

Lukács: método e ortodoxia

[texto enviado para publicação em uma coletânea sobre História e Consciência de Classe que tudo indica não virá a ser publicada]

Em 1976, no primeiro ano da universidade, ainda sob a Ditadura Militar no Brasil, foi que pela primeira vez entrei em contato com a tese segundo a qual, no marxismo, a ortodoxia se referia ao método. Não deixa de ser curioso, ainda, que tenha sido um militante da Quarta Internacional a defender para mim esta concepção de Lukács: naqueles dias, mesmo para um trotskista, era considerado de bom tom, que demonstrava ilustração e cultura, mencionar a Lukács. “Narrar ou descrever” circulava em cópias reproduzidas clandestinamente. Desde então, não passa muito tempo sem que reencontre esta tese. Por vezes, em circunstâncias mesmo surpreendentes – como, por exemplo, entre camponeses na Região Amazônica. Fico com a impressão de que a identidade entre ortodoxia e método de *HCC* é, das suas teses, uma das mais referidas.

Lembremos a passagem de *História e Consciência de Classe*. Depois de criticar os que desdenham a ortodoxia no marxismo, Lukács continua:

Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexactidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista “ortodoxo” sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todo o conjunto das teses singulares de Marx, sem, no entanto, ter de, por um único minuto, renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro “sagrado”. Na questão do marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método. (Lukács, 2003, p. 29).

O texto de *HCC* prossegue:

Ela [a ortodoxia] implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou “aperfeiçoá-lo”

conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso. (Lukács, 2003, pp. 29-30).

Ortodoxia, isto é, o método. Este pode ser aperfeiçoado, jamais complementado por outras concepções teóricas, pois isto resultaria, sem apelo (“necessariamente”), em ecletismo e banalização.

É esta concepção de ortodoxia e de método que nos propomos a investigar. Parece-me solidamente sustentável que a ortodoxia no marxismo (como em outras correntes de pensamento) diz respeito aos fundamentos últimos da concepção de mundo que o alicerça (Lessa, 2011, p. 10 e ss.). Tais fundamentos últimos possuem relação com o método, contudo não são a ele idênticos – novamente: também em outras concepções de mundo que não a marxiana. Complementações, no caso do marxismo, com “adendos” kantianos, liberais, habermasianos – enfim, externos à sua concepção de mundo –, têm resultado, já por muitas décadas, em ecletismo e banalizações. A história tem comprovado, diria, sem lugar a dúvidas, esta fonte do ecletismo no interior do marxismo. Isto, contudo, não torna menos problemática esta concepção de método identificada a esta concepção de ortodoxia.

Não deixa de ser surpreendente que tal concepção tenha uma recepção tão vasta. Bem pesadas as coisas, ela é um contrassenso: um método que apenas resulte em resultados “singulares” “inexatos” não pode ser, de modo algum, um método útil, quanto mais, “correto”. Na vida cotidiana, para não dizer na ciência e na filosofia, tal método seria prontamente deixado de lado.

Como bem aponta Bottomore,

(...) qual o sentido de dizer que ortodoxia consiste em aceitar o método de Marx se ao mesmo tempo deva ser o caso de que tal método produz nada mais que teses falsas? (Bottomore, 1971, p. 55).

As coisas não se tornaram mais simples com o *Prefácio (Vorwort)* de 1967.

### *Método e HCC*

Postular que a falsidade de “todo o conjunto das teses singulares de Marx” não invalidaria o método de Marx abre um enorme complexo de problemas.

Ao estabelecer a independência entre o método e o resultado das investigações que dirige, traz imediatamente à tona a questão: qual poderia ser o sustentáculo, o fundamento

de tal método? As questões tornam-se ainda mais complexas quando o texto postula que a “ortodoxia implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto”. A “convicção”, seja ela científica ou de qualquer outro tipo, tem uma inescapável dose de subjetivismo. Por exemplo,

(...) alguém que rejeite a teoria de classe e conflito de classe de Marx ainda seria, apesar de tudo, um marxista? Ou esta questão seria enfrentada arguindo-se a ideia de que classe forma parte do método de Marx e que apenas os detalhes das relações de classe em situações particulares poderiam ser rejeitados? (Bottomore, 1971, p. 55).

A arbitrariedade imposta pelo ponto de vista do sujeito não pode ser eliminada, pois – aqui reside a questão decisiva – desvinculada a validade do método dos seus resultados, a referência ao real está perdida. Perdido o real, resta recorrer à “convicção”. A arbitrariedade está firmemente assentada. Os problemas, então, não param de crescer.

Primeiro, porque o método, nesta formulação, é elevado a critério da verdade. O que importa é se o método empregado foi ou não o marxista, pois a validade do método independe absolutamente da maior ou menor proximidade ao objeto do conhecimento resultante da investigação. No limite, resta o método e as possíveis deduções a partir dele; as investigações não iriam muito além de deduções a partir dos pressupostos metodológicos fundados na “convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto”. Levada avante de modo consistente, tal tese redundaria na reafirmação das “convicções” com base em citações protocolares dos textos clássicos. Como é o caso típico da “fé” que o Lukács da maturidade criticará agudamente, a do “marxismo vulgar”, do stalinismo etc.

Em segundo lugar, porque, para ser critério da verdade, o método tem de ser idêntico aos fundamentos últimos da concepção de mundo de Marx. Assim, por exemplo, a descoberta por Marx de que a historicidade é uma categoria ontológica universal (da matéria inorgânica, orgânica e social), teria de ser também o postulado metodológico de que tudo é histórico<sup>1</sup>. Os fundamentos teóricos, ontológicos, da concepção de mundo de

---

<sup>1</sup> Para o tratamento da historicidade, cf. 13:35-38, 242-3, 246-7. Empregamos a edição dos *Prolegômenos...* e de *Para uma ontologia.....* do Coletivo Veredas (edição de 2018; uma nova edição está prevista para 2024). Esta edição, bilíngue, reproduz a paginação da edição da *Luchterhand Verlag*, de 1986. Tal como planejado por Lukács logo antes de sua morte, os *Prolegômenos...* e a parte histórica de *Para uma ontologia...* foram publicados no volume 13, e a parte sistemática de *Para uma ontologia...* no volume 14 de suas Obras Completas (*Georg Lukács Werke*). O mesmo plano seguiu a edição do Coletivo Veredas. Citamos, por isto, os *Prolegômenos* e a parte histórica de *Para uma ontologia...* como (13, seguido da

Marx seriam idênticos ao método. Em assim sendo, seria o “método correto” que conduziria aos fundamentos dos quais se teria “convicção”? Ou, pelo contrário, seria a “convicção” nos fundamentos que sustentaria a correção do método? Tanto em **um caso quanto no outro, seria** uma impossibilidade quase completa que tal “método correto” conduziria a sequer um único resultado falso, já que os fundamentos do método – a ortodoxia – seriam tão aproximados aos conhecimentos dele resultantes que beirariam a identidade. Lukács pôde confortavelmente admitir, por mera questão de argumentação, a hipótese da “inexatidão de cada afirmação de Marx” porque ela seria, nesta concepção, metodologicamente impossível.

Para contornar os problemas daí advindos, talvez fosse útil a ressalva de Lukács: “todo o conjunto das teses singulares” – admitamos, apenas as singulares – poderiam ser comprovadamente falsas sem afetar a validade do método. As dificuldades aqui, contudo, não são menores. Como precisar exatamente qual a extensão da “singularidade” que poderia ser comprovadamente falsa sem afetar o método? Um exemplo: a tese do *Manifesto Comunista* de que toda a história seria a “história da luta de classes” faria menção à singularidade das sociedades de classe na história da humanidade? Ou se referiria a uma dimensão universal da história das sociedades de classe? Até onde se estenderia a “singularidade” das teses de Marx cuja falsidade não afetaria a validade do método? Ao invés de abrir um caminho à resolução das questões, a referência à “singularidade” apenas amplia o leque de problemas.

Em terceiro lugar, posta a questão da ortodoxia nestes termos, não há como se escapar de um enrijecimento metafísico do marxismo. O método teria de ser aproximado quase à identidade aos fundamentos últimos da concepção de mundo do marxismo, fundamentos estes escolhidos por uma subjetividade convicta da veracidade destes mesmos fundamentos. Com isso ter-se-ia uma circularidade: o método afirmaria os fundamentos últimos da teoria, a qual, por sua vez, confirmaria o método. Toda a questão se concentraria, então, em definir quais seriam estes fundamentos últimos (não pertencentes àquela esfera da singularidade) que seriam “corretos” – repetimos: independentemente da maior ou menor proximidade ao real dos conhecimentos neles alicerçados. Pelas mesmas

---

página) e o volume 14 como (14, seguido da página). (Tal como todas as publicações do Coletivo Veredas, também esta tradução – completa com o Aparato Crítico – pode ser gratuitamente baixada do [site https://coletivoveredas.com.br/](https://coletivoveredas.com.br/)). Reservamos “*Ontologia*” para nos referirmos ao conjunto dos manuscritos, isto é, tanto aos *Prolegômenos...* quanto a *Para uma ontologia...* Para as citações de *História e consciência de classe*, bem como do “Prefácio de 1967”, seguimos a edição brasileira pela Martins Fontes, de 2003, com correções, quando imprescindíveis.

mediações, tais fundamentos seriam inabaláveis, impossíveis de revogação por qualquer investigação ou descoberta: teríamos algo não muito distante de uma versão laica da tábua dos Dez Mandamentos de Moisés. A arbitrariedade, aqui, não seria menor do que a logo acima mencionada.

Depois de tudo o que já foi escrito e debatido sobre *História e Consciência de Classe*, com destaque particular para as observações de Lukács no *Prefácio de 1967* e para as poucas passagens em que menciona esta obra em sua *Ontologia* (13:38, 276, 396; 14:151), podemos ir diretamente ao nódulo desta problemática. Referimo-nos a que, no horizonte da identidade sujeito-objeto e da concepção teleológica da história de *HCC*, a consciência para-si do proletariado corresponderia ao conhecimento absoluto dos fundamentos ontológicos mais universais, bem como das determinações particulares e singulares, do ser humano. Neste patamar da consciência absoluta, em que sujeito e objeto se identificariam, as determinações últimas do ser, as determinações ontológicas mais universais, seriam idênticas ao método. Conhecimento e método seriam, então, idênticos na esfera da universalidade (já que todas as teses singulares poderiam ser comprovadas como falsas sem que atingissem a validade do método). Que esta concepção da identidade sujeito-objeto apenas é argumentável no contexto de uma concepção teleológica da história, também é facilmente compreensível. Pois, se a história tem por finalidade (*Ziel*) o conhecimento para-si do proletariado (como a consciência da humanidade para-si na ordem capitalista), haveria no seu patamar mais elevado a coincidência do método marxista com o pleno conhecimento dos fundamentos últimos, universais, do ser humano. Então, sim, “a ortodoxia se refere[ria] antes e exclusivamente ao método”.

O hegel-marxismo de Lukács de 1923 elucida é o que possibilita que contradições e antagonismos apareciam, ao nosso pensador naqueles anos, como um todo coerente e resolutivo da questão da passagem do proletariado de sua consciência cotidiana e reformista à consciência revolucionária. Fora desta concepção teleológico-idealista da história, a identidade entre ortodoxia e método no marxismo é insustentável e beira mesmo o absurdo. Não é preciso muito para se perceber que um método que apenas resulta em equívocos não pode ter qualquer validade. Nos seus últimos escritos, *Para uma ontologia do ser social* e nos *Prolegômenos a uma ontologia do ser social*, a concepção de método, de ortodoxia (e de consciência, claro está), é tratada de modo absolutamente diverso, mesmo antagônico, ao que lemos em *HCC*. E, contudo, temos o *Prefácio de 1967*, que coloca ainda mais questões à espera de respostas.

### *Ontologia do Ser Social e conhecimento*

São inúmeras as passagens de *Para uma Ontologia do Ser Social e dos Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* que tratam da questão do método<sup>2</sup>. Apontam, sem deixar lugar a dúvidas, haver um fundamento ontológico à concepção de método nestes últimos escritos de Lukács. Nada que se aproxime, contudo, da identidade entre “método e realidade”, entre “pensamento e ser” (Lukács, 2003, p. 8), como brevemente argumentaremos.

A ser assinalado, antes de tudo, que há na *Ontologia* uma importante distinção entre o processo de conhecimento e o método peculiares aos complexos da filosofia e da ciência, e aqueles do complexo da arte. Ainda que a arte e a filosofia compartilhem a função social de serem ambas complexos antropomorfizadores, a filosofia e a ciência têm por função social (diferentemente da arte) revelar o ser-precisamente-assim dos objetos investigados (13:254-5, 258; 14:468-72, 484-5, 490-4). É a este último método que nos limitaremos neste artigo, pois isso é suficiente para esclarecer a solução que o último Lukács propõe às questões que emergem de “O que é o marxismo ortodoxo?”. A exploração das distinções entre ciência, filosofia e arte, que Lukács também explora em seus manuscritos póstumos (13:33-34, 254-5, 660; 14: 24-5, 54-5, 467-9, 484-5; Lessa, 2019), extrapolaria o nosso tema.

Como “o ser determina a consciência”, e já que a historicidade é uma categoria ontológica universal (13:35-38, 227-9, 242-3, 246-7, 315-6; Lessa, 2005), parte o último Lukács de que o processo de conhecimento tem lugar entre duas esferas em constante evolução: não há um conhecimento absoluto que seja a finalidade, o fim (*Ziel*) da história. O sujeito do conhecimento, necessariamente um ser social, de um lado e, de outro, o mundo objetivo: há uma inesgotável conexão da consciência que se aproxima do mundo objetivo, o qual é também um processo histórico infundável. O “distanciamento” sujeito-objeto – jamais a identidade – é condição indispensável a todo conhecimento (13:272-4; 14:56, 89).

---

<sup>2</sup> Entre outras passagens, 13:33-5, 35-8, 77-8, 106-8, 113-5, 128-9, 130-135, 181, 213-4, 242-3, 246-7, 253-4, 272-5, 544, 555, 580, 589-80, 595, 596-8; 14: 7-8, 8-9, 16, 20, 47, 63, 68, 71-2, 78-9, 82-3, 98-9, 109-10, 112, 117, 145-6, 149-51, 151-2, 164-5, 172, 200-1, 203-4, 206, 252-4, 255-6, 267-8, 339-40, 348, 476-80, 480-1, 538-9, 566, 575-6, 581-2, 587-9, 589-90, 605, 682-3, 726.

A objetividade é concebida, no mais radical materialismo, como uma “propriedade ontológica primária” (13:579). Para ser muito breve, a objetividade é composta pela matéria inorgânica, cuja evolução criou as possibilidades para o surgimento da vida e esta, por sua vez, ao evoluir, criou as condições para o surgimento do ser humano, do ser social. O humano e a vida são formas superiores de organização da matéria: tudo o que existe é matéria. Lukács argumenta que não cabe a uma ontologia dizer como a história da matéria ocorreu; isto é objeto das ciências e apenas elas podem indicar como teria ocorrido a passagem do inorgânico à vida e, desta, ao ser humano etc. etc. O que pode a filosofia fazer, nesta esfera, é sistematizar e generalizar as descobertas científicas (13:595-6). É com base nelas que Lukács postula que a legalidade da matéria inorgânica é dada pelos processos químicos e físicos. Como a totalidade é mais do que a soma das partes (pois contém as relações entre as partes, bem como das partes com a totalidade), atingido um determinado patamar de evolução da matéria inorgânica, surge a possibilidade de um “salto ontológico”. Isto é, uma nova organização das moléculas e átomos faz surgir uma nova essência (13: 42-4, 43, 49, 564; 14:9, 11, 255-6, 340). Esta nova essência, na passagem do inorgânico à vida, é a capacidade desta forma superior de a organização da matéria reproduzir a si própria: a vida.

Com a matéria orgânica, os processos químicos e físicos anteriores não desaparecem, “apenas” são incorporados à reprodução biológica, cujo desenvolvimento termina por gerar novas moléculas e novos processos químicos e físicos (pensemos no RNA e no DNA, ou no Ciclo de Krebs, na fotossíntese etc., que não existem no inorgânico). Com a nova organização da matéria surgem também novas leis de sua evolução, como a seleção natural, a genética, as dinâmicas de evolução populacional etc. etc. Ao lado e articulada à essência do inorgânico, há agora a essência da vida. A evolução da vida, ao menos no planeta Terra, deu origem ao ser social.

O salto ontológico que marca a gênese do ser humano ocorre com o aparecimento do trabalho<sup>3</sup>. Nós compartilhamos com todos os seres vivos o fato de termos por base um metabolismo com o nosso entorno. Temos de produzir as transformações na matéria natural indispensáveis à nossa própria reprodução. Diversamente do restante da esfera da vida, contudo, o trabalho é uma relação com a natureza que, ao transformar esta em meios de produção e de subsistência, transforma também os próprios seres humanos. Deste

---

<sup>3</sup> Esta tese central da *Ontologia* comparece praticamente em toda a obra. Decisivos são os capítulos *A reprodução* e *O trabalho*. Entre muitas outras passagens, cf. 13: 14, 563, 615-6; 14: 9-10, 45, 67, 90-1, 128-9, 225, 260, 405-6. Estudamos esta tese em Lessa, 1994, 2000, 2001, 2006, 2012 e 2016.

modo, a história do ser social deixa de ser simplesmente a reprodução biológica do ser humano, para ser a história de como os humanos se organizam em sociedades a fim de produzir os meios de produção e de subsistência, sem os quais nenhuma reprodução social seria possível. Evoluímos de seres humanos primitivos para seres humanos dos modos de produção escravista, asiático, depois feudal e capitalista. O desenvolvimento das forças produtivas resulta num crescente “afastamento das barreiras naturais” (13: 13, 76, 203; 14: 150) sem conduzir ao desaparecimento da natureza – pois, enquanto seres humanos, seremos sempre animais naturais, parte da natureza, cuja reprodução biológica é uma necessidade insuperável.

Quando Lukács escrevia suas últimas páginas, na década de 1960, o que se conhecia acerca de como, quando e onde teria surgido o trabalho – portanto, quando teria tido lugar o salto ontológico para fora da natureza – era bem menos que atualmente. Nossa origem, sabemos hoje, situa-se centenas de milhares de anos antes do que avaliava Lukács. Novas técnicas de datação e descobertas de fósseis e sítios arqueológicos têm revolucionado o que conhecemos acerca dos nossos inícios. O que se pode afirmar filosoficamente, generalizando as descobertas da ciência, é que, para o salto ocorrer, foi imprescindível que um animal gregário superior tivesse passado a trabalhar. Lukács e Gordon Child pensavam ser este animal o *Homo sapiens*. Hoje sabemos que já existiram seres humanos no planeta que não eram *Homo sapiens*: *Homo erectus*, *Homo habilis* e provavelmente australopitecíneos – com as variações de cada espécie<sup>4</sup>.

A hipótese levantada por Marx e Engels, e sistematizada por Lukács na *Ontologia*, está sendo, ao menos até aqui, confirmada por esse percurso da ciência. Qual seja: um agrupamento de animais superiores, hominídeos, portador da linguagem dos sinais e do gregarismo mais avançado entre os animais, passou a trabalhar, a desenvolver a linguagem humana (com substantivos, verbos, adjetivos etc.) e a se relacionar socialmente – isto é, um complexo de relações sociais que apenas pode se reproduzir ao, concomitantemente e pelos mesmos atos, transformar a natureza e os indivíduos humanos por meio de objetivações e exteriorizações (*Entäusserungen*), processos estes necessariamente articulados.

Neste “complexo de complexos”, o trabalho é fundante não porque haja surgido antes do restante do ser social, mas porque predominantemente será pelo desenvolvimento da capacidade humana em tirar da natureza o que necessita para se reproduzir com cada vez

---

<sup>4</sup> Um texto rico em informações e bastante atualizado é Alves Neves, W., Rangel Junior, M. J.; Murrieta, R. S. (orgs.) (2015).



menos tempo de trabalho (o desenvolvimento das forças produtivas) que abrirá as possibilidades e gerará as necessidades para a gênese e desenvolvimento de outros complexos sociais, de outras atividades humanas<sup>5</sup>. O trabalho, portanto, funda um ser social que jamais é redutível ao trabalho. A totalidade social, desde os seus primeiros momentos, é sempre composta por outros complexos além do trabalho.

Com a entrada da categoria trabalho no pensamento de Lukács, todas as categorias decisivas (objetivação, alienação, exteriorização, coisificação etc.) de *História e Consciência de Classe* são profunda, extensa e essencialmente transformadas. Não é nosso objetivo aqui, nem seria possível em um artigo, demonstrar essa profunda transformação e suas consequências. Recorreremos apenas a um esboço esquemático imprescindível para a discussão da relação entre método e ortodoxia que ora nos ocupa.

Iniciemos este esboço pela constatação de que os processos sociais (mesmo os processos peculiares à existência singular de cada indivíduo) são puramente causais, ainda que sempre tenham sua gênese e fundamento na síntese em totalidade dos atos humanos singulares, estes sim processos teleológicos. Argumenta nosso autor que o que essencialmente difere Marx, no tratamento da teleologia, de – por exemplo – Hegel e Aristóteles é a restrição por Marx da teleologia apenas e tão somente aos atos humanos singulares (13:19-23; 615; 14:20, 297, 306, 504, 645). Todos os atos humanos são objetivações de teleologias. Tais atos teleológicos, contudo, objetivam um “período de consequência” (14:36, 99, 100) por produzirem nexos causais que vão interagir, de modo puramente causal, com a causalidade já existente. Sendo muito breve, em interação com a causalidade já dada pela natureza, os atos humanos inserem na objetividade novas relações de causa e efeito. Ao lado e em interação com a causalidade dada pela natureza, desdobra-se uma causalidade posta pelos atos humanos – o ser social (14:35, 52, 60-1).

Segue-se que a teleologia apenas pode existir em complexa e constante interação com a causalidade, bem como a causalidade posta não pode ter outra origem senão na objetivação de teleologias (13:21, 258-9; 14:297, 396). Como a totalidade possui

---

<sup>5</sup> (...) pode ser legitimamente afluída a questão de por que precisamente destacamos, nesse complexo, o trabalho e lhe subscrevemos um lugar de tal modo preferencial no processo e para o salto da gênese. A resposta é, ontologicamente considerada, mais simples do que parece à primeira vista: porque todas as outras categorias dessa forma de ser já são, em sua essência, de caráter puramente social; suas qualidades, seu modo de operatividade surgem apenas no ser social já constituído; o tipo de sua manifestação, por mais primitivo que possa ser, pressupõe o salto já consumado. Apenas o trabalho tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição: sua essência é uma relação entre ser humano (sociedade) e natureza, e tanto a inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) quanto a orgânica, relação que pode figurar em pontos determinados da série [Lukács se refere à série evolutiva inorgânico, orgânico e social – SL] a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no ser humano que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (14:9-10)

qualidades, determinações ontológicas, distintas dos atos humanos singulares dos quais é síntese, a universalidade humana possui determinações ontológicas distintas das dos atos singulares: os seres humanos fazem sua história, porém em circunstâncias que não escolheram – e que, contudo, nada mais são do que a síntese em tendências históricas universais dos seus próprios atos singulares.

O que está aqui resumido num parágrafo ocupa várias centenas de páginas na *Ontologia*. Nelas, as mediações, as conexões categoriais deste processo são exploradas a fundo, por vezes muito detalhadamente. Complexos sociais que incluem a reprodução biológica, como a alimentação e a sexualidade, são examinados e comparados a complexos puramente sociais, como a arte, a filosofia, a política, o Direito: em todos eles é identificado, por um lado, o momento predominante (*übergreifendes Moment*<sup>6</sup>) exercido pelo desenvolvimento das forças produtivas (e, portanto, pelo complexo da economia – 13:77-8, 203; Andrade, 2014) e, por outro, o papel fundante do trabalho. A afirmação da prioridade da totalidade, um traço tão marcante de *História e Consciência de Classe*, ganha na *Ontologia* todo um novo contorno. A totalidade é o momento predominante na relação dela com cada complexo parcial (o trabalho, o Direito, o Estado, a linguagem, a sexualidade etc.) porque é ela, a totalidade, a mediação entre os nexos causais gerados pela evolução das forças produtivas – evolução fundada, por último, pelo trabalho – e cada complexo parcial. Apenas porque a totalidade é o elo mediador entre cada complexo parcial e os efeitos da evolução do trabalho (e das forças produtivas, com todas as devidas mediações em cada momento da história), pode a totalidade ser o momento predominante na evolução de cada complexo parcial (14:120; Lessa, 1994, 1995, 2006) – e, o trabalho, o momento fundante do ser social.

O fato de o desenvolvimento das forças produtivas (que contém o desenvolvimento do trabalho como delas fundante) exercer o momento predominante na consubstanciação da universalidade da história humana significa apenas isto: é o momento predominante na evolução mais geral da humanidade. Em determinadas situações, esta mesma evolução pode conduzir a que o momento predominante venha transitoriamente a ser outro: por exemplo, o complexo da política nos anos da Revolução Francesa ou nos anos da Revolução Russa. Momento predominante e determinação mecânica são excludentes no Lukács maduro.

---

<sup>6</sup> “(...) o fato básico da dialética materialista: nenhuma real interação (nenhuma real determinação de reflexão) sem momento predominante.” (13:607; tb. 14:48, 204). Cf. tb. Andrade, 2014.

Além disso, em tudo distinto de *História e Consciência de Classe*, por ser causal, regida por legalidades, a história absolutamente não pode ser teleológica. O presente é um campo de possibilidades futuras, não possui apenas um único “ponto de chegada”. O que possibilita a Lukács, recuperando a *dynamis* aristotélica, argumentar que todo processo possui sempre um conjunto de possibilidades futuras que podem – ou não – vir a ser realizadas, atualizadas, no seu desdobramento do processo: daí que toda possibilidade é a possibilidade de ser ou de não ser. Daí, também, que todo nexos causal possui, de modo ineliminável, um *quantum* de acaso (13:171, 631-3, 632-9, 647; 14:726).

Deste modo, o teleologismo, tão importante em *História e Consciência de Classe*, é completa e absolutamente superado na *Ontologia*: objetivação, exteriorização e alienação (também a coisificação) serão inteiramente reconcebidas.

#### *Vergegenständlichung, Objektivierung, Entäusserung, Entfremdung e Verdinglichung*

Argumenta seguidamente Lukács, na *Ontologia*, que todo ato humano é uma resposta a uma dada situação histórica (p. ex.: 13:54-6; 14:250, 448). Ao identificar necessidades e possibilidades presentes mediante um processo de comparação das consequências futuras advindas de, através desta ou daquela possibilidade, se atender a esta ou aquela necessidade, escolhe-se a necessidade mais necessária e a melhor possibilidade para atendê-la. Há a necessidade por luz e calor. Há combustível, e já se sabe como fazer e manter o fogo: a teleologia de uma fogueira é elaborada na consciência.

A teleologia, lembremos, é a ideia que cumpre a função social de dirigir uma objetivação. Nem toda ideia é uma teleologia, e a consciência é sempre muito mais que teleologias. A teleologia da fogueira, contudo, não produz nem luz nem calor: é preciso a fogueira objetiva, que existe fora da consciência. Este processo de converter a teleologia numa fogueira objetiva, capaz de produzir a luz e o calor necessários, é a objetivação<sup>7</sup>. A objetivação é, portanto, sempre, a transformação da objetividade dirigida por uma teleologia. Insere no mundo objetivo um novo nexos causal: a causalidade posta, que já mencionamos.

---

<sup>7</sup> Sobre a objetivação, cf. 14:13-4, 66-7, 75, 376-7, 402, 417, 448-9, entre várias outras passagens. Tanto na *Ontologia* quando nos *Prolegômenos*, Lukács utiliza os termos *Vergegenständlichung* e *Objektivierung* para nomear o processo de objetivação. Até o momento, as investigações não conseguiram identificar de modo inequívoco as diferenças de conteúdo entre os dois termos em alemão. Tudo indica que sejam sinônimos. Por isso são traduzidos sempre, ambos, por objetivação. Espera-se que o andamento das pesquisas venha a melhor esclarecer esta questão.

Para nosso tema, a objetivação possui três consequências da maior importância. A primeira é que não há produto da objetivação que corresponda exatamente à teleologia. A realidade objetiva, seja ela natural ou social, sempre oferece resistência à sua transformação (14: 350-1, 377-8). Por outro lado, também pelo acaso presente em toda relação causal, não é possível o pleno controle da totalidade das consequências geradas pela objetivação. Ainda: tanto a subjetividade quanto a objetividade são processos em permanente evolução, não podendo haver qualquer identidade sujeito-objeto (isto, tanto em se tratando da individualidade que opera a objetivação, quanto da porção da objetividade a ser transformada). Tudo isso faz com que nenhum produto de uma objetivação corresponda exatamente à teleologia. Há sempre uma distância entre a finalidade idealizada e o seu produto objetivado.

A segunda consequência: nesta distância entre teleologia e o produto objetivado, está a gênese objetiva dos valores. Todo produto da ação humana é objetivamente portador de um valor. Ele pode ser melhor ou pior, pode corresponder mais ou menos exatamente ao idealizado, o acaso pode ter interferido na objetivação, tornando o produto mais ou menos adequado à finalidade, e assim por diante. Como não voltaremos a este aspecto do trabalho neste texto, fica aqui apenas assinalado: é desta gênese objetiva dos valores que se elevam os complexos valorativos todos, desde a moral e os costumes até a ética, desde o valor de uso até o de troca.<sup>8</sup>

A terceira consequência está na generalização do objetivado: já que a parcela da objetividade transformada pelo ato humano é parte integrante da totalidade do existente, os nexos causais desencadeados por cada objetivação atuam (com todas as mediações cabíveis em cada caso) sobre a totalidade do já existente (13: 267-8; 14:49-50). O fundamento ontológico último deste fenômeno está em que não há singular que não seja singularidade de uma universalidade e, ainda, que toda universalidade é síntese das singularidades que a compõem. Desdobra-se aqui, para o Lukács da *Ontologia*, todo um campo de conexões objetivas, por um lado, entre fenômeno e essência e, por outro, entre continuidade e singularidade (13:38, 51, 274, 311, 618-9, 681-2; 14:226, 249-50, 329, 330-3, 334, 364), entre a necessária objetividade do ser (um ser não objetivo é um não-ser) e a sua universal historicidade (13:113-5, 579; 14:335)<sup>9</sup>. A elaboração destas

---

<sup>8</sup> O trabalho mais importante, e pioneiro, nesta investigação é o livro de Mariana Andrade (2016), *Ontologia, dever e valor em Lukács*.

<sup>9</sup> Estas conexões estão entre as questões decisivas de todas as ontologias (Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel etc.). A *Ontologia* as aborda em várias passagens, algumas vezes fazendo a contraposição entre a

conexões categoriais está entre as mais importantes contribuições da *Ontologia* à concepção de mundo revolucionária – contribuições que não exploramos aqui senão em alguns detalhes.

O fato de o produto objetivado sempre possuir determinações não antecipadas pela consciência e, ainda, por atuar sobre a totalidade do existente, faz com que toda objetivação dê origem a um “período de consequências” e a possibilidades e necessidades objetivas. Necessidades e possibilidades que, por serem objetivas, têm suas existências independentes de os humanos serem ou não conscientes delas. A Peste Negra na Europa medieval foi uma necessidade/possibilidade gerada pelo Renascimento Comercial e Urbano – e apenas no século XIX pudemos ter consciência mais exata do que ocorrera. A Revolução Industrial trouxe desde o seu início o aquecimento global, e só muito mais tarde este fato foi refletido pela consciência. Ou seja, as necessidades e possibilidades objetivas geradas pela objetivação não dependem de serem reflexos em nossa consciência para existir – para, enquanto objetividades, operar na história.

Portanto, no que nos interessa mais diretamente, ao objetivar uma teleologia, o ato humano vai muito além do produto objetivado<sup>10</sup>: ele cria valores, necessidades e possibilidades objetivas cujas consequências não se limitam nem se extinguem com o ato em questão. Daqui a possibilidade e necessidade objetiva do desenvolvimento ascendente (*Höherentwicklung*) da humanidade, do desenvolvimento das forças produtivas, do correspondente afastamento das barreiras naturais e do desenvolvimento de um gênero humano cada vez mais intensamente social. Objetivamos e transformamos a objetividade.

Vejamos agora como, pelo mesmo ato, a subjetividade também é transformada. Teremos então o imprescindível para discutir a questão do método.

### *A exteriorização*<sup>11</sup>

O processo de objetivação contém, também, o “confronto imediato” (Henriques, 1978) entre a subjetividade e a objetividade.

---

historicidade universal de Marx e a a-historicidade da concepção de mundo dos filósofos anteriores. Tratamos de alguns aspectos destas questões em Lessa, 2016, 2017, 1996, e 1999.

<sup>10</sup> “Um dos resultados mais importantes de nossas exposições [Lukács se refere ao capítulo “O trabalho” – SL] foi o necessário e ininterrupto remeter-para-além-de-si dos atos de trabalho.” (14:117).

<sup>11</sup> A tradução de *Para uma ontologia...* e dos *Prolegômenos...* por Scarponi, respectivamente em 1976-81 e 1990 pelas editoras Riuniti e Guerini & Associati, optou por traduzir *Entäusserung* por *alienazione* e *Entfremdung* por *estranziamento*. Tal opção mais propriamente hegeliana de tradução desse par categorial foi introduzida no Brasil pelo já falecido José Chasin, ainda na década de 1980. Meus primeiros textos seguiram também esta opção e, por algum momento, ela teve alguma presença entre os estudiosos de Lukács no Brasil. O avanço das investigações, contudo, deu-se evidenciando as ressonâncias hegelianas

Como mencionamos, a teleologia apenas pode ser elaborada se a consciência operar uma complexa, ainda que na maior parte das vezes não refletida, antecipação na consciência das consequências futuras de se atender a esta ou àquela necessidade, explorando esta ou aquela possibilidade. Esta antecipação possibilita, como vimos, a escolha da necessidade a ser atendida por meio de uma dada possibilidade. Tem-se, assim, uma teleologia. A objetivação coloca em “confronto direto” a concepção de mundo presente na teleologia com a porção da objetividade a transformar. Isso possibilita verificar o maior ou menor acerto não apenas dos valores (útil ou inútil, adequado ou não, válido ou não, bom ou mau etc.), não apenas do conhecimento da porção da objetividade a ser transformada, como ainda – com as devidas mediações em cada caso – com a concepção de mundo que suporta a teleologia que se exterioriza. Aquilo que nós pensamos e avaliamos de um osso ao fazer um arpão e a totalidade do que valoramos e concebemos acerca do mundo são confrontados com a causalidade pelo ato de objetivação: deste modo, necessariamente, tendo ou não consciência deste processo, ao transformar a objetividade o ato humano transforma também a subjetividade, pois dota o indivíduo e, portanto, o ser social, de conhecimentos acerca do mundo que não possuía antes.

Mas não apenas: a teleologia inclui a avaliação de que a individualidade envolvida (ou individualidades) possui a capacidade, a força, a perseverança, a habilidade, a paciência etc. indispensáveis para converter a teleologia num dado produto objetivo. Ao se objetivar, estas qualidades são checadas e, assim, os humanos também adquirem o conhecimento do que são enquanto pessoas, enquanto individualidades. Não apenas novos conhecimentos do mundo objetivo, mas também da própria personalidade, são produzidos e acumulados.

Por fim, a capacidade de melhor conhecer a objetividade implica muito diretamente a maior capacidade de senti-la. Detalhes antes imperceptíveis vão se tornando importantes para as objetivações na medida em que estas se desenvolvem. Os atos humanos vão se desenvolvendo e requerendo uma sensibilidade cada vez mais elevada (14:514-15). Além de conhecimentos acerca da objetividade e da individualidade, a objetivação também

---

dessa opção e, hoje, as únicas traduções que mantêm o par alienação/estranhamento para *Entäusserung/Entfremdung* são as de Vaisman e de Schneider (Boitempo, 2010, 2012); todas as demais (Morbois, Lukács, 2012; Ballesterio, Lukács, 2007; Chicote, Lukács, 2013, Vedda, Lukács, 2004, e Lessa, Lukács, 2018 e 2018a) mantiveram a opção exteriorização/alienação, que melhor expressa o materialismo de Marx (Lessa, 2015, 2018). Vale assinalar que, na Europa, tanto Guido Oldrini quanto Nicolas Tertulian, e no Brasil, tanto José Paulo Netto quanto Carlos Nelson Coutinho, muito cedo nos alertaram para o equívoco de traduzir *Entäusserung* por alienação e *Entfremdung* por estranhamento.

impulsiona a sensibilidade a novos patamares. A necessidade de sistematizar e elevar a sensibilidade em escala social é o fundamento ontológico, a função social, do complexo social da arte, mas sobre isso não podemos ir aqui além dessa frase (Lessa, 2019).

O confronto, quando da objetivação, da consciência que temos do mundo com este mesmo mundo (a exteriorização) possibilita o desenvolvimento das individualidades, agora portadoras de uma consciência mais elevada de si próprias, de novos conhecimentos e de uma maior sensibilidade. (13:43-5, 262-3) É imediatamente compreensível que as individualidades, ao se transformarem neste sentido, passam a ser portadoras de novas necessidades e possibilidades. Ao conhecer e sentir o mundo mais aprofundado e extensamente, podemos o que antes não podíamos, e necessitamos o que antes não necessitávamos.

As novas necessidades e possibilidades da subjetividade, das pessoas, surgem articuladas ao processo de objetivação. Este, repetimos, é sempre uma resposta às necessidades e possibilidades (objetivas e, agora, podemos acrescentar: também subjetivas) presentes. Deste modo, a exteriorização está intimamente articulada, ricamente conectada, à evolução do gênero humano, com todas as medições realmente existentes a cada momento (14:417-8). Neste complexo de conexões e inter-relações, o momento predominante cabe à objetivação. É o que os indivíduos fazem na vida cotidiana o que predominantemente determina as substâncias individuais (14:232-3, 360-1, 462-4). Uma tribo que vive da caça ou da pesca dá origem a indivíduos caçadores ou pescadores, mas não a camponeses, e assim sucessivamente (14:360-1). Esta predominância da objetivação para com a exteriorização não cancela a singularidade de cada indivíduo, de cada personalidade que se exterioriza. Cada indivíduo compõe um complexo social parcial dotado de leis próprias de evolução, com uma história própria – com uma singularidade que apenas pela morte pode desaparecer.

A constatação de que a história da humanidade, em suas tendências universais, é a síntese das histórias de seus indivíduos singulares – síntese esta operada pela reprodução social ao converter em totalidade os atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados –, está necessariamente articulada à constatação de que singularidade e universalidade são dimensões reais, existentes, da matéria. Ainda que dimensões distintas de generalidade, o singular e o universal (e, claro, a particularidade) são igualmente existentes e possuem o mesmo estatuto ontológico. São partes moventes e movidas do ser (numa expressão de Lukács ao se referir à relação essência/fenômeno).

Portanto, e sumariando além do razoável: 1) a história da humanidade é composta pelas histórias distintas, mas inseparáveis, da humanidade e dos indivíduos que a compõem. Nas palavras de Lukács, diferentemente da natureza, em que a reprodução biológica do indivíduo é idêntica à reprodução do gênero, no ser social a reprodução do gênero humano contém (mas não é idêntica) a história de cada um de seus indivíduos. A reprodução do indivíduo e a da totalidade social são “polos” distintos e inseparáveis da reprodução social (14:156).

2) Continuando ainda com um resumo extremo: a consciência, imediatamente sempre dos indivíduos concretos, historicamente determinados, é portadora (ao lado e articulada com o desenvolvimento objetivo que se expressa de modo condensado na evolução das forças produtivas) da continuidade da evolução da humanidade (13:243-5; 14:160-5; tratando da linguagem 14:166,181).

3) Portanto, daqui decorre a possibilidade de a consciência individual elevar-se ao conhecimento das necessidades e possibilidades genéricas, ao seu para-si<sup>12</sup>. Apenas não havendo qualquer identidade sujeito-objeto ou conhecimento-realidade (13:44, 14:47, 88), é possível a evolução da humanidade ao seu para-si. Distinto do que afirmado em *História e Consciência de Classe*, em que lemos que toda crítica ao “método dialético” “consiste justamente na separação entre método e realidade, entre pensamento e ser” (Lukács, 2003, p. 8), no Lukács maduro é justamente esta separação que fundamenta a possibilidade de todo conhecimento. Portanto, também do método revolucionário.

Dizíamos que, com a entrada do trabalho como categoria fundante na concepção de mundo de Lukács, as categorias mais importantes de *HCC* foram profundamente reconcebidas. Assim, e sendo uma vez mais extremamente sucinto: no Lukács da maturidade, todo ato humano é uma exteriorização e uma objetivação, mas nem toda objetivação-exteriorização é uma alienação (14:354, 358-63, 369-71, 417-9, 464, 713-4). A alienação é uma desumanidade socialmente posta e, ainda que toda alienação tenha de ser objetiva e possua reflexos mais ou menos profundos na exteriorização, repetimos, nem toda exteriorização/objetivação é uma alienação. Como diz Lukács, “objetivação e exteriorização são já formas elementares da vida social, sem as quais nem trabalho nem linguagem seriam possíveis” (14:449). Do mesmo modo, nem toda objetivação é uma coisificação, ainda que toda coisificação tenha de, necessariamente, ser objetivada. No

---

<sup>12</sup> Sobre as repercussões para o complexo da ética, cf. Lessa, 2016a, 2017, 2021.



comunismo, nem a objetivação/exteriorização nem a coisificação desapareceriam da reprodução social (14:578-84, 587-9, 598-600, 605, 638-9). Apenas seriam superadas aquelas alienações e coisificações fundadas pela propriedade privada.

A distância entre os universos categoriais de *História e consciência de classe* e da *Ontologia* não poderia ser maior.

### *O “método das duas vias”*

Assentados os fundamentos mais gerais, podemos evoluir com alguma celeridade ao cerne do nosso objeto.

Em primeiro lugar, demonstrada não apenas a possibilidade, mas a insuperável necessidade para a reprodução social do conhecimento do ser-precisamente-assim existente (em suma, superadas tanto a “incognoscibilidade da coisa-em-si” kantiana quanto a identidade sujeito-objeto de Hegel); demonstrado que tal conhecimento é uma aproximação da consciência ao real que abarca todas as suas dimensões (essenciais e fenomênicas, singulares, particulares e universais, teleológicas e causais, casuais e causais etc.), a questão do método apenas pode se colocar entre uma subjetividade e uma objetividade articuladas. Por ser uma articulação – apenas há articulações entre coisas distintas, lembremos –, ela reproduz a distância entre o reflexo na consciência e o mundo objetivo. A legitimidade do método, por isso, deve apoiar-se no maior ou menor sucesso em conduzir as investigações a um conhecimento mais aproximado, a um reflexo na consciência mais aproximado, do objeto em exame – jamais a uma “identidade” sujeito-objeto ou pensamento-ser.

Isto se articula, em segundo lugar, ao fato de que toda finalidade (*Ziel*) é sempre particular. Os atos humanos são sempre voltados a transformar uma situação concreta, plena de mediações e historicamente determinada (14:233). Correspondentemente, o processo gnosiológico tem de elevar o conhecimento singular adquirido em toda objetivação concreta, necessariamente única e jamais repetível, a uma universalidade tal que possa vir a ser útil nas situações futuras, por mais distintas que sejam. O conhecimento das distintas propriedades das diferentes pedras se generaliza em geologia, etc. Este processo de generalização do conhecimento adquirido em cada objetivação a um conhecimento universal tem de, necessariamente, conduzir a uma concepção de mundo

que generalize ao mais elevado patamar as conquistas gnosiológicas das objetivações<sup>13</sup>. A validade de um método também se fundamenta, no último Lukács, no seu maior ou menor sucesso em possibilitar com maior acerto as tentativas de generalização.

Novamente: por tudo isso, não pode haver identidade entre método e realidade (pois, desde logo, conhecimentos científica e filosoficamente acertados podem ser resultados de metodologias de todo equivocadas – pensemos no desenvolvimento das ciências nestes dias de decadência ideológica da burguesia<sup>14</sup>) e, muito menos, uma identidade entre “pensamento e ser”. Onde, então, se encontraria o fundamento do método?

O “caminho das duas vias”, de Marx, é frequentemente retomado por Lukács (por exemplo: 13:555, 579-80, 596-8; 14:7-8) ao tratar desta questão (repetimos, em relação aos complexos da filosofia e da ciência). Lembremos seus momentos decisivos:

1) O ser-precisamente-assim existente – a matéria como um todo – é uma totalidade composta pela síntese de suas partes constituintes em tendências históricas universais. Isto é válido, claro está, para a totalidade da matéria, não apenas para o ser social.

2) Todo desconhecido, que emerge no processo gnosiológico, é parte da universalidade do ser – ainda que, como desconhecido, dele nada possa ser afirmado com certeza a não ser que, naquilo que já conhecemos, ele compõe uma singularidade única, distinta de todo o resto. Enquanto tal singularidade, no dizer de Chasin, ele é “indizível” (Chasin, 2013, p. 143) e, portanto, impensável – e apenas como um desconhecido, pode ser incorporado à práxis.

3) Este contato inicial da consciência com uma porção desconhecida da objetividade impõe que se inicie a pesquisa pela forma mais rebaixada e inicial<sup>15</sup> de todo processo gnosiológico: por meio da intuição, buscam-se por determinações do objeto desconhecido, análogas ao já conhecido. É ele inorgânico, uma forma de vida ou um ente social? Reage ele à energia elétrica, à luz etc.? Exibe alguma interação com o entorno? Por onde se iniciar a investigação, neste momento em que não se possui nenhum conhecimento do objeto, exceto ser ele totalmente desconhecido, depende em muito da intuição do sujeito.

---

<sup>13</sup> “Quem duvida que a generalidade é uma categoria do ser antes que pudesse ocupar sua posição dominante no pensamento, que em especial a generalização representa uma força motriz da vida humana, deveria estudar – o interesse dirigido aos seres humanos – a história das revoluções.” (14:454). Cf. tb. 13:225-6; 14:54-5, 341, 350-1, 377-8.

<sup>14</sup> Cf. de Lukács *Marx y el problema de la decadencia ideologica* (1981); tb. Gianna, 2022.

<sup>15</sup> “É em geral conhecido que a primeira categoria do ordenar e dominar intelectualmente a realidade objetiva é a analogia.” (14:575)

4) Esse processo de “análise” do desconhecido, a descoberta de algumas de suas características (não reage à luz, não emite gases, possui uma densidade determinada, não altera a coloração, reage ou não ao magnetismo, e assim sucessivamente), nos conduz aos “elementos simples”. Estes compõem as “abstrações razoáveis”. “Abstrações” porque consideram apenas um dos elementos da totalidade e abstraem o restante das determinações. “Razoáveis” porque correspondem a determinações da porção da realidade investigada. Estes “elementos simples” já nos indicam, ainda que vagamente, qual direção seguir na investigação. Faz com que o desconhecido ainda seja, em sua totalidade, desconhecido. Mas vários de seus “elementos simples” já foram descobertos, e o desconhecido já não é absolutamente desconhecido, como nos primeiros momentos.

5) A “análise” avança até ao ponto em que a subjetividade é capaz de articular todos os “elementos simples” numa totalidade: o desconhecido é desvelado como um pedaço de metal nunca antes encontrado. Dá-se um nome ao metal, e este objeto torna-se “dizível” e, então, pensável. Pode ser incorporado à consciência que o gênero humano possui da totalidade do existente. O momento da “análise” foi superado pelo processo de “síntese”: agora, não apenas os “elementos simples” são investigados, não apenas novos “elementos simples” são buscados, mas todas as investigações relacionam-se com a totalidade do objeto.

6) A síntese opera o “caminho de volta” à objetividade – ou avança em direção à objetividade, como se preferir – ao elaborar um reflexo na consciência cada vez mais aproximado da totalidade e das partes do objeto.

7) O absolutamente desconhecido, de “singular indizível” e abstrato (carente de determinações), converte-se numa totalidade conhecida, concreta (plena de determinações) que, enquanto tal, pode ser incorporada à práxis. Seu reflexo na consciência é a mediação pela qual o objeto pode ser relacionado às necessidades e possibilidades humano-genéricas e, desta maneira, fazer parte do desenvolvimento das capacidades humanas, das forças produtivas – com todas as mediações presentes caso a caso.

8) A partir deste ponto, a mediação sujeito-objeto pela práxis prossegue sob a forma de uma infundável aproximação ao objeto. Aproximação que é ontologicamente incompatível com qualquer identidade sujeito-objeto ou pensamento-ser, tal como postulado em *HCC* (14:87-8).

9) É conhecida a crítica de Marx e de Engels a Hegel nesta passagem: o fato de a universalidade ser ponto de chegada da aproximação da consciência ao objeto investigado

não significa que seja a universalidade um produto da subjetividade. “Uma pera é uma pera...” etc., tal como em “O mistério da construção especulativa”, em *A sagrada família*.

Aqui o fundamento ontológico do método: o “caminho de ida e de volta” se impõe como necessário para reproduzir na consciência, sob a forma de reflexo filosófico e científico, as determinações ontológicas do ser-precisamente-assim existente pelo fato de a historicidade ser uma determinação ontológica universal, de a totalidade da matéria consubstanciar uma complexa unitariedade última e de o ser social apenas poder reproduzir-se pela mediação de atos singulares teleologicamente postos. A necessidade da “ida e da volta” se impõe tendo ou não os seres humanos dela plena consciência. Lukács cita Marx com frequência: os humanos fazem coisas, por vezes, que nem sabem que estão fazendo!

Tal método nem é uma decisão individual, nem repousa em nenhuma “convicção”: é uma imposição da totalidade do existente sobre a consciência humana, no sentido de que o “ser determina a consciência” (13:272-5; 14:348). Não há outra forma de conquistarmos gnosiologicamente o desconhecido em um reflexo filosófico ou científico (pois o reflexo estético é disto distinto, lembremos) senão por estas “duas vias”. Temos de sempre partir do já conhecido para desvendar o desconhecido, e a analogia que primeiro (14:575) permite sua “análise” em seus “elementos simples” conduz, mais à frente, à “síntese” de tais elementos numa totalidade. Como a totalidade possui determinações que não estão necessariamente presentes em suas partes constituintes, a síntese pela consciência desta totalidade permite ao sujeito o acesso à universalidade do até há pouco desconhecido. Isto do ponto de vista da subjetividade.

Do ponto de vista da objetividade, este caminho das duas vias se impõe à consciência porque todo existente é um “compósito de muitas determinações” (*Zusammenfassung vieler Bestimmungen*), uma síntese em totalidade de suas partes e, ao mesmo tempo, é partícipe da universalidade da matéria, da universalidade do ser. Não importa aqui quais, quão amplas e variadas mediações articulem o objeto investigado com a totalidade do ser: sua conexão objetiva com a universalidade do existente possibilita que, na “via de volta”, a subjetividade seja capaz de descobrir e integrar no seu reflexo na consciência estas conexões do singular com a totalidade, do fenomênico com a essência, e assim sucessivamente.

Para o Lukács da *Ontologia*, ao comentar o “caminho das duas vias”, é evidente que o método nem é o critério de verdade, nem a validade do método decorre da identidade de

“método e realidade” ou de “pensamento e ser”. Pode-se sinceramente e de modo dedicado, propor-se seguir o “caminho das duas vias”, por exemplo, e a investigação terminar em falsos resultados. Ou investigações metodologicamente inconsistentes, incoerentes, alcançarem resultados verdadeiros. Há todo um vasto campo de possibilidades intermediárias.

Nas palavras de Lukács:

É suficiente recordar sobre isso o poder operante, através de milênios, de representações (*Vorstellung*) mágicas sobre o que é o ser. Se estas, com o desenvolvimento da práxis e do autêntico conhecimento da realidade que dela emerge, foram agora gradualmente substituídas, não se pode igualmente desprezar a dialética passagem de verdade e falsidade no conhecimento dos objetos, circunstâncias, meios etc. da práxis. Já enfatizamos que o ser humano não é nunca capaz de agir em todos os momentos de sua práxis com pleno conhecimento. No entanto, com isso a fronteira entre verdadeiro e falso é uma rica fronteira histórico-social que flui sob condições. *I.e.*, concepções que se provaram falsas para o desenvolvimento ascendente da práxis social e das ciências podem, por longos períodos da práxis, oferecer uma base aparentemente segura que, supostamente, funciona bem. Pense-se, por exemplo, na astronomia ptolomaica na Antiguidade e na Idade Média. Navegação, determinação do calendário, cálculo de eclipses solares e lunares etc. podem ser, com sua ajuda, satisfatoriamente alcançados segundo as demandas da práxis social de então. Que, com isso, também o resultado geral necessariamente decorrente deste sistema, o caráter geocêntrico do universo, desempenhou ideologicamente um grande papel na conservação da falsa imagem da realidade, na exasperada oposição contra a nova verdade é, em geral, igualmente conhecido (13:12).

*Uma passagem de Para uma ontologia...*

Para assentar o até aqui exposto mais diretamente no texto do próprio Lukács e para alicerçar a hipótese a ser avançada na conclusão deste texto, que nos seja permitido explorar uma única (de várias igualmente possíveis) passagem em que o método é investigado na *Ontologia*.

Diz Lukács:

(...) nada poderia estar mais distante de Marx que deduzir a essência e a conexão da problemática das categorias a partir de um princípio abstrato de qualquer tipo. O ponto de partida e a implementação do método são, ao contrário, notar e entender, da qualidade real dos objetos e processos existentes em sua ontologicidade, os objetos diferentes e, contudo, ontologicamente conectados, mas não primariamente em uma sequência lógica, e as necessidades histórico-sociais a que são dirigidos seus respectivos modos fenomênicos, formas etc., para dar uma base real à práxis humana (13:272).

Salientemos: “(...) para dar uma base real à práxis humana”, “o ponto de partida e a implementação do método” “são (...) notar e entender” “a qualidade real dos objetos e processos existentes em sua ontologicidade”, distingui-los em suas diferenças e conexões ontológicas (“não primariamente em uma sequência lógica”) e referir “seus respectivos modos fenomênicos, formas etc.” às “necessidades histórico-sociais”. Completamente o oposto, portanto, de “deduzir a essência e a conexão da problemática das categorias a partir de um princípio abstrato de qualquer tipo”, ou entender as conexões ontológicas “primariamente em uma sequência lógica”.

Os “abstratos princípios classificatórios” típicos da “gnosilogia” e da “lógica” (“como concreto-abstrato, simples-complicado, ponto de partida-conclusão, etc.”) têm um papel a cumprir se e quando “evidenciem as reais (históricas) determinações da própria coisa e não permaneçam meramente determinações do pensamento a inserir os fenômenos, na maior parte das vezes, em sistemas de pensamento fixados de antemão” (13:272).

Lukács cita, então, a conhecida passagem de Marx:

O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, portanto unidade do diverso. Por isso, no pensamento ele aparece como processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida, e por isso, também, ponto de partida da intuição e da representação.

Assinala Lukács, comentando esta citação:

1) Marx apreende o “mundo que nos é dado (seja natureza ou sociedade) de antemão como síntese real de processos, e não como uma ‘imediatez’, cujas determinações apenas se constroem no pensamento”.

2) Objetividade e ser são sinônimos:

A objetividade não é, conseqüentemente, nenhuma determinação (ou nenhum complexo de determinações) que, de algum modo, seja ontologicamente, seja através da consciência cognoscente, seja acrescida ao ser – formando-o –, mas tem de ser reconhecida no sentido de todo rigoroso: todo ser, enquanto ser, é objetivo. Que, portanto, no pensamento o concreto pareça um processo de síntese é uma aparência da qual, como Marx mostra nas observações imediatamente seguintes, p. ex.: até mesmo Hegel caiu vítima. O concreto, portanto, é ontológico e, precisamente por isso, para a consideração ontológica, não é o resultado, mas o ponto de partida (13:272-3).

Deste “ponto de partida”, segue-se sua “decomposição” “em determinações singulares abstrativas” (as “abstrações razoáveis” acima referidas) que são “uma ação preparatória do conhecimento, não o próprio conhecimento correto” (13:273), já que sem a “determinabilidade concreta, essas abstrações são em si vazias, insignificantes” (13:273). A “determinabilidade concreta” é alcançada na “viagem de retorno”, ao se alcançar “a totalidade originária e imediatamente discernida, ‘mas desta vez não como uma representação caótica de um todo, e sim como uma totalidade rica de muitas determinações e relações’” (13:273). Portanto, sem meias-palavras, pode Lukács concluir que “O método do conhecimento é, portanto, determinado pela qualidade objetiva (ontológica, categorial) do seu objeto” (13:273).

As linhas imediatamente seguintes são importantes para dissolver qualquer aparência de que teríamos aqui a identidade “entre método e realidade, entre pensamento e ser”, de *HCC*. O fato de o método “ser determinado pela qualidade objetiva (ontológica, categorial) do seu objeto” não significa que o percurso metodológico possa ser “um modelo ou uma simples imitação do ser processual do objetivamente concreto”.

O conhecimento científico, e também o filosófico, deve partir da objetividade concreta do existente a cada momento tornado objeto e conduzir ao esclarecimento de suas qualidades ontológicas. Até por isso esse processo não pode ser idêntico ao ser, cujos processos jamais simplesmente imita (13:273).

Os processos de conhecimento “jamais simplesmente” imitam os processos ontológicos. Desta “independência do caminho do conhecimento” não se segue que o método possua “um valor cognitivo baseado em si mesmo”, “muito menos que possa servir como ‘modelo’ para a qualidade do próprio ser” (13:273). Muito “ao contrário”,

apenas o grau de aproximação à qualidade ontológica de cada objetividade então a examinar-se pode fornecer o critério da correção ou da falsidade de um modo de conhecimento.

Ainda:

Essa prioridade incondicionada do ser em sua respectiva objetividade concreta também determina, na forma mais generalizada, seu modo de conhecimento, portanto, como categoria (13:273-4).

É esta referência à objetividade concreta do objeto que determina a “razoabilidade” de uma “abstração razoável”, “na medida em que ‘ênfatiza, fixa, o comum’, portanto, é dirigida a um princípio ontológico dominante no ser processual (...)” (13:274).

Na *Ontologia* há várias passagens em que Lukács se estende sobre a revolução marxiana no tratamento da determinação de reflexão essência-fenômeno. Argumenta com solidez que, ao converter a essência numa determinação histórica do ser, dota esta essência pela primeira vez de uma historicidade que se distingue da esfera fenomênica por concentrar a continuidade do processo do qual é essência (13:38, 45, 274, 311, 318-9, 681-2; 14:329, 330-3, 331-2; Lessa, 1999; 2001) ,Agora, o que importa, é a observação de Lukács, nesta passagem por nós escolhida, que remete diretamente a essas considerações acerca da essência:

Esse reconhecimento de uma generalidade ontológica, *i.e.*, de um persistir continuado de importantes momentos nos processos irreversíveis de transformações (...) vai para além da dinâmica abstrata de um “tudo flui”, no sentido de uma abstrata dinâmica heraclitiana (...).(13:274)

Com isso, nos processos ontológicos, temos “um atuar conjunto desigual e pleno de contradição”— lembremos que Marx, nesta passagem, trata da produção. Enquanto “algumas determinações pertencem a todas as épocas, outras são comuns apenas a algumas”, e, assim, na “abstração razoável”, “as determinações que valem para a



produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial”.

A passagem da *Ontologia* que analisamos termina com a citação de Marx:

Algumas determinações pertencem a todas as épocas, outras são comuns apenas a algumas. Algumas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse geral e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento (13:274).

### *O Prefácio (Vorwort) de 1967*

Por mais rápido e superficial que tenha sido este sobrevoo sobre o método em *O que é o marxismo ortodoxo?* e na *Ontologia*, espero ser possível, com alguma propriedade, postular que há, entre os dois textos, uma diferença fundamental, uma distinção gigantesca. Uma distinção que o Lukács da *Ontologia* não hesitaria em classificar como a oposição entre o método gnosiológico e o método ontológico. A acreditarmos no próprio Lukács de 1967, o que separa essencialmente os dois textos é a presença do trabalho enquanto categoria fundante do ser humano. A recuperação por Lukács desta descoberta fundamental de Marx lhe possibilitou arguir que, pela objetivação/exteriorização, temos a fundação da relação sujeito-objeto e, ao mesmo tempo, da insuperável distância entre ambos. Desse modo, dá-se o oposto de *HCC*: nem o conhecimento requer a identidade “sujeito-objeto”, nem o método pode basear-se na identidade “pensamento-ser” (Lukács, 2003, p. 8).

A ortodoxia, portanto, não mais pode ser “referida antes e exclusivamente ao método”. Ela se refere, agora, à necessária coerência entre os fundamentos da concepção de mundo de Marx – necessidade que brota da unitariedade última do ser. Uma objetividade por último unitária (ainda que composta por diferentes esferas ontológicas, ainda que mediada por tendências universais que não raramente se particularizam de modo contraditório, por vezes mesmo antagônico) requer que seu reflexo na consciência não seja eclético, com fundamentos díspares e contraditórios (Lessa, 2011, p. 11). Isto também possibilita, na *Ontologia*, a nítida distinção entre ortodoxia e dogmatismo. A primeira se refere à coerência de princípios teóricos, o segundo, à dedução idealista e *a priori* da realidade a

partir de dogmas. As sucessivas e variadas críticas de Lukács ao “marxismo vulgar”, ao mecanicismo (não confundir, na *Ontologia*, com o “mecanismo” de Hegel), lançam luz sobre esta distinção entre dogmatismo e ortodoxia. Depois do que expusemos das observações de Lukács acerca do idealismo e das suas deduções lógicas e/ou apriorísticas do real, não é preciso que nos alonguemos. Novamente, entre *HCC* e a *Ontologia* há mais do que um oceano a separá-las.

Contudo, no *Prefácio de 1967*, Lukács afirma com todas as letras:

As observações introdutórias ao primeiro ensaio [de *HCC* – SL] já oferecem uma definição da ortodoxia no marxismo que, segundo minhas convicções atuais, é não apenas objetivamente correta, como poderia ter ainda hoje, às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável. Penso nas seguintes observações: “Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexatidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista ‘ortodoxo’ sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todo o conjunto das teses singulares de Marx, sem, no entanto, ter de, por um único minuto, renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Na questão do marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método. Ela [a ortodoxia] implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou ‘aperfeiçoá-lo’ conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso”. (Lukács, 2003, pp. 29-30).

O exame dos dois textos, o de 1923, reafirmado em 1967, e o da *Ontologia*, nega frontal e cabalmente esta concordância postulada por Lukács entre a relação ortodoxia-método e a relação sujeito-objeto nos dois escritos. Em 1967, Lukács estava em meio da redação da *Ontologia*... Mesmo levando-se em consideração este fato, ainda assim o fundamental da concepção de método e de ortodoxia da *Ontologia* já havia passado por sua pena, havia sido datilografado e, ao menos em parte, revisto por nosso filósofo. E,

contudo, há uma visível contradição entre esta passagem do *Prefácio de 1967* e os seus últimos escritos.

Como explicar esta discrepância?

Há algumas décadas nos deparamos com este problema. Há sempre a possibilidade de novas investigações destas obras trazerem à luz aspectos e relações que possam ter passados despercebidos em nossos estudos. Essa foi a hipótese que adotamos como a mais provável, por muitos anos. Hoje, contudo, após as investigações já realizadas por vários estudiosos, parece-nos menos improvável que exista, de fato, uma radical distinção entre a posição de Lukács no *Prefácio de 1967* e suas concepções expostas na *Ontologia*. Como explicar que concepções tão distintas, em uma questão tão decisiva, possam coexistir para Lukács como idênticas, naqueles anos?

Não temos uma solução digna do nome a esta questão. A hipótese que hoje nos parece mais provável é a de que a *Ontologia* representaria não apenas um amadurecimento e desenvolvimento das concepções filosóficas, da concepção de mundo, de Lukács, como também seria uma plataforma de transição a uma abordagem mais consistente e mais bem elaborada das categorias ontológicas fundamentais (como essência e fenômeno, substância e continuidade, universal e singular, determinação e momento predominante, acaso e necessidade, objetivação, exteriorização, alienação etc.). Sendo este o caso, esta passagem sobre a ortodoxia e o método do *Prefácio de 1967* conteria ainda resquícios do Lukács que estava sendo por ele superado e, contudo, por uma superação em andamento que ainda não amadurecera completamente na consciência do nosso filósofo. Não é preciso dizer o quanto esta hipótese é débil e problemática. Contudo, talvez algumas outras contradições no texto da *Ontologia*, quase sempre relacionadas à defesa da URSS como socialista (Lessa, 2021), possam também evidenciar o quanto a *Ontologia* talvez – devemos salientar: talvez – componha um empreendimento que estivesse conduzindo Lukács à reelaboração e ao desenvolvimento de várias das mais importantes categorias de sua concepção de mundo. Uma análise acurada e precisa entre as categorias, por exemplo, de objetivação e exteriorização na *Estética* e na *Ontologia* talvez possa, ainda, demarcar eventuais distâncias entre o tratamento destes complexos ontológicos nas duas obras e, deste modo, sinalizar a evolução de Lukács nos anos de 1960. Não há, contudo, como se fugir do fato de que a hipótese aqui avançada é débil e necessita de maior fundamentação. Careço, contudo, de qualquer outro indício para oferecer, exceto a narração por Nicolas Tertulian de uma sua conversa com Lukács pouco antes do falecimento do último.

Nas palavras de Tertulian:

Lukács estava convencido, no final da sua vida, que tinha dado à Ontologia a expressão essencial e definitiva do seu pensamento (mesmo que, como nos lembramos, ele não estivesse inteiramente satisfeito com o seu manuscrito: “A Ontologia é uma ciência filosófica ainda demasiado jovem. Não fui capaz de expressar as minhas ideias nele como o fiz na Estética...”, disse ele numa das nossas últimas reuniões, em março de 1971). Ele costumava dizer que é prerrogativa de alguns gênios filosóficos, como Aristóteles ou Marx, clarificar a essência do seu pensamento inovador muito cedo, aos vinte anos; para outros, para os idiotas comuns, pode acontecer, como ele dizia, não sem ironia, que só aos oitenta anos é que eles conseguem clarificar o núcleo da sua filosofia. De fato, o itinerário intelectual de Lukács sofreu muitas transformações e conversões espetaculares – do neokantismo e da *Lebensphilosophie* dos seus primeiros escritos (para além de Georg Simmel e Max Weber, contou com Emil Lask, o menos ortodoxo dos neokantianos dos *Südwestdeutsche Schule*, que também influenciou grandemente Heidegger, entre os seus professores e amigos), passando pelo marxismo fortemente hegelianizado de *História e da Consciência de Classe*, até ao marxismo rigoroso do período maduro (um período que começou no início dos anos 30) – pode-se perguntar a si próprio sob qual ângulo se deve colocar a sua *Ontologia Social*, a fim de se discernir o epílogo de um tão laborioso devir. (Tertulian, 1986).

Se – salientamos o carácter condicional deste “se” –, de fato, a síntese do pensamento filosófico de Lukács ocorreu ao final de sua vida na redação da *Ontologia*; se, de fato, as categorias ontológicas fundamentais (substância, essência/fenômeno, continuidade/ruptura, forma/conteúdo, historicidade etc.) e as categorias ontológicas decisivas do ser social (trabalho, reprodução, ideologia e alienação) receberam na *Ontologia* um tratamento mais bem fundamentado que em suas obras anteriores; se as pesquisas vindouras confirmarem esta possibilidade, é provável que esta distância na concepção de método entre o *Prefácio de 1967* e a *Ontologia* possa ser explicada pela sua evolução na década de 1960. Isto, contudo, apenas as investigações futuras poderão (ou não) respaldar.

## Bibliografia

- Alves Neves, W., Rangel Junior, M. J.; Murrieta, R. S. (orgs.) (2015). *Assim caminhou a humanidade*. Ed. Palas Atenas, São Paulo.
- Andrade, M. (2014) “Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social”. Anuário Lukács 2014, Instituto Lukács, Maceió.
- Bottomore, T. ( ) “Class structure and social consciousness” in Mészáros, I. (1971) *Aspects of History and Class Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Chasin, J. (2013) “Lukács: vivência e reflexão da particularidade.” In Anuário Lukács 2013, Instituto Lukács, Maceió.
- Gianna, S. (2022) *Decadência ideológica do pensamento burguês*. Ed. Lutas Anticapital, Marília, Brasil.
- Henriques, L. S. (1978) “Notas sobre a relação entre ciência e ontologia”. Temas 4, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- Lessa, S. (1994) “Reprodução e Ontologia em Lukács”, Rev. Trans/forma/ação, Unesp, nº 17.
- Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió.
- Lessa, S. (1996) “Lukács: ontologia e historicidade”. Revista Transformação, v. 19, Unesp, São Paulo.
- Lessa, S. (1999) “Notas sobre a historicidade da essência em Lukács”. Revista Novos Rumos, v. 30, São Paulo.
- Lessa, S. (2000) “Lukács: por que uma ontologia no século XX”. In *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Org. por Boito, A., Toledo, C. N., Ranieri, J.; Trópia, P. V. Ed. Xamã, São Paulo.
- Lessa, S. (2001) “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. Revista Outubro (São Paulo), v. 5.
- Lessa, S. (2005) “História e ontologia: a questão do trabalho”. Crítica Marxista, n. 20, editora Revan, R. de Janeiro.
- Lessa, S. (2006) “Trabalho, sociabilidade e individuação”. Revista Trabalho, Educação e Saúde. V. 4. Ed. Fiocruz.
- Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2. ed., Ed. Cortez, São Paulo.

- Lessa, S. (2015) “Alienação e estranhamento”. Posfácio in Marx, K. *Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. (Trad. José Paulo Netto e Maria Antônia Paccheco) Expressão Popular, São Paulo.
- Lessa, S. (2016) *Lukács, ética e política*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2016a) *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2017) “Apresentação” in Lukács, G. *Notas para uma ética*. Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2018). “A tradução brasileira do volume I de Para uma ontologia do ser social, de Lukács”. *Rev. Crítica Marxista*, n. 47, Campinas, Brasil.
- Lessa, S. (2019). “A arte na Ontologia de Lukács”, *Kallaikia, Revista de Estudos Galegos*, número 6.
- Lessa, S. (2021) “Há valores universais?” in *Existem Valores Universais?* Coleção de Ciências Sociais, Escolar Editora, Lisboa, Portugal.
- Lessa, S. (2021). “Lukács e a URSS”. *Anuário Lukács*, (V. 8, n. 1, nov. 2021). Edição digital, ISSN 2764-4332.
- Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. Siglo XXI Ed., México .
- Lukács, G. (2003) *História e Consciência de Classe*. Ed. Martins Fontes, São Paulo.
- Lukács, G. (2004) *Ontología del ser social: el trabajo*. Trad. Miguel Vedda. Ed. Herramineta, Buenos Aires.
- Lukács, G. (2007) *Marx, ontologia del ser social*. Edição de Manuel Ballester. Ediciones Akal, Madrid, Espanha
- Lukács, G. (2010) *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Supervisão Editorial E. Vaisman. Boitempo, São Paulo, São Paulo.
- Lukács, G. (2012) *Ontologie de l'être social*. Trad. J-P. Morbois. Ed. Delga, Paris.
- Lukács, G. (2012) *Para uma ontologia do ser social*. Com traduções, em diferentes capítulos, de C. N. Coutinho, M. Duayer, N. Schneider e V. Fortes. Boitempo, São Paulo.
- Lukács, G. (2013) *Ontologia del ser social: la alienación*. Trad. F. Chicote. Ed. Herramienta, Buenos Aires.
- Lukács, G. (2018) *Prolegômenos a uma ontologia do ser social e Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a) *Para a ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió.
- Tertulian, N. (1986) *La rinascita dell'ontologia*. Ed. Riuniti, Roma.