As obras do Coletivo Cultural Veredas, podem ser adquiridas pelo preço de custo, acrescido do frete em nosso site. Não aceite comprar as nossas publicações com aqueles que querem obter lucro.

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-92836-00-9

MUNDO DOS HOMENS

SÉRGIO LESSA

SÉRGIO LESSA

MUNDO DOS HOMENS

COLETIVO · VEREDAS

É um verdadeiro prazer para um estudioso europeu se deparar com um livro como este de Sergio Lessa. Na Europa, após 1989, os estudos que se referem ao socialismo estão sob uma forte contração. É necessário voltar-se à América Latina, notadamente ao Brasil, para encontrar ainda intacto, talvez fortalecido, o zelo dos estudos e pesquisas de há um tempo, zelo do qual o livro de Lessa está entre os exemplos mais felizes. Bom conhecedor e divulgador da última grande obra teórica de Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, Lessa tem a capacidade e a inteligência de ligar o estudo da teoria às suas repercussões sobre a prática, sobre os problemas da vida dos homens, sobre a sociedade em geral. A *Ontologia* de Lukács aponta no trabalho o modelo de toda prática social; Lessa tira disto inspiração para argumentar com perícia acerca de todo o complexo problemático (valoração, alienação, liberdade, etc.) que socialmente procede deste modelo. Deste modo seu livro vai ao encontro a variados interesses: não apenas aos interesses do público universitário e dos especialistas, mas também daqueles que buscam no livro, que o fornece de modo muito especial, sugestões relativas à perspectiva de transformação da vida da sociedade.

21 de fevereiro de 2000
Guido Oldrini

SERGIO LESSA

MUNDO DOS HOMENS

Trabalho na Ontologia de Lukács

COLETIVO · VEREDAS

Diagramação: Ana Nascimento e Zilas Nogueira
Revisão: Débora Accioly
Capa: Ana Nascimento e Ranny Belo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Bibliotecário Responsável: Leonardo de O. Cavalcante CRB15/662

Lessa, Sergio
L638m Mundo dos homens: trabalho na ontologia de Lukács / Sergio Lessa. – 3. ed. – Maceió : Coletivo Veredas, 2016.
309 p.; 21 cm
Bibliografia : p. 301-309
ISBN 978-85-92836-00-9
1. Ontologia-Lukács. 2. Trabalho. 3. Teleologia. 4. Habermas, Jürgen. 5.Lukács, Georg. I. Título.

CDU: 331

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

3º Edição 2016
Coletivo Veredas
www.coletivoveredas.com

SERGIO LESSA

MUNDO DOS HOMENS

Trabalho na Ontologia de Lukács

3º Edição
Coletivo Veredas
Maceió 2016

Para minha mãe,
que me apresentou à Liberdade
Ao André e Ana

Sumário

Prefácio à 3ª Edição.....9

Introdução 13

Capítulo I - Centralidade do trabalho: qual centralidade, qual trabalho?..... 29

1. Centralidade do trabalho: qual trabalho?..... 29
2. Centralidade do trabalho: qual centralidade? 37
3. Algumas questões metodológicas 40
4. Por que tamanha confusão?..... 44

Capítulo II - A ontologia de Lukács 51

1. a historicidade do ser..... 52
2. A historicidade da essência 56

Capítulo III - Teleologia, causalidade e objetivação..... 71

1.Objetivação..... 78
2. Estrutura interna do pôr teleológico 90

Capítulo IV - Teleologia, causalidade e conhecimento 99

1. A categoria da alternativa 108
2. O não-ser do reflexo.....118

Capítulo V - Trabalho, valoração e exteriorização (*Entäusserung*)..... 129

1. A posição do fim e os valores 132
2. Dever-ser e valor 136
3. O tertium datur lukácsiano 141
4. O processo de exteriorização (*Entäusserung*) 146
5. A individuação 157

Capítulo VI - Trabalho, valoração e alienação (*Entfremdung*) 163

1. Valores, processos valorativos e alienação 166

2. Trabalho e alienação 181
Capítulo VII - Trabalho e liberdade 189
1. Vida plena de sentido 190
2. A liberdade 198
4. Engels e a liberdade 204
Capítulo VIII - Lukács versus Habermas 217
1. Fala e salto ontológico 218
2. Habermas e a teoria do agir comunicativo 239
3. Lukács versus Habermas 257
Conclusão 267
Bibliografia 301

- Prefácio à 3ª Edição -

Esta é a terceira edição de meu trabalho de doutorado apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 1994. Sua primeira edição em livro, ainda com o título de *Trabalho e Ser Social*, saiu pela EDUFAL (1997). Alguns anos depois, uma nova edição, já intitulada *Mundo dos Homens*, saiu pela Ed. Boitempo: Desde a primeira publicação, o texto sofreu profundas modificações, razão pela qual o leitor deverá dar preferência à esta edição.

A primeira modificação é uma nova redação das passagens que tratam da exteriorização *(Entäusserung)*. Havia um equívoco na formulação primeira, que enfatizava de forma exagerada a ação de retorno do objeto posto sobre a subjetividade. Sem descartar esta ação de retorno, a formulação agora adotada é mais fiel ao texto lukácsiano. Este meu equívoco foi apontado por Elisabete Borgianni (1998) e os estudos posteriores acerca da alienação vieram consolidar a necessidade dessa significativa alteração na estrutura categorial por mim até então empregada.

A segunda modificação, em ordem decrescente de importância, é o acréscimo de um capítulo que discute o conteúdo dos conceitos de *centralidade* e *trabalho*. A evolução do debate sobre a centralidade do trabalho terminou por conferir uma ampla gama de significados a estes dois conceitos, tornando imprescindível um esclarecimento preliminar que faça a distinção entre o trabalho como categoria fundante do ser social e o trabalho abstrato (produtivo e improdutivo), e que também diferencie a centralidade ontológica da centralidade política ou da centralidade cotidiana. Este acréscimo não apenas tornará o restante do texto mais preciso do ponto de vista conceitual, explicitando muitos aspectos antes apenas implícitos, mas também, é nossa esperança, facilitará

a apreensão da estrutura categorial de todo o livro.

A terceira alteração foi uma redação completamente nova do capítulo dedicado à alienação. Ainda que nenhuma modificação de conteúdo tenha se mostrado necessária, a forma anterior deixava a desejar do ponto de vista da clareza na exposição.

A quarta alteração foi o cotejamento com o texto original em alemão de todas as citações da obra lukácsiana. Assim, em muitos momentos as traduções se tornaram mais precisas, por vezes também mais claras. Alguns equívocos foram corrigidos. Para facilitar o estudo e a pesquisa, todas as citações dos Prolegômenos e da Ontologia remetem às edições alemã e italiana e, no caso dos capítulos desta última dedicados a Hegel e a Marx, e, também, dos Prolegômenos, às respectivas edições brasileiras. Em relação ao Prolegômenos, contudo, optamos manter as traduções que realizamos diretamente do alemão e do italiano – o contrário exigiria uma revisão do texto mais ampla do que a que podemos fazer no momento.

Por fim, muitas passagens foram reescritas para torná-las mais claras. Pelo menos metade dos parágrafos sofreu alteração de alguma ordem. Uma parte da bibliografia publicada depois de 1994, que poderia ser absorvida sem alteração profunda na estrutura do texto, foi acrescida. A tentativa de incorporar a este livro os argumentos de István Mészáros em *Para além do capital* acerca do conteúdo e do lugar da *Ontologia* na evolução intelectual de Lukács foi frustrada pela impossibilidade de fazê-lo em um espaço aceitável. Ficará para um próximo livro, em preparação, que tratará da evolução do debate em torno da obra póstuma de Lukács no Brasil e no exterior.

Para a terceira edição, além de uma revisão que possibilitou uma redação mais clara e exata de inúmeras passagens, outras alterações devem ser realçadas. A primeira foi uma modificação de praticamente a totalidade das passagens em que tratamos da relação entre objetividade e materialidade no ser social e das relações entre trabalho e trabalho abstrato (produtivo e improdutivo). Depois dos estudos que realizamos de *O Capital* (incorporados

em larga medida em *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (Lessa, 2011) foi possível tornar nossa redação mais fiel ao texto lukácsiano através de uma nova redação que, se não alterou fundamentalmente o conteúdo, torna sua exposição mais precisa.

Uma segunda modificação foi a possibilidade, finalmente, de traduzir o binômio *Entäusserung*/*Entfremdung* por exteriorização/alienação. Os anos vão comprovando o quanto é injustificada a escolha de alienação como tradução de *Entäusserung* para expressar o caráter positivo, no sentido da autoconstrução humana, do trabalho. Alienação como positividade provoca uma confusão desnecessária e dificulta a compreensão da estrutura categorial da ontologia de Lukács; além disso, alienação como tradução de *Entäusserung* expressa mal o momento pelo qual a substância do sujeito enquanto tal participa no processo de objetivação. Hoje, considero muito melhor a opção, sugerida já em 1965 por Leandro Konder em sua obra *Marxismo e Alienação* (2010), e utilizada por Nicolas Tertulian, de traduzir *Entäusserung* por exteriorização e, *Entfremdung*, por alienação. Nos meus primeiros trabalhos, utilizei alienação/estranhamento para a tradução de *Entäusserung*/*Entfremdung*, na esteira do meu mestrado (Lessa, 1995). Na edição de 2002 deste livro, como já estava na gráfica quando me dei conta do equívoco, fui forçado a um compromisso: exteriorização para *Entäusserung* e manter estranhamento para *Entfremdung*. A possibilidade de uma nova edição nos possibilita corrigir definitivamente as versões anteriores. Nesta terceira edição, *Entfremdung* será traduzido por alienação e *Entässerung*, por exteriorização.

Por fim, uma modificação formal, de menor importância, foi a adequação das notas e referências de notas de rodapé ao formato autor-data.

Vários agradecimentos são imprescindíveis.

Aos professores Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho, Walquíria Rego e Reginaldo de Moraes, que gentilmente participaram da banca examinadora de minha tese. Da CAPES, através da bolsa de PICD, veio o apoio financeiro indispensável. Nossos agradecimentos, também, a Ricardo Antunes, sob cuja orientação

pudemos redescobrir todo o prazer de estudar e escrever. Para Maria Orlanda, Cristina Paniago e Ivo Tonet, nossa gratidão pela revisão dos manuscritos e pela discussão de inúmeras passagens. Este livro é devedor, em não poucos momentos, aos colegas do doutorado, cuja convivência, ainda que breve e fragmentada, propiciou um agradável debate, bem como ao grupo de professores e estudantes da UFAL com os quais tenho tido a oportunidade de um intercâmbio intelectual muito produtivo nos últimos anos. Nossos agradecimentos aos colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), pelo estímulo e pela concessão da licença necessária à realização desta investigação. E finalmente, de uma perspectiva propiciada por mais de um lustro desde a primeira redação, parece-me imprescindível sanar uma lacuna no "parágrafo dos agradecimentos" da versão anterior: sem o pioneiro trabalho de investigação levado à frente por um conjunto de pesquisadores europeus, as dificuldades de apreensão do texto lukácsiano seriam ainda maiores. Nosso trabalho, neste sentido, é fortemente devedor das contribuições de Constanzo Preve, Vittoria Franco, Alberto Scarponi e, acima de tudo, Nicolas Tertulian e Guido Oldrini, a quem devemos, também, a gentileza do texto da orelha desta edição.

- Introdução -

Nossa investigação da concepção lukácsiana do papel do trabalho no mundo dos homens se apoiará, de modo prioritário, ainda que não exclusivo, no capítulo "Die Arbeit" de *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* e nos *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*[1](Lukács, 1986, 1986a). São eles os textos da fase de maturidade de Lukács em que essa problemática é tratada como central.

A investigação do caráter fundante do trabalho, nos textos acima, apresenta duas dificuldades que terminaram por condicionar a forma final do texto, principalmente o número bastante grande de citações.

A primeira delas é de caráter puramente teórico. Delimitar, com a maior precisão possível, os nexos ontológicos internos à categoria do trabalho na ontologia de Lukács conduz, por si só, a uma considerável esfera de dificuldades. Já que, para Lukács, o trabalho é uma categoria social, a delimitação de suas conexões internas requer contínuas referências a mediações que articulam trabalho e totalidade social, notadamente por meio da categoria social da reprodução. Em outras palavras, segundo o filósofo húngaro, já que o trabalho apenas pode existir no interior de uma totalidade social com a qual interage ininterruptamente, constitui uma "enorme" e "necessária" "abstração" (Lukács, 1986:7-10, 117; Lukács, 1981: 11-15, 135) o seu indispensável isolamento teórico

1 Além das traduções italianas destas obras (Lukács, 1976/1981e Lukács, 1990), utilizamos as traduções brasileiras de Carlos Nelson Coutinho dos capítulos da Ontologia dedicados a Hegel e a Marx (Lukács, 1978 e 1979). Nas citações dos Prolegômenos, mantivemos a tradução das passagens feitas na década de 1990, quando do nosso doutoramento. Mas indicamos no texto a passagem correspondente na tradução brasileira (Lukács, 2010).

da totalidade social para a exploração de seus nexos internos. As dificuldades daí decorrentes ficarão evidentes para o leitor ao longo do texto. Em vários momentos da investigação, foi impossível deixar de incorporar elementos que não mais pertencem ao trabalho *stricto sensu*. Isto é, vimo-nos obrigados a tratar de aspectos da processualidade social que, em si, extrapolam o objeto a ser investigado. Todavia, sempre que o fizemos, nossa preocupação foi antes elucidar aspectos do trabalho que propriamente discutir a sociabilidade como um todo.

O segundo conjunto de dificuldades advém do caráter inacabado dos textos. Com exceção do capítulo de *Para uma ontologia do ser social* dedicado a Hegel, que recebeu sua redação definitiva e foi publicado antes do falecimento de Lukács, a redação é, em geral, problemática. Não apenas argumentações são interrompidas para ser retomadas, ou não, mais adiante, como ainda não há uma completa uniformidade dos conceitos empregados. No capítulo "O trabalho", apresenta particular dificuldade o caráter de "não-ser" do reflexo no contexto do pôr teleológico, bem como a distinção entre objetividade e materialidade. O enfrentamento de tais dificuldades requer uma cuidadosa análise do texto que leve em conta não apenas o contexto imediato em que surgiram, mas também a estrutura conceitual global da obra.

E aqui se coloca uma dificuldade adicional, que hoje só pode ser superada parcial e provisoriamente. Referimo-nos ao fato de não haver nenhum estudo global da ontologia de Lukács que dê conta de sua estrutura mais geral. Por esse motivo, as passagens menos claras requerem um exercício de interpretação que recorra ao que de mais sólido há nas investigações da estrutura categorial de *Para uma ontologia do ser social* e, ao mesmo tempo, não perca de vista o fato de se estar dando os primeiros passos em um terreno ainda insuficientemente explorado. A análise imanente do texto[2] se impõe, portanto, como uma necessidade incontornável para que a obra se torne inteligível. Com uma desvantagem não des-

2 Sobre a análise imanente, cf. Lessa, 2011, em especial o "Prefácio".

prezível quanto à forma: impõe a necessidade de muitas citações. Esperamos que eventuais inconveniências daí advindas possam ser compensadas pela maior precisão da exposição e pela maior facilidade para se verificar a fidelidade da interpretação proposta.

A *Ontologia* de Lukács tem sido objeto de um interessante debate. O caráter polêmico do *opus postumum* lukácsiano se apresenta já na avaliação das debilidades do texto. Seriam elas manifestações de debilidades teóricas mais graves ou decorrentes de uma redação inacabada? Há informações de que Lukács não teria ficado satisfeito com a assim chamada "primeira redação", a que veio a ser publicada sob o título de *Para uma ontologia do ser social*. Todavia, qual seria o conteúdo exato dessa insatisfação?[3]

István Eörsi, em "The Story of a Posthumous Work -- Lukács´ Ontology" (Eörsi, 1975), afirma que esse descontentamento se relacionava, fundamentalmente, à forma de *Para uma ontologia do ser social*:

> nos capítulos históricos [Lukács] [...] repassou sua própria concepção em confronto com a dos outros e, após, nos capítulos em que sistematizou sua própria visão ontológica, ele as repetia — com frequência se referindo aos mesmos exemplos históricos. Mais tarde, com exceção dos capítulos sobre Marx e Hegel, ele considerou equivocadas suas análises históricas.

Continua Eörsi afirmando que

> As críticas pelos amigos e alunos não o abalaram em seus pontos de vista fundamentais ou em seu método de análise, mas apenas o convenceram de que sua maneira de apresentação carecia de força. (Eörsi, 1975:107)

O segundo depoimento sobre a insatisfação de Lukács com o texto de *Para uma ontologia do ser social* pode ser encontrado na

3 As próximas páginas são fortemente devedoras ao belo texto de Nicolas Tertulian "Uma apresentação à ontologia de Lukács", 1996. Ainda que o mesmo texto tenha sido incluído como posfácio na edição brasileira dos Prolegômenos, esta tradução na Revista Crítica Marxista é mais fiel ao original ao manter a tradução de Entfremdung por alienação.

apresentação às "Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács", de F. Feher, A. Heller, G. Markus e M. Vadja (1977) . Neste texto é afirmado que

> Nos debates do inverno de 1968-69, Lukács manifestou a sua adesão a muitas de nossas objeções; a outras ele esperava responder com a reelaboração do texto originário, na versão definitiva (Feher, Heller, Markus, Vadja, 1977:5).

Ainda que reconhecendo ser difícil, após tantos anos, recordar com precisão os debates com Lukács, afirmam os autores que,

> Todavia[,] se pode tranquilamente precisar que ele [Lukács] aceitou a contradição, ressaltada nas "Annotazioni", entre as "duas ontologias", considerando justo eliminá-la, se bem que não estivesse de acordo, ou apenas parcialmente, com algumas de nossas propostas (Feher, Heller, Markus, Vadja, 1977:6).

O conteúdo da crítica dos quatro alunos acerca das "duas ontologias" é exposto nas primeiras páginas das "Annotazioni". Segundo eles, haveria em *Para uma ontologia do ser social* "duas concepções da ontologia, que se contrapõem em pontos essenciais". A primeira seria centrada na necessidade objetiva fundada no desenvolvimento da esfera econômica, que constituiria a essência do desdobramento categorial do ser social enquanto uma esfera ontológica específica. A segunda ontologia se articularia a partir do reconhecimento, por Lukács, do papel ativo e decisivo da consciência para o desenvolvimento do ser social. Para seus antigos alunos, entre o reconhecimento por Lukács da "necessidade" do desenvolvimento da esfera econômica e sua afirmação do papel ativo, por vezes decisivo, da consciência no desenvolvimento do gênero humano, se interporia uma insanável contradição. Para nossa investigação é significativa, e voltaremos a ela no momento adequado, a crítica que os ex-alunos fazem às formulações de Lukács, segundo as quais "a consciência é uma forma específica de *não-ser*, é uma *não-realidade*". Assinalam eles a impossibilidade

de um não-ser, portanto um não-existente, realizar qualquer ação efetiva, positiva, sobre o desenvolvimento do ser. Como a consciência, enquanto não-ser, poderia ser decisiva ao desenvolvimento da esfera econômica, portadora dos traços essenciais e, segundo eles, de uma rigorosa necessidade? Argumentaremos fundamentalmente que a expressão não-ser empregada por Lukács, no contexto referido, não possui o sentido de uma negação ontológica, e que, também nessa passagem, não há em *Para uma ontologia do ser social* a contradição apontada pelos ex-alunos entre duas ontologias antinômicas.

Não anteciparemos os argumentos que virão a seguir. O que nos interessa, neste momento, é que, se verdadeiro o argumento dos ex-alunos, se a ontologia lukácsiana fosse de fato portadora de duas ontologias entre si antagônicas, *Para uma ontologia do ser social* seria uma obra contraditória em seu nódulo central e, por isso, insustentável. Necessitaria de uma completa reformulação, e não apenas de uma revisão, pois sua estrutura fundamental, sua essência — a categoria da substância —, sofreria de uma insolúvel contraditoriedade e de inconsistência internas.

Recordemos que, segundo Feher, Heller, Markus e Vadja, não haveria dúvidas de que Lukács teria concordado com a justeza dessa crítica, tanto assim que, sempre segundo eles, o filósofo húngaro teria decidido, em vez de corrigir a primeira, redigir uma "segunda versão" de sua ontologia. Esta segunda versão viria a ser os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Eörsi, por sua vez, sem fazer qualquer referência a uma insatisfação de Lukács de tal ordem com seu manuscrito — relembremos —, reconhece que as críticas dos amigos e alunos não alteraram "os pontos de vista fundamentais ou o seu método de análise, mas apenas o convenceram que a maneira de apresentação carecia de força". Entre os depoimentos há, evidentemente, divergências: ou Lukács teria concordado com as críticas que apontavam a inconsistência teórica de sua obra, e não teria então qualquer sentido a afirmação de Eörsi segundo a qual as críticas não modificaram seus pontos de vista fundamentais e seu método de análise; ou então ele teria

recusado a essência da crítica das "duas ontologias", o que creditaria veracidade à afirmação de Eörsi, mas desautorizaria a afirmação de Heller, Feher, Vadja e Markus de que o filósofo húngaro teria aceito a essência de suas críticas.

Parece que ninguém questiona o fato de que aos olhos de Lukács *Para uma ontologia do ser social* conteria problemas. Todavia, seriam esses problemas de forma e apresentação, não tocando portanto suas concepções de fundo, decisivas, ou, pelo contrário, o filósofo húngaro via na obra uma grave inconsistência interna, e os *Prolegômenos* teriam sido redigidos para superá-la, como querem Heller, Feher, Markus e Vadja?

Apesar de não existir nenhuma anotação ou resumo que permitam esclarecer os argumentos de Lukács nos debates com seus alunos no inverno de 1968-69, há dois importantes indícios de que os autores das "Annotazioni" não estariam com a razão.

A primeira evidência é uma carta de Lukács a Nicolas Tertulian de 14 de janeiro de 1971, na qual afirma que o trabalho "Com a *Ontologia* prossegue muito lentamente. No outono terminei a primeira redação de um prolegômeno (cerca de 300-400 páginas). Há ainda o problema da revisão e eventual reelaboração" (Lukács, 1990:IX; Lukács, 2010:383). Nessa carta não apenas os *Prolegômenos* não são apresentados como uma reelaboração ou revisão de *Para uma ontologia do ser social*, como ainda a reelaboração desta última é considerada uma *eventualidade*, e não uma *necessidade*, como seria de esperar se Lukács houvesse de fato aceito a justeza da crítica das "duas ontologias".

A segunda evidência são os próprios *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Em *Para uma ontologia do ser social*, Lukács realiza, num primeiro momento, um balanço da situação geral do problema ontológico. É a primeira parte, normalmente referida como "histórica", de sua ontologia. No segundo momento, o mais volumoso, temos a exposição dos nexos ontológicos fundamentais do ser social enquanto esfera específica de ser, simultaneamente articulada e ontologicamente distinta da natureza. Ele se subdivide em quatro capítulos, "O trabalho", "A reprodução", "A

ideologia" e "A alienação", e é normalmente conhecido como a parte "sistemática" da obra.

Já os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* exibem um conteúdo bastante diverso. Vários dos elementos das análises históricas de *Para uma ontologia do ser social*, bem como a porção decisiva das considerações ontológicas acerca das categorias e dos nexos categoriais do mundo dos homens, são aí retomados — só que da perspectiva do delineamento de uma teoria geral das categorias sociais. Ao invés de corrigir *Para uma ontologia do ser social*, Lukács buscou nos *Prolegômenos* a sistematização dos esparsos e desorganizados elementos acerca de uma teoria geral das categorias presentes na primeira obra. Ao fazê-lo, complementou, enriqueceu, esclareceu e fundamentou aspectos decisivos de *Para uma ontologia do ser social*. Não há nos *Prolegômenos* qualquer revisão, reelaboração ou alteração significativa de *Para uma ontologia do ser social*. Pelo contrário, há a reafirmação de sua estrutura conceitual decisiva por meio do desenvolvimento de uma teoria geral das categorias do ser social.

Em outras palavras, os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* são escritos como prolegômenos a *Para uma ontologia do ser social*, não como uma revisão de seus aspectos essenciais. Não há, no texto posterior, qualquer mudança fundamental em relação à estrutura categorial do primeiro texto. O que encontramos nos *Prolegômenos* é um tratamento mais sistemático e abrangente da questão central a toda ontologia: a categoria da substância. Há uma nítida complementaridade entre as duas obras: os *Prolegômenos* se destinam a desenvolver uma teoria geral das categorias e dos nexos categoriais explorados na obra anterior. Ao fazê-lo, conferem maiores solidez e estabilidade teóricas às teses centrais de *Para uma ontologia do ser social*.

A nosso ver, o que os autores das "Annotazioni" denominam "segunda" redação está longe de ter esse caráter. Os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* não reveem *Para uma ontologia do ser social*; pelo contrário, sistematizam uma teoria geral das categorias que fundamenta, esclarece e consolida o primeiro

texto. Os *Prolegômenos* constituem uma reafirmação, por Lukács, do texto discutido com seus alunos e uma recusa do fundamental de suas críticas. Ao contrário do que sugerem Heller, Feher, Vadja e Markus, a posição de Lukács nos debates de 1968-69 vem a público, por intermédio dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, como uma reafirmação do essencial do texto anterior.

Nesse sentido, argumenta Nicolas Tertulian, a nosso ver com todo acerto, que

> considerando que os *Prolegômenos* foram escritos depois de Lukács ter conhecido as críticas formuladas por aquele grupo de filósofos, seus amigos e discípulos, poder-se-ia indagar se a decisão de escrever *post festum* uma longa introdução à obra não visava justamente responder a suas objeções. Ora, uma leitura dos *Prolegômenos* à luz das "Annotazioni" mostra com toda a evidência que Lukács não mudou em uma vírgula as suas posições de fundo, expressas ao longo de todo o texto inicial. Não obstante as afirmações dos quatro leitores, os quais nos asseguram que o filósofo havia admitido em grande parte a pertinência de suas críticas, não é possível não se dar conta de que Lukács parece nem sequer haver registrado tais objeções: ele continua a explicitar imperturbavelmente as mesmas posições filosóficas que, segundo os seus alunos, foram objeto de uma viva contestação por parte deles. [...] o conteúdo [dos *Prolegômenos*...] exibe por si um *fin de non-recevoir* ao seu discurso crítico [de seus alunos] (Tertulian, 1996).

A esta altura vale relembrar que, já nos anos imediatamente anteriores ao falecimento de Lukács, os antigos membros da Escola de Budapeste, Ágnes Heller à frente, iniciaram um movimento de afastamento de Lukács que culminou, na década de 1980, com o abandono completo e explícito da filiação à obra marxiana e, consequentemente, à de Lukács. Certamente, este processo não foi homogêneo entre todos os antigos alunos de Lukács. Entre a evolução de György Markus e a de Ágnes Heller há diferenças significativas, e não desejamos aqui velar este fato. O que nos interessa dessa evolução dos antigos membros da escola de Buda-

peste é que a publicação das "Annotazioni" constituiu o primeiro passo significativo de seu afastamento de Lukács. As notas reproduzem suas principais objeções, mas são muito escassas nelas as informações acerca da reação de Lukács. Embora afirmem que as críticas teriam sido bem recebidas, não há nenhuma exposição dos argumentos com os quais Lukács teria defendido (ou rejeitado) as teses de *Para uma ontologia do ser social*. Neste contexto, podemos compreender a razão do absoluto silêncio que os autores das "Annotazioni" mantêm acerca dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. A análise deste último evidencia sua relação de complementaridade com *Para uma ontologia do ser social*, a completa coincidência com a estrutura conceitual decisiva da obra que os precedeu — desautorizando *in limine* a hipótese de Heller, Feher, Vadja e Markus de serem os *Prolegômenos* a manifestação do profundo descontentamento de Lukács em relação à *Para uma ontologia do ser social*.

Parece-nos importante retomar a afirmação da complementaridade que se desdobra entre *Para uma ontologia do ser social* e os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* porque, no debate das últimas décadas acerca do Lukács da maturidade, este argumento tem seu peso. Principalmente na América do Norte e na Austrália[4], onde é maior a influência de Heller e Feher, não é raro encontrarmos afirmações de que o próprio Lukács teria condenado sua *Ontologia* como um esforço fracassado; e que, consequentemente, no caso do Lukács da maturidade, a questão teórica decisiva estaria na busca das razões desse seu fracasso.

O principal argumento dessa linha interpretativa é bastante curioso. Recorrendo fundamentalmente a ensaios e pequenos artigos (desconhecemos qualquer livro ou texto mais extenso), com pouquíssima ou nenhuma exploração sistemática da estrutura conceitual da ontologia lukácsiana, sustenta que a tentativa do último Lukács de delinear uma ontologia seria a consolidação e o aprofundamento, até as últimas consequências, da tendência

4 Cf., p. ex., Heller, 1983.

ao messianismo e ao teleologismo já presentes no caráter "religioso" de sua "conversão" ao marxismo. Os limites do messianismo e da concepção teleológica, presentes em *História e consciência de classe*, iriam se fortalecendo no lento mas persistente e prolongado processo de decadência por que passaria Lukács. Segundo essa crítica, momentos decisivos desse processo seriam a sua adesão ao stalinismo e, mais tarde, nos anos 60, sua tentativa de salvar o marxismo num momento em que o bloco soviético já evidenciava seu fracasso histórico irreversível. A ontologia, dessa perspectiva, nada mais seria que a culminância do caráter "religioso" da adesão de Lukács ao marxismo: ao final de sua vida, sua opção "existencial", "absoluta" (Heller, 1983:177-8) pelo comunismo o teria impulsionado ao ultrapassado caminho de elaborar uma ontologia visando fundamentar sua crença em pura metafísica, numa *philosophia perenis*. O filósofo húngaro, que nos anos 20 demonstrara enorme potencial criativo, se encontraria reduzido, ao final de sua longa vida intelectual, a elevar em categorias metafísicas os dogmas políticos que adotou como opção existencial[5]. E, ao aceitar as críticas feitas por seus alunos a *Para uma ontologia do ser social*, passando então a escrever os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, Lukács teria, de algum modo, dado respaldo a essa linha interpretativa de sua evolução intelectual.

Por razões óbvias, tal investigação acerca das razões do "fracasso" da ontologia lukácsiana se concentra no estudo do jovem Lukács, buscando exacerbar seus elementos teleológicos e messiânicos[6]. O próprio Lukács, relembremos o Prefácio de 1967 a *História e consciência de classe*, reconhece haver traços de messianismo e de uma concepção teleológica da história em sua produção dos anos 20. Contudo, transformar a adesão de Lukács ao marxismo em uma "conversão religiosa" é uma falsificação do fundamental da evolução teórica do filósofo húngaro.

Uma vez reduzida a adesão de Lukács ao marxismo a uma

5 Cf., p. ex. Heller, 1983, Maier, 1989 e Berman, 1989.

6 Exemplo desta linha de investigação do jovem Lukács é Congdon (1983).

mera "conversão religiosa", essa vertente crítica passa à condenação superficial e preconceituosa da relação de Lukács com o stalinismo. Considera que sua adesão ao marxismo teria sido incondicional, e que esta postura do filósofo húngaro nos anos 30-40 seria uma decorrência necessária de sua opção "existencial", "absoluta", "religiosa" pelo regime soviético; por fim, conclui que a elaboração de uma ontologia por Lukács nada mais seria que a condensação máxima desse seu espírito religioso — pois, sempre segundo os partidários dessa vertente crítica, a ontologia nada mais seria que a forma privilegiada do discurso filosófico de inspiração religiosa.

À primeira vista, e para os leitores que desconhecem a obra de Lukács, essa falsa argumentação parece bastante convincente. O próprio Lukács reconheceu os elementos teleológicos, idealistas e messiânicos de sua produção de juventude. Não menos verdadeiro é que a oposição sistemática de Lukács ao stalinismo, que se traduziu em uma atividade considerável de contraposição ao fluxo predominante[7], não diminui a ambiguidade de uma postura que optou por ser oposição no interior do "socialismo soviético", o qual considerava, no essencial, positivo. Heller, Feher, Tamás e outros, por meio de citações isoladas, e ainda assim raras[8], transformando essa ambiguidade em "adesão religiosa" ao stalinis-

7 A respeito das atividades de oposição ao stalinismo de Lukács, conferir o revelador artigo de Tertulian, N., "Georg Lukács e o stalinismo" (1994). Duas obras, muito possivelmente, pautarão a discussão na próxima década sobre a complexa relação de Lukács com o bloco soviético. Por um lado, *Para além do capital*, de Mézáros, que argumenta como a aposta de que na URSS estar-se-ia realizando a transição para o socialismo limitou fortemente o alcance das elaborações teóricas de Lukács. Em um sentido oposto argumenta Guido Oldrini em *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento* (2009). Hoje apenas podemos dizer que o estudo aprofundado das teses destes dois autores ainda está para ser iniciado.

8 O desprezo para com as citações chega às raias do absurdo no artigo de Gáspár Tamás, "Lukács´ *Ontology*: a metacritical letter" (Tamás, 1983) As citações são feitas da edição *húngara*, e a tradução para inglês de Feher não fornece qualquer indicação de como localizá-las, quer na edição alemã, quer na italiana. Com isso, as citações nem sequer podem ser conferidas por quem não tenha domínio do húngaro.

mo e desconsiderando a luta do filósofo húngaro contra a maré montante do marxismo vulgar, pretendem provar que *Para uma ontologia do ser social* nada mais seria que a etapa final da degenerescência do velho revolucionário. Neste exato sentido é publicada a coletânea organizada por Ágnes Heller sob o título *Lukács Reappraised*, onde esta tese é defendida com todas as letras.

Procuraremos argumentar, ao longo deste livro, que tal interpretação do significado da última obra de Lukács, não apenas da perspectiva mais restrita de sua evolução intelectual, mas também tendo em vista o debate contemporâneo, é completamente equivocada. O que encontramos no último Lukács é uma ruptura completa, radical e essencial com os traços de teleologismo e messianismo de sua juventude — e não seu aprofundamento e sua intensificação. *Para uma ontologia do ser social* e os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* efetivam essa ruptura em sua forma mais madura e acabada: o delineamento de uma *Weltanschauung* que tem por fundamento último uma concepção histórica do ser em geral e uma concepção do mundo dos homens enquanto resultado exclusivo das ações humanas. A radical historicidade do ser e a não menos radical sociabilidade do mundo dos homens se articulam para rejeitar toda e qualquer concepção teleológica, tanto as de fundo religioso como as que se apoiam em uma natureza humana a-histórica, dada *a priori*, de uma vez para sempre. Há, indiscutivelmente, uma ruptura de fundo entre o Lukács da juventude e o da maturidade, sendo por isso absolutamente improcedente as interpretações que veem no último Lukács a consolidação e o aprofundamento dos elementos mais problemáticos de suas obras de juventude.

Todavia, postular a complementaridade, a integridade e a consistência teóricas de *Para uma ontologia do ser social* e dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* diante das críticas dos quatro ex-alunos de Lukács não significa, em hipótese alguma, desconsiderar os problemas decorrentes do caráter inacabado dessas obras. Não apenas o texto com frequência se repete, como ainda considerações e raciocínios são, por vezes, interrompidos sem te-

rem se esgotado, sendo retomados ou não mais à frente. A própria exposição está longe de possuir uma sistematização adequada e de refletir o extremo rigor do pensamento lukacsiano. Mais grave ainda, certas passagens, se tomadas em seu sentido literal, entram em contradição com o conjunto da obra, gerando problemas e dificuldades.

Citemos um exemplo para dar dimensão mais precisa ao que nos referimos. No capítulo dedicado a Marx, quando discute o processo de afastamento das barreiras naturais, Lukács afirma:

> a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir as determinações naturais puras por formas ontológicas mistas [*ontologische Mischformen*], pertencentes à naturalidade e à sociabilidade (basta pensar simplesmente nos animais domésticos), explicitando-se ulteriormente – a partir desta base -- as determinações puramente sociais[9].

Como argumentaremos, um dos pilares da ontologia lukácsiana é a sua concepção do ser enquanto por último unitário. Tanto o ser em geral como o mundo dos homens seriam complexos de complexos internamente heterogêneos, porém por último unitários. Em várias oportunidades teremos ocasião de argumentar como esta unitariedade tem a forma genérica da identidade da identidade com a não-identidade e, portanto, em nada se opõe à historicidade do ser em geral e do ser social em particular. No interior dessa unitariedade última do ser em geral, e da específica unitariedade do mundo dos homens, o que distingue o ser social da natureza está em que, segundo Lukács, o mundo dos homens é portador de uma *causalidade posta*, ontologicamente distinta da *causalidade apenas dada* da natureza. Ou seja, por ser uma objetividade que só pode ser fundada por atos teleologicamente postos, o ser social se distingue ontologicamente da natureza. Entre o mundo dos homens e a natureza não há qualquer forma ontológica intermediária possível: entre eles se interpõe um salto ontológico.

9 Lukács, 1986a:565; Lukács, 1976:268; Lukács, 1979:19.

É isso que podemos apreender do conjunto tanto de *Para uma ontologia do ser social* como dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Em todas as passagens em que Lukács aborda diretamente a conexão e a concomitante diferenciação do ser social em relação à natureza, a inexistência de formas intermediárias é posta com todas as letras.

Todavia, no pequeno trecho acima citado, Lukács postula explicitamente a existência de formas *ontológicas mistas*. Claramente temos aqui um problema que nos parece decorrente das carências inerentes a um texto inacabado. Apenas um cuidadoso exame dessa passagem à luz do contexto específico em que está inserida -- e que leve em consideração outras passagens em que Lukács porventura tenha abordado a mesma questão, ou aspectos correlatos -- pode indicar caminhos para a interpretação dessa contradição. Nesse caso específico, parece-nos que resultou em uma formulação pouco clara a tentativa lukacsiana de sublinhar que, por maior que seja o desenvolvimento do ser social, a reprodução biológica da vida sempre permanecerá como base ineliminável da sua reprodução. Por ser ineliminável a reprodução biológica, teríamos a existência "de formas ontológicas mistas", que justaporiam elementos naturais e sociais. Todavia, como veremos ao longo do texto, e como já discutimos também em outra oportunidade (Lessa, 1996), Lukács argumenta à saciedade contra esse tipo de justaposição entre o social e o natural, tanto ao delinear a especificidade ontológica do ser social diante da natureza como ao postular que, entre o mundo dos homens e a totalidade do ser natural, se interpõe uma ruptura, um salto ontológico. Sendo assim, a expressão "formas ontológicas mistas", a nosso ver, deve ser desconsiderada em sua literalidade e tomada como expressão dos momentos de imprecisão do texto advindos, fundamentalmente, de seu caráter póstumo.

Este exemplo talvez possibilite ao leitor ter uma ideia de em que medida as debilidades da redação de *Para uma ontologia do ser social* tornam mais trabalhosa sua compreensão, sem que diminuam as contribuições de Lukács ao desenvolvimento do marxismo.

Tais imprecisões fazem com que, de modo mais premente que em outras obras, para a apreensão de seu nódulo significativo, de sua interioridade mais íntima, seja necessário o maior rigor analítico, a exegese mais precisa. Dessa perspectiva, a investigação exegético-sistemática de *Para uma ontologia do ser social* mal se iniciou. Em que pesem as contribuições decisivas de estudiosos como Tertulian, Preve, V. Franco, Guido Oldrini, na Europa, e José Chasin, José Paulo Netto, Celso Frederico, Ester Vaisman, Gilmaísa Costa, Norma Alcântara e Carlos Nelson Coutinho, no Brasil, são praticamente inexistentes os estudos imanentes da obra. Tanto quanto sabemos, o capítulo da alienação ainda aguarda o início de sua exploração sistemática[10]. Por isso, nossa investigação acerca da centralidade ontológica do trabalho em Lukács exibe necessariamente um grau de provisoriedade, pois, sem o domínio da ontologia lukácsiana em seu todo, como ter certeza de haver explorado suficientemente as articulações entre o trabalho e a totalidade social? Como ficar seguro de que as articulações encontradas são delineadas com a necessária precisão e com a devida intensidade? Como afastar todas as dúvidas do acerto da interpretação proposta nas passagens mais obscuras? Ciente dessas dificuldades, de modo algum pretendemos ter esgotado o tema. A continuidade das investigações acerca da ontologia de Lukács certamente revelará novos aspectos da problemática e exigirá reformulações do presente trabalho. Contudo, não há como superar tais dificuldades senão dando os passos a cada momento necessários — ainda que provisórios. Esperamos, nesse sentido, que esta investigação contribua para o acúmulo do conhecimento indispensável ao desvelamento da complexa malha conceitual que é a ontologia de Lukács.

10 Hoje, podemos acrescentar, a investigação por mais de uma década de Norma Alcântara acerca da alienação na *Ontologia* de Lukács deverá vir a público em breve.

- Capítulo I -

Centralidade do trabalho: qual centralidade, qual trabalho?

Antes de entrarmos na exploração da centralidade ontológica do trabalho tal como delineada por Lukács em sua *Ontologia*, são indispensáveis algumas observações sobre dois conjuntos de questões que têm interferido na compreensão das teses lukacsiana. O primeiro conjunto se refere à relação entre trabalho e trabalho abstrato (produtivo e improdutivo); o segundo diz respeito às eventuais relações entre a centralidade ontológica do trabalho, a centralidade cotidiana do emprego e a centralidade política da classe trabalhadora.

1. Centralidade do trabalho: qual trabalho?

Na investigação ontológica de Lukács, o conceito de trabalho comparece em uma acepção muito precisa: é a atividade humana que transforma a natureza nos bens necessários à reprodução social. Nesse preciso sentido, é a categoria fundante do mundo dos homens. É no trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho.

A existência social, todavia, é muito mais que trabalho. O próprio trabalho é uma categoria social, ou seja, apenas pode existir como partícipe de um complexo composto, no mínimo, por ele, pela fala e pela sociabilidade (o conjunto das relações sociais). A relação dos homens com a natureza requer, com absoluta necessidade, a relação entre os homens. Por isso, além dos atos de tra-

balho, a vida social contém uma enorme variedade de atividades voltadas para atender às necessidades que brotam do desenvolvimento das relações dos homens entre si. Veremos, ao longo do livro, que tais atividades sempre se articulam ao trabalho. Essa relação, contudo, em nada esmaece a distinção essencial entre os atos de trabalho e o restante da práxis social, o primeiro permanecendo, com todas as mediações necessárias, o momento fundante do ser social. Nesta acepção de "intercâmbio material" "eternamente necessário" do homem com a natureza, o trabalho é uma categoria distinta do trabalho abstrato, produtor de mais-valia. (Marx, 1983:149-50)

Todavia, na imediaticidade de nossa vida cotidiana, como as atividades que operam o intercâmbio material com a natureza podem ser também convertidas em produtoras de mais-valia, não raras vezes essas duas funções tão distintas são indevidamente confundidas. E, hoje, com a extensão das relações capitalistas até praticamente todas as formas de práxis social, com a incorporação, ao processo de valorização do capital, de atividades que anteriormente ou estavam dele excluídas ou apenas participavam de modo muito indireto, vivemos uma situação em que praticamente a totalidade dos atos de trabalho assume a forma abstrata advinda de sua subordinação ao capital. Aparentemente, o trabalho teria desaparecido, substituído pelo trabalho abstrato. Trabalho e trabalho abstrato passam, assim, equivocadamente[11] a ser tomados como sinônimos no caso da sociabilidade contemporânea.

Ou seja, para Marx e Engels há uma clara distinção entre trabalho abstrato e trabalho: o primeiro é uma atividade social assalariada, alienada pelo capital. Corresponde à submissão dos homens ao mercado capitalista, forma social que nos transforma a todos em "coisas" (reificação) e articula nossas vidas pelo fetichismo da mercadoria. O trabalho, pelo contrário, é a atividade de transformação da natureza pela qual o homem constrói, con-

11 "Isso não significa que o trabalho concreto desapareceu no capitalismo, mas sim que ele é subsumido ao trabalho abstrato, que passa a ser a forma de realização alienada do trabalho concreto" (Teixeira, 1995:70).

comitantemente, a si próprio como indivíduo e a totalidade social da qual é partícipe. É a categoria decisiva da autoconstrução humana, da elevação dos homens a níveis cada vez mais desenvolvidos de socialidade. Embora a palavra trabalho faça parte das duas categorias, isto não deve velar que há uma enorme distância a separar trabalho de trabalho abstrato.

Uma terceira causa da confusão entre trabalho e trabalho abstrato está em duas tendências que, até o momento, comparecem com força na "reestruturação produtiva" em curso. Uma é o impulso à eliminação, ou à forte diminuição, de empregos voltados para o controle dos trabalhadores na atividade produtiva direta. A outra tendência é a diminuição da distância entre as atividades de planejamento (gerência, engenharia, estoques, *marketing* etc.) e o próprio processo produtivo. As atividades de "controle" e "planejamento", que na etapa fordista tendiam a ser separadas das atividades da linha de montagem, agora parecem realizar um movimento inverso, pelo qual são aproximadas cada vez mais do próprio ato de produção. Com o *just-in-time*, há também uma diminuição da distância entre as atividades que realizam a mais-valia (a esfera da circulação das mercadorias) e aquelas que a produzem. Como, em muitos casos, se produz apenas o que já foi vendido, a esfera da circulação aparentemente passa a determinar a atividade produtiva. Contudo, essas duas tendências (absorção de atividades de controle e planejamento pelo próprio trabalhador na linha de produção e uma maior organicidade entre a esfera da realização e a da produção da mais-valia), por mais que se desenvolvam, jamais cancelarão qualquer determinação ontológica significativa de cada uma dessas categorias, antes de tudo porque não constituem uma tendência de superação do próprio capital[12]. Em que pese este fato, não raras vezes tais tendências

12 Há uma bibliografia, hoje, bastante extensa a respeito. Entre nós, de perspectivas diversas, Antunes (1995 e 1999) e Armando Boito (1999) têm insistido na permanência da produção de mais-valia nas transformações do "mundo do trabalho". Importante também é a contribuição de Gounet (1999), dos autores estrangeiros já traduzidos provavelmente o texto mais contundentemente anticapitalista, ao lado dos de Mandel e Mészáros. Instigante também é o ensaio

são exageradas, de tal forma que a diminuição da distância entre o trabalho produtivo e improdutivo se converte em eliminação da diferença entre eles, e a maior organicidade entre circulação e produção é concebida como fusão das duas esferas. Com essa fusão busca-se cancelar o caráter "material" do trabalho e abrir caminho para uma nova concepção do trabalho que incorpore as dimensões "imateriais" das atividades de planejamento, organização e *marketing*, principalmente[13]. O resultado é, sempre, a afirmação de que o "paradigma marxista" centrado no trabalho já não dá conta da "complexidade" da esfera da produção contemporânea, havendo assim a necessidade de uma superação das limitações inerentes à obra de Marx. Ao final deste capítulo, voltaremos a este aspecto mais diretamente ideológico do debate; o que agora nos interessa é que por essa via a "reestruturação produtiva" em curso tem servido de "argumento empírico" para reforçar a indevida identificação teórica entre as categorias de trabalho e trabalho abstrato (produtivo e improdutivo).

Nem o fato de utilizarmos o termo trabalho em acepções tão distintas, nem o fato de quase todo o trabalho ter hoje a forma de trabalho abstrato, nem ainda a reconfiguração de algumas das relações entre trabalho produtivo e improdutivo no contexto da "reestruturação produtiva", nada disso cancela as reais distinções entre trabalho e trabalho abstrato: suas funções sociais são e continuam a ser ontologicamente distintas. O trabalho abstrato é a redução da capacidade produtiva humana a uma mercadoria, a força de trabalho, cujo preço é o salário. Todas as atividades humanas assalariadas são trabalho abstrato. O trabalho enquanto categoria fundante é o complexo que cumpre a função social de realizar o intercâmbio material do homem com a natureza, é o conjunto de relações sociais encarregado da reprodução da base material da sociedade.

---

de Ronald Rocha (1999).

13 Sobre o debate, posterior à redação deste texto, sobre a assim dita "imaterialidade" do trabalho, cf. Lessa, 2005.

Uma dada atividade pode ser trabalho abstrato sem ser trabalho no sentido do intercâmbio material com a natureza. Pensemos no famoso exemplo de Marx da cantora ou do professor de uma escola privada. Ambas as atividades são trabalho abstrato porque assalariadas, contudo não são trabalho no sentido de realizar a "eterna" e "necessária" mediação entre os homens e a natureza (Marx, 1983:151-3; 1978:76).

É importante assinalar que a distinção entre as funções sociais do trabalho e do trabalho abstrato não significa que eles devam necessariamente exibir formas diferentes. Como em todo ato humano, seja ele trabalho abstrato, trabalho, ideologia etc., opera alguma relação entre teleologia e causalidade pela mediação da objetivação, do ponto de vista meramente formal e em um dado nível de abstração, podemos encontrar até mesmo a mais completa identidade entre eles (é também nesse sentido, ainda que em outro contexto, que, como veremos ao longo do livro, Lukács se refere ao trabalho como a protoforma da práxis social). Contudo, tal identidade formal não deve nos conduzir ao equívoco de desconsiderar a profunda distinção ontológica entre as duas categorias: elas cumprem funções sociais muito distintas. O trabalho abstrato -- desconsideradas as formas antediluvianas de assalariamento -- é uma necessidade para a reprodução do capital, apenas e tão-somente. Já o trabalho, que corresponde à "eterna necessidade" de "intercâmbio material" com a natureza, é anterior ao capital e, Marx estando correto, continuaria a ser tão essencial para a reprodução social mesmo em uma sociabilidade que tivesse superado o capital[14].

14 Há aqui um aspecto do problema para o qual desejamos chamar a atenção do leitor sem, contudo, entrar em sua discussão. Se o trabalho abstrato apenas existe em determinação reflexiva com o capital (cf., p. ex., Marx, 1962: 184; 1983: 141), emerge a questão da gênese da mercadoria, e do valor de troca, nas sociedades de classe pré-capitalistas. Tal como ocorre com as sociedades contemporâneas, nelas temos a exploração do homem pelo homem por meio da apropriação do trabalho excedente pela classe dominante. Aqui, todavia, termina qualquer semelhança com o mundo do capital. Neste, diferente do que ocorria antes, as mediações extra-econômicas não mais exercem qualquer efeito na determinação da taxa de exploração nem na determinação do valor de troca (sem que isso

Reduzir o trabalho ao trabalho abstrato, um equívoco levado ao extremo por teorizações como as do Grupo Krisis[15], conduz a uma de duas possibilidades. Ou se converte em uma recaída a uma concepção idealista, que cancela o papel central da objetivação (como veremos, a transformação teleologicamente orientada do real) no desenvolvimento histórico dos homens, passando do campo marxiano para o hegelianismo ou o kantismo[16]; ou então termina em uma concepção irracionalista que recusa a pergunta pelo fundamento último da existência social. Em qualquer dos casos, está sepultada a possibilidade da crítica radical, revolucionária, do mundo em que vivemos.

Quanto à distinção entre o trabalho no sentido de categoria fundante, intercâmbio material com a natureza, necessidade "eterna" para a existência social, e as categorias de trabalho produtivo e improdutivo, a distinção novamente não decorre da forma das atividades, mas de sua função social. Para sermos mais do que breves, os trabalhos produtivo e improdutivo são subcategorias do trabalho abstrato. Relacionam-se com a função social que exercem na reprodução do capital. Embora sejam, ambos, indispensáveis à reprodução ampliada do capital, há uma importante distin-

---

significue descolar a economia do restante da sociabilidade). E isso é possível, fundamentalmente, porque apenas sob o capital a força de trabalho pode ser plenamente convertida em mercadoria pela universalização do trabalho assalariado (em Roma, por exemplo, o trabalho assalariado se limitava ao exército, etc.). Ainda que a mercadoria (e, portanto, o valor de troca) seja anterior ao capital, sua função social nas sociedades pré-capitalistas é ontologicamente distinta de sua função no mundo em que vivemos, e, portanto, seus processos genéticos em cada um dos casos são muito distintos.

15 Grupo Krisis, 1999.

16 O exemplo mais "nobre" é o do último Habermas (cf. abaixo Cap. VIII), mas de forma alguma o único. Na literatura contemporânea, as concepções que propõem o trabalho sem objetivação são, na maior parte dos casos, um mau hegelianismo, pois nem sequer demonstram consciência dessa proximidade com o pensador alemão. Exemplares são os casos de Lazzarato e Negri. Para o primeiro, no trabalho imaterial a ação constitui "uma atividade subjetiva fortemente interligada com a produção comunicativa" (Lazzarato, 1993). Em diapasão não muito diferente segue A. Negri ao falar da "subjetivação do trabalho" (1995:105-6). Tratamos destes autores e teses em Lessa, 2005.

ção ontológica entre a esfera produtiva e a esfera improdutiva do trabalho abstrato, a primeira gera mais-valia e, a segunda, não o faz. O que aqui nos interessa é que, como particularizações do trabalho abstrato, os trabalhos produtivo e improdutivo, ao mesmo tempo em que cumprem funções sociais distintas do intercâmbio material com a natureza, podem também, na imediaticidade empírica, coincidir com este último. Tal coincidência, contudo, é uma particularidade histórica da sociedade contemporânea, na qual o capital penetrou em praticamente todos os momentos da reprodução social, e não uma efetiva identidade. Tanto é assim que, repetimos, a superação do trabalho abstrato é uma possibilidade histórica, enquanto a superação do intercâmbio material com a natureza, a mais absoluta impossibilidade ontológica. Por outro lado, nem todo trabalho abstrato produtivo realiza o "intercâmbio material com a natureza", sendo por isso indevida qualquer aproximação excessiva ou mesmo a identificação entre o trabalho produtivo e o trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens.[17]

Argumentam alguns que distinguir o trabalho, categoria fundante do mundo dos homens, do trabalho abstrato, conduz à construção de uma categoria metafísica (o trabalho) que impossibilita a crítica revolucionária radical da sociabilidade burguesa. A nosso ver, nada poderia ser mais equivocado.

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, conceber o trabalho como categoria ontológico-fundante do ser social -- e, portanto, como mediação ineliminável da existência humana -- não se constitui em óbice à crítica mais radical do trabalho abstrato. Pelo contrário, a centralidade ontológica do trabalho é um dos fundamentos que possibilitou a Marx propor a superação da submissão do trabalho ao capital (Lessa, 1996). Sendo brevíssimo, é a concepção marxiana, no debate contemporâneo recuperada por Lukács, da centralidade ontológica do trabalho que alicerça sua concepção imanente de história: os homens fazem a

17 Tratamos deste conjunto de questões, a partir do Livro I de *O Capital*, em Lessa, 2011.

história, ainda que em circunstâncias que não escolheram. Tanto as "circunstâncias" como a reação dos homens a elas são igualmente produtos da síntese dos atos singulares em complexos e tendências sócio históricas universais. Por sua vez, é justamente essa radical historicidade do ser social que possibilitou a Marx sua crítica radical do trabalho *abstrato*, demonstrando que a alienação (*Entfremdung*) produzida pela exploração do trabalho pelo capital não corresponde a nenhuma essência a-histórica dos homens, podendo, portanto, ser superada pela constituição da sociabilidade comunista.

Em suma, o reconhecimento do caráter fundante do trabalho para o ser social não inviabiliza a crítica radical de suas formas historicamente concretas. Pelo contrário, esse reconhecimento está na base da proposta marxiana da superação do trabalho abstrato por uma "livre organização dos produtores associados". Justamente por ser o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens pôde Marx postular a necessidade da superação do trabalho abstrato, forma historicamente particular de exploração do homem pelo homem. Nesse preciso sentido, a análise ontológica do trabalho tal como realizada por Lukács em nenhum momento vela os graves problemas oriundos, para nossa sociedade, da vigência quase universal do trabalho abstrato. Pelo contrário, ao desvelar as conexões ontológicas mais genéricas que articulam trabalho e totalidade social, possibilita uma base teórica sólida para a mais radical crítica do trabalho abstrato.

Nada mais falso, portanto, que tomar um "trabalho" pelo trabalho abstrato. O fato de termos apenas uma palavra para expressar os dois sentidos em que o trabalho comparece na reflexão marxiana (e, por tabela, lukácsiana), o fato de vivermos em uma quadra histórica de agudas transformações na forma imediata do trabalho abstrato, não devem nos conduzir à confusão – evitável se formos precisos no emprego das categorias teóricas – entre trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens e trabalho abstrato, alienado pelo capital. Desnecessário assinalar que é a concepção lukácsiana de trabalho enquanto categoria

fundante do mundo dos homens o objeto desse estudo.

2. Centralidade do trabalho: qual centralidade?

Um segundo esclarecimento é imprescindível: à qual centralidade nos referimos? Pois da centralidade ontológica do trabalho tal como postulada por Marx e Lukács não podemos passar direta e imediatamente à resolução da questão acerca da centralidade *política* dos trabalhadores ou, ainda, acerca da centralidade *cotidiana* do trabalho.

Isso se evidencia, por exemplo, nas análises que tanto Lukács como Marx fizeram das sociedades anteriores ao capitalismo. Nesses estudos, o trabalho continua a ser a categoria fundante, mas de modo algum disso decorre a centralidade política dos trabalhadores. E isso por uma razão bastante simples: entre o trabalho enquanto categoria fundante e a esfera da política e da luta de classes se interpõem a totalidade social, o conjunto de relações sociais. Se, no interior do desenvolvimento histórico, cabe aos processos econômicos a determinação em última análise do sentido da evolução da reprodução social, não menos verdadeiro é que cabe à totalidade social, à sociabilidade, o papel de mediação concreta entre o desenvolvimento econômico e o desdobramento categorial de todos os outros complexos sociais parciais – inclusive a estruturação particularizadora de cada forma historicamente concreta de trabalho. É a presença dessa malha de mediações entre o trabalho e a política que inviabiliza a dedução direta da centralidade *política* dos trabalhadores a partir da centralidade *ontológica* do trabalho.

Portanto, a afirmação ou a negação da centralidade política dos trabalhadores requer a análise de complexos sociais que vão para além da afirmação – ou da negação -- da centralidade ontológica do trabalho.

Analogamente, é impossível a passagem direta, imediata, entre a tese acerca da centralidade *ontológica* do trabalho tal como encontrada em Marx e Lukács e as teses sobre o fim da centralida-

de *cotidiana* do trabalho.

Lukács argumenta, citando Marx seguidamente, que um dos traços essenciais do ser social é a tendência à diminuição do tempo de trabalho necessário a sua reprodução material[18]. As atividades de trabalho (a conversão da natureza em produtos sociais) tendem, conforme avança o processo de socialização, a ocupar uma quantidade cada vez menor de indivíduos e de horas trabalhadas. O fenômeno, tão aclamado como "a novidade" da sociedade contemporânea, da recente expansão do setor de serviços, nada mais é que uma expressão historicamente particular de um fato muito mais geral. O significado imediato do "afastamento das barreiras naturais" é a crescente diminuição da proporção do total de trabalho socialmente disponível a ser alocada na transformação direta da natureza. Em suma, com o desenvolvimento das forças produtivas, uma proporção cada vez menor da força de trabalho total da humanidade deverá ser ocupada pelas atividades envolvidas com o "intercâmbio material com a natureza".

Salientemos que, para Marx e Lukács, essa tendência à diminuição da proporção da força de trabalho diretamente absorvida pela transformação da natureza não apenas não se contrapõe à centralidade ontológica do trabalho mas ainda é fundada exatamente por tal centralidade ontológica. Precisamente por ter no trabalho sua categoria fundante é que, para aqueles pensadores, o ser social pode desdobrar um processo reprodutivo que tem como uma de suas determinações essenciais a tendência à diminuição do tempo socialmente necessário para a reprodução de sua base material. Da pré-história aos dias de hoje, com o desenvolvimento das forças produtivas e com a consequente diminuição do tempo necessário à reprodução material, há a tendência espontânea à queda da proporção dos trabalhadores na população total e, nesse sentido, o desenvolvimento das forças produtivas nada mais significa que o trabalho (intercâmbio material com a natureza) tende a ser central na vida cotidiana de uma parcela cada vez menor da população.

18 Lukács, 1986: 36-8, 42-4, 149-50, 155-6, 158-9, 175-7, 204-5; Lukács, 1981:45-6, 51-2, 170, 177, 180, 198-9, 230-1, entre muitas outras passagens.

Todavia, tal tendência histórica, por si só, não cancela a centralidade política dos operários na história contemporânea. Pelo contrário, é justamente o fato de o desenvolvimento das forças produtivas liberarem uma crescente quantidade de trabalho humano do intercâmbio material com a natureza o fundamento ontológico último da "esfera da liberdade"[19], tal como pensada por Marx e Lukács. Para ser mais do que breve, é esse mesmo desenvolvimento das forças produtivas que, ampliando as "capacidades humanas" (Lukács, 1986: 504; Lukács, 1981:562-3), possibilita o aparecimento do capitalismo e, com ele, das duas primeiras classes sociais revolucionárias da história: a burguesia, que esgota seu papel revolucionário no início do século XIX, e o proletariado.

A partir da centralidade ontológica do trabalho, tal como concebida por Marx e Lukács, podemos retirar argumentos filosóficos, sociológicos e metodológicos para a crítica, por exemplo, da centralidade fenomenológica do "mundo da vida" em Habermas, como faremos no capítulo dedicado à contraposição entre a *Teoria do agir comunicativo* e *Para uma ontologia do ser social*. Ou então para rejeitar *in limine* a indevida generalização da essência do homem burguês à essência burguesa de homem; para recusar, enfim, a concepção liberal acerca da insuperabilidade do capital. Contudo, repetimos, da centralidade *ontológica* do trabalho absolutamente não decorre linear e imediatamente a centralidade *política* dos trabalhadores ou a centralidade *cotidiana* do trabalho.

A determinação do papel político dos trabalhadores requer o exame de mediações sociais que, necessária e imprescindivelmente, estão para além da categoria do trabalho enquanto tal. Dizem respeito à forma historicamente concreta de relação de uma classe social determinada (e aqui as determinações históricas precisam ser elucidadas) com a totalidade social – e esse complexo mediador, por sua essência, não pode estar contido no trabalho, nem ser reduzido a ele enquanto tal.

Por outro lado, a importância das atividades de trabalho na

19 Cf. abaixo Cap. VII. Tb. Lessa, 1994a.

vida cotidiana de uma dada sociedade diz respeito à maneira pela qual é alocada a força de trabalho nos diferentes momentos de seu processo reprodutivo. Novamente, entre essa questão e a centralidade ontológica do trabalho se interpõe uma vasta malha de mediações, e o desprezo por elas tem levado a formulações teóricas que indevidamente trafegam de modo direto de uma a outra.

Para que não restem quaisquer dúvidas, reafirmamos que este estudo tratará da centralidade ontológica do trabalho. Não examinaremos, senão quando absolutamente imprescindível, e sempre de maneira secundária, o problema da centralidade política dos trabalhadores e a questão da presença do trabalho na organização da vida cotidiana de cada forma de sociabilidade.

3. Algumas questões metodológicas

Todas as nossas observações acerca da relação entre trabalho e trabalho abstrato, bem como todas as considerações acerca das mediações que se interpõem entre a centralidade ontológica, a política e a cotidiana do trabalho e dos trabalhadores, são sustentáveis apenas e tão-somente se consideramos o processo de trabalho em sua efetiva dimensão social. Em dois sentidos precisos:

a) o trabalho apenas existe no interior do ser social, é uma categoria exclusiva do mundo dos homens. Isso significa que o trabalho é sempre parte de uma totalidade social. E o fato de ser "parte" do mundo dos homens não apenas não cancela como é a condição de possibilidade absolutamente necessária para que possa desdobrar seu caráter de categoria fundante do mundo dos homens. Como veremos ao longo do texto, ser fundante não significa ser cronologicamente anterior, mas sim ser portador das determinações essenciais do ser social, das determinações ontológicas que consubstanciam o salto da humanidade para fora da natureza. Sobre isso, repetimos, voltaremos seguidamente, e de vários ângulos, ao longo do livro, de modo que aqui nos limitaremos a estas observações preliminares.

O que nos interessa, neste momento, é que o fato de ser

parte de um complexo muito mais amplo faz com que o trabalho compareça na reprodução da sociedade como "um processo de trabalho", a totalidade de todos os atos de trabalho singulares dos indivíduos concretos[20]. A reprodução das sociedades opera como uma totalidade no interior da qual os atos de trabalho se organizam segundo uma divisão de trabalho que incorpora tanto o desenvolvimento das forças produtivas ("as capacidades humanas" em seu sentido mais lato) como a forma específica de organização social, com a presença ou não das classes sociais, com suas formações ideológicas, seus processos de alienações, e assim por diante.

Mais precisamente: a função que o trabalho exerce no interior da reprodução social, ele o faz enquanto um processo global, unitário, pois internamente contraditório (suas contradições internas são as mediações pelas quais, em suas inter-relações, se constitui a totalidade do processo de trabalho), e apenas nesta sua dimensão de totalidade exerce plenamente sua função de categoria fundante do mundo dos homens.

Isso é extremamente importante porque, do ponto de vista metodológico, é absolutamente impossível a "verificação empírica" da veracidade da tese marxiano-lukacsiana do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens a partir de estudos de caso que abordem "processos particulares de trabalho". Nenhum ato de trabalho em sua singularidade pode exercer todas as funções sociais que, no interior da reprodução de uma dada sociedade, em um dado momento histórico, são requeridas do trabalho em sua totalidade.

Lukács, em não poucas passagens de *Para uma ontologia...*[21], alerta contra o equívoco de se tomar a singularidade de um ato de trabalho concreto de um indivíduo concreto como portadora de todas as funções sociais que o trabalho cumpre no interior da reprodução social – tanto se pensarmos nos processos de individua-

20 "(...) os processos particulares de trabalho separados no tempo e no espaço [...] podem ser considerados como diversas fases sucessivas do mesmo processo de trabalho" (Marx, 1962:202; 1983:156).

21 Lukács, 1986: 7-10, 76-7, 117; Lukács, 1981:11-15, 88 e 135, por exemplo.

ção como nos processos de reprodução da sociabilidade. Segundo ele, o "trabalho alcança sua verdadeira e adequada existência apenas no interior de um complexo social que se move e se reproduz processualmente" (Lukács, 1986: 117; Lukács, 1981:135), e apenas aqui pode ser constatada sua dimensão fundante para o mundo dos homens. E isso tem um fundamento ontológico: como a totalidade, enquanto síntese de "múltiplas determinações" (Marx, 1974:21; 1973: 21), possui uma qualidade distinta daquela presente em cada uma de suas partes singulares, é impossível que encontremos nos atos de trabalho singulares a qualidade ontológica que se desdobra entre o processo de trabalho como um todo e a reprodução da sociedade da qual é partícipe. O que, obviamente, não cancela o fato de a totalidade só poder ser síntese das singularidades que a compõem.

b) Em segundo lugar, nossas observações precedentes acerca do caráter da centralidade ontológica do trabalho, e sua relação com o trabalho abstrato, perderiam toda a validade se não levássemos em consideração que, nas sociedades regidas pelo capital, as complexas e multiformes relações que se interpõem entre o trabalho enquanto categoria fundante, o trabalho abstrato e, no interior deste, entre o trabalho produtivo e o improdutivo, apenas possuem uma existência efetiva no interior da totalidade formada pelo processo de trabalho. Desse modo, não há nem poderia haver um trabalho abstrato improdutivo senão em uma determinação reflexiva (*Reflexionsbestimmungen*) com o trabalho abstrato produtivo. Do mesmo modo, sem o intercâmbio material com a natureza não haveria qualquer possibilidade de reprodução social, mesmo no caso de sociedades tão desenvolvidas como as contemporâneas.

Mais uma vez, não há qualquer possibilidade de, em um ato de trabalho singular, encontrarmos plenamente atuantes todas as relações que determinam a forma de ser das sociedades que conhecemos. Mesmo que seja o mais típico dos típicos atos de trabalho, ainda assim ele não poderá conter todas as determinações presentes na totalidade social. E isso, mais uma vez, não porque

a diferença ontológica entre a totalidade e suas partes tenha por fundamento uma ser mais ou menos real que a outra, mas pelo fato de haver uma distinção ontológica entre essas duas dimensões (igualmente existentes, repetimos) do real: a síntese operada na totalidade produz qualidades que não se fazem imediatamente presentes em cada uma de suas singularidades. O que, ainda repetindo, não cancela o fato de a totalidade apenas poder ser a universalidade de singularidades.

Desse modo se há atos de trabalho claramente produtivos e improdutivos, há outros que podem ser ora produtivos, ora improdutivos.[22] E isso acontece não porque as categorias de trabalho produtivo e improdutivo, tal como pensadas por Marx, tenham perdido sua validade para a compreensão das mudanças do mundo em que vivemos, mas porque o processo de valorização do capital articula em uma unidade ("o processo de trabalho") todos os atos singulares de trabalho abstrato, independente de suas determinações particulares. É esta unitariedade última do processo de valorização do capital (que articula em unidade não apenas todos os atos singulares de trabalho abstrato, como assinalamos, mas também todos os capitais singulares) que faz com que, em alguns momentos desse processo, a distinção entre a função produtiva e a improdutiva do trabalho requeira um exame muito particularizado da situação específica[23].

Nesses estudos particularizados de uma dada situação específica, contudo, uma dificuldade se impõe com muita força: como, neste nível de particularidade, as relações entre trabalho e reprodução social apenas comparecem de forma limitada (novamente, porque um ato singular não contém, jamais, a totalidade das determinações operantes na universalidade da qual é singular), na maior parte das vezes esses estudos de caso terminam por

22 Pela mesma razão desdobra-se uma relação análoga entre trabalho e trabalho abstrato.

23 Também por essa razão, toda tentativa de tratar essas categorias como se fossem "modelos" que se aplicariam do exterior sobre a matéria social só pode resultar em equívocos.

conduzir a resultados equivocados, quando não absurdos. Tais estudos apenas podem revelar sua verdadeira dimensão ontológica se levarem em conta que "o caso" não pode conter a totalidade da relação entre o trabalho e a reprodução social e que, portanto, os resultados obtidos apenas podem ser generalizados à totalidade das relações sociais com extrema precaução, por um lado e, por outro lado, que sua particularidade enquanto "caso" só tem existência real como momento particular do processo (ou complexo, dá no mesmo) total do qual é partícipe.

Salientamos: se não considerarmos esses dois aspectos, mais propriamente metodológicos[24], perderão toda e qualquer validade nossas observações acerca da relação entre trabalho enquanto categoria fundante, trabalho abstrato (produtivo e improdutivo), centralidade ontológica e cotidiana do trabalho e, por fim, centralidade política da classe trabalhadora.

4. Por que tamanha confusão?

Feitos estes esclarecimentos acerca da distinção entre trabalho e trabalho abstrato e acerca das diferenças entre a centralidade ontológica e as centralidades política e cotidiana do trabalho, podemos nos perguntar qual a razão que levou o debate contemporâneo a absorver tal imprecisão em alguns de seus conceitos mais fundamentais. Tendo em vista que tais conceitos foram anteriormente delineados com precisão, não apenas pela tradição dos clássicos da economia política, mas também pela obra marxiana, as razões não podem ser de ordem puramente teórica. Parece-nos que, tal como todo fenômeno social mais significativo, essa imprecisão surgiu e tem sido impulsionada pelo processo social do qual é uma expressão ideológica. Sem esgotar essa questão, consideramos imprescindível assinalar ao leitor, ainda que em suas linhas mais gerais, o solo social dessa confusão teórica que se estabeleceu entre nós.

24 Sobre a relação entre ontologia e metodologia, uma questão aqui implícita mas que não poderá ser abordada, cf. Lessa 1999 e 2000.

István Mészáros, em *Para além do capital*[25], argumenta extensamente a favor da tese segundo a qual nossa situação histórica é marcada pela contradição, potencialmente explosiva, do aumento da capacidade produtiva -- paradoxalmente por meio, entre outras coisas, da dispensa da força de trabalho -- com as limitações intrínsecas aos atuais mercados consumidores; ou seja, pela justaposição no tempo e no espaço de excedente de produção (o consumo não acompanha o crescimento do potencial produtivo) e excedente de força de trabalho (desemprego). Tal contradição seria responsável -- ao lado de outros fatores, como as novas estratégias de atuação do Estado -- pelo caráter de *continunn* da crise atual, a qual passa a ser quase a forma "normal" de reprodução do capital.

A nosso ver, é essa permanência de uma "crise" convertida em situação de "normalidade" que fornece as bases empíricas imediatas para as teorizações que afirmam haver uma nova relação entre trabalho e sociabilidade, ou mesmo uma sociabilidade que não carece do trabalho como seu fundamento. A destruição de postos de trabalho, a eliminação de profissões tradicionais[26], a "reestruturação produtiva", a hipertrofia do capital financeiro "globalizado", a generalização dos "trabalhadores hifenizados"[27], o desenvolvimento das comunicações e da "economia pontocom" da internet, além de outras tendências contemporâneas, são os argumentos empíricos dos quais se retira legitimidade a favor das teorizações que postulam não ser mais o trabalho a categoria central do mundo dos homens.

Devemos também lembrar que, em meio à atual crise, a desmobilização dos movimentos contestadores da ordem vigente, em especial do movimento operário, tem diminuído o impacto social das teorias que propõem a superação do capital, em especial do

25 Mészáros, 2002, especialmente capítulos 15 e 16.

26 Interessante, pelos detalhes e pela precisão, o estudo de Bernadete Aued, *Histórias de profissões em Santa Catarina: ondas largas civilizadoras* (1999).

27 A expressão é de Huw Beynon, citado por Antunes, 1999:72.

campo teórico marxista. Sem um movimento social que lhe dê suporte, a crítica teórica ao capital perde muito de sua força, possibilitando que, no debate contemporâneo, adquiram legitimidade propostas que, há poucas décadas, nem sequer seriam consideradas seriamente. Pensemos nas propostas acerca do assim denominado "terceiro setor" (Montaño, 2002), nas tentativas de uma "economia solidária", no renascimento do cooperativismo como mecanismo de emancipação do trabalho, para ficar apenas com algumas das atuais formulações – e certamente muitas outras brotarão do solo social da crise em que nos encontramos. Bem pesadas as coisas, tais propostas buscam sempre o impossível: novas formas da relação capital-trabalho que atendam às exigências da reestruturação produtiva (ao fim e ao cabo, uma extração mais intensa de mais-valia) sem o "desagradável" efeito colateral do desemprego em massa. A realização prática dessas propostas, hoje, é o equivalente sociológico ao sonho geométrico da quadratura do círculo: uma contradição em termos, já que a forma de ser do capital contemporâneo é justamente o movimento que articula de modo necessário o desenvolvimento das forças produtivas com a eliminação de postos de trabalho.

Diante da impossibilidade de apontar mediações socioeconômicas que articulem reestruturação produtiva e pleno emprego, tais propostas não raramente acabam em discursos moralistas com efeito transformador quase nulo, ainda que possam cumprir uma função ideológica nada desprezível. Pensemos, por exemplo, no que foi a Campanha do Betinho contra a fome, há bem pouco tempo: não apenas articulou um amplo movimento social ao redor da "crença" de que se poderia combater a miséria sem qualquer alteração significativa da estrutura produtiva, como ainda auxiliou a legitimação dos primeiros anos do governo Fernando Henrique Cardoso[28].

28 Conferir, acerca das limitações da Ação da Cidadania, Barroco, L., "Ontologia social e reflexão ética", tese de doutorado, Serviço Social, PUC-SP, 1997; e Paniago, C., "Ação da Cidadania: uma análise de seus fundamentos teóricos", dissertação de mestrado, Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, 1997.

O que aqui nos interessa, desse complexo de questões, é que a tendência a elevadas taxas de desemprego inerente à atual crise estrutural do capital terminou por colocar a categoria trabalho no centro do debate contemporâneo. Ainda que o tenha feito, digamos assim, pela mediação negativa do "desemprego", a pergunta pelo lugar do trabalho na sociabilidade que estaria emergindo da atual crise se transformou numa das questões centrais, hoje, das ciências humanas. Não é por acaso, portanto, que a categoria trabalho tem se mantido por vários anos sob os holofotes e que o debate que a envolve tenha extrapolado os horizontes especificamente sociológicos. Para ser breves, é já um tema filosófico da maior importância; sempre teve ressonâncias na educação, na ciência política e na economia e, mais recentemente, passou a constituir preocupação entre os assistentes sociais. E nada indica que esse debate deva perder em amplitude e importância nos próximos anos, já que a relação da sociedade com o trabalho é de fato, hoje, um problema decisivo.

Por outro lado, não deixou de cobrar o seu preço o fato de a categoria trabalho ter sido alçada a um dos principais temas teóricos no contexto desta específica conjuntura de crise. Talvez o maior prejuízo tenha sido o fato de as transformações das relações de produção, algumas delas profundas e irreversíveis, aparentemente respaldarem as teorizações que afirmam a presença de uma relação radicalmente nova da sociedade com o trabalho. No contexto de uma "sociedade pós-industrial", o desemprego, por exemplo, não poderia vir a ser uma condição tão "normal" quanto o trabalho? Isso não romperia a tradicional construção da identidade social dos indivíduos a partir de sua "profissão", com reflexos evidentes na constituição das consciências de classe?[29]

29 Esse tema, posto por Offe em seu conhecido ensaio "Trabalho: a categoria chave da sociologia?" (1989), se transformou em uma vertente largamente explorada, dando origem a vários estudos. Não por acaso a maior parte terminou tendo por foco o "imaginário" dos atores envolvidos, e não o em-si das relações sociais existentes. Abandona-se a investigação da relação do indivíduo com o trabalho para se explorar "o como" o indivíduo "percebe" sua relação com o trabalho em época de desemprego. E, em seguida, a partir dessa "percepção" do

Ou, então, as transformações do próprio trabalho, sua crescente diferenciação interna, o crescimento do setor dos serviços, aliado ao fato de a informatização e o desenvolvimento das comunicações possibilitarem que uma parte das atividades profissionais se desenvolvam na própria residência do trabalhador -- tudo isso não poderia estar apontando para uma nova era, qualitativamente distinta, da relação dos homens com o trabalho? Seria verdade que nos encontramos, tal como postula Gorz em *Adeus ao proletariado* (1987), no limiar do desenvolvimento de uma nova esfera de relações sociais, não mais determinada pelo trabalho abstrato, e que coexistiria com as relações sociais capitalistas típicas? Poderiam tais relações, por esse processo, deixar de ser o único modo de relação entre os homens? Estamos vivendo o fim da "sociedade do trabalho", *à la* Kurz?

Outros relacionaram a diminuição do emprego à negação da centralidade política dos trabalhadores. Procedem como se: 1) a fragmentação e a possível heterogeneização social dos trabalhadores; 2) o velamento daí decorrente das fronteiras tradicionais, mais nítidas, entre a "classe média" e a classe operária fabril; 3) aliados à nova realidade na qual o "desemprego" é uma condição cada vez mais frequente --; como se essas três tendências fossem *provas cabais* da falência da concepção da classe operária enquanto "sujeito" do atual período histórico. Nada mais falso, pois a centralidade política da classe operária, tal como pensada por Marx, não se fundamenta a partir nem de sua homogeneidade, nem de sua diferenciação com as "classes médias", e muito menos a partir da taxa de emprego.

Esta confusão, portanto, entre categorias teóricas tão distintas, e de conteúdo claramente já fixado no passado, nos parece ser um dos reflexos ideológicos deste momento de crise em que vivemos. É no interior dessa crise que se configura o clima ideoló-

sujeito, tenta-se deduzir o real, isto é, o que seriam as novas relações sociais acerca da categoria trabalho. Por mais importantes e significativas que possam ser as formações ideológicas na configuração das formas particulares de sociabilidade, deduzir das primeiras as últimas é sempre um percurso problemático.

gico, profundamente adverso ao socialismo, que possibilita a um discurso com muito pouco rigor científico se converter no *main stream* do debate acerca da relação entre trabalho e sociedade.

Em suma, a imprecisão no tratamento da categoria trabalho, assim como da noção de centralidade, não ocorre por acaso. Tem exercido a função social, indiscutivelmente conservadora (mesmo em suas versões mais progressistas), de ser a mediação para um retorno a concepções da sociabilidade fundadas na intersubjetividade ou em complexos sociais como a política e o mercado, concepções que se aproximam, todas, fortemente da matriz liberal. As tentativas de substituir o trabalho como categoria fundante do mundo dos homens têm tido, até o momento, um endereço ideológico e político claro e determinado: a justificação das novas formas de sociabilidade que surgem com a metamorfose da regência do capital nas últimas décadas.

Em relação a Lukács, tal confusão entre trabalho e trabalho abstrato terminou por dar lugar a um lamentável, mas não menos curioso, equívoco. Referimo-nos ao fato de o pensador húngaro, visceralmente anticapitalista, ser "catalogado" como um arauto das virtudes do *trabalho abstrato* pelo fato de afirmar o *trabalho* como categoria fundante do mundo dos homens! Se não pelos outros equívocos, apenas este absurdo deveria ser suficiente para alertar o leitor de como é imprópria a redução do trabalho ao trabalho abstrato.

Esclarecimentos feitos, passaremos a nosso tema: a concepção lukácsiana do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens.

- Capítulo II -

A ontologia de Lukács

Ao explorar os delineamentos ontológicos deixados por Marx, Lukács tinha um horizonte bem definido: contribuir para o desenvolvimento de uma *ontologia do ser social* e não de uma *ontologia geral*. Todavia, para Marx, o mundo dos homens apenas pode vir a ser em contínua interação com a natureza, o que significa que a determinação da particularidade do ser social requer imprescindivelmente a delimitação das continuidades e das rupturas ontológicas que se interpõem entre o ser humano e a natureza, o que, por sua vez, torna necessário o delineamento (por mais inicial) de uma ontologia geral. Dessa forma, sem o ser de fato, a ontologia do ser social de Lukács termina por exibir alguns traços de uma *philosophia universalis*, de uma ontologia geral (Tertulian, s/d.).

Como o trajeto escolhido para a exploração de nosso tema requer uma exposição introdutória de alguns dos traços mais gerais tanto da ontologia lukácsiana como da categoria do trabalho, é fundamental neste momento fixar este aspecto: ainda que encontremos afirmações acerca do ser em geral, Lukács jamais se propôs a redigir um tratado de ontologia geral. Os delineamentos de uma ontologia geral que podemos encontrar tanto em *Para uma ontologia do ser social* como nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* compõem apenas o imprescindível para a fundamentação de uma ontologia do mundo dos homens. De modo análogo, a exposição introdutória a ser realizada nas próximas páginas visa primordialmente colocar o leitor em contato com alguns aspectos decisivos da moldura conceitual mais geral da ontologia do ser social de Lukács, apenas abordando as questões ontológicas ge-

rais quando indispensável para o ancoramento no ser em geral da particularidade do ser social.

Ao agir assim, não desejamos sugerir que a discussão ontológica mais geral careça de importância. Ao contrário, julgamos ser ela teoricamente central para a orientação de uma práxis voltada à emancipação humana, no sentido marxiano do termo. Todavia, adentrar nessa discussão ontológica mais geral ampliaria de tal modo nosso tema que o tornaria impraticável no estágio atual das investigações.

1. a historicidade do ser

Iniciemos pelo nódulo essencial a toda ontologia: a categoria da substância. Sem mais, a radicalidade da compreensão do real, pretendida por toda ontologia, tem na categoria da substância seu problema decisivo.

Na ontologia de Lukács, encontramos dois pontos de partida fundamentais no tratamento da categoria da substância. O primeiro: Marx teria descoberto e delineado uma nova concepção, absolutamente histórica, da substância. O segundo: essência e fenômeno se diferenciam não por uma distinção quantitativa do grau de ser, nem por uma exclusiva articulação da essência com a necessidade (restando ao fenômeno a casualidade), mas sim pelo fato de a essência ser o *locus* da continuidade.

Iniciemos pela afirmação de Lukács que, em Marx,

> [...] todo o ser, a natureza assim como a sociedade, é entendido como um processo histórico, [...] a historicidade assim instituída representa a essência de todo o ser[30].

Entre as concepções ontológicas que contrapõem essência e fenômeno enquanto graus distintos do ser e as que diluem a

30 Lukács, 1986a:212; Lukács, 1990:226; Lukács, 2010:262. "[...] para compreender de maneira justa o marxismo, a historicidade do ser, enquanto sua característica fundamental, representa o ponto de partida ontológico que leva à correta compreensão de todos os problemas" (Lukács, 1986a:86, tb. 94; Lukács, 1990:90, tb. 99; Lukács, 2010:127, tb. 137).

essência no fenômeno, Lukács contrapõe seu *tertium datur*: o ser é histórico porque sua essência, em vez de ser dada *a priori*, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico. Em lugar de determinar o processo do exterior, a essência em Lukács é parte integrante e imprescindível de toda a processualidade. O mesmo ocorre com a esfera fenomênica. Por isso afirma ele que "o fenômeno é sempre *algo que é* e não algo contraposto ao ser" (Lukács, 1986a: 618; Lukács, 1976:327; Lukács, 1979:84); é "parte existente da realidade social" (Lukács, 1986:81; Lukács, 1981:92). Argumenta Lukács que

> As concepções modernas acerca do ser destruíram a concepção estática, imutável, da substância; e, no entanto, disto não decorre a necessidade de negá-la no âmbito da ontologia, mas tão-somente a necessidade de reconhecer seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é aquilo que, no perene mudar das coisas, mudando a si mesma, é capaz de se conservar em sua continuidade. Este conservar-se dinâmico não é, todavia, necessariamente conexo a uma "eternidade": as substâncias podem surgir e perecer, sem por isso deixar de ser substância, já que dinamicamente se mantiveram no período de tempo de sua existência. (Lukács, 1986: 83; Lukács, 1981:95)

E, no mesmo sentido,

> [...] a substancialidade [...] não é uma relação estático-estacionária de auto conservação que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir, ela ao invés se conserva em sua essência, mas processualmente, se transformando no processo, se renovando, participando do processo. (Lukács, 1986a:680; Lukács, 1976:394; Lukács, 1979:161)

Em outras palavras, a essência, na acepção lukácsiana, é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser; a essência são os traços mais profundos que articulam em unidade os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo. A essência é o *locus* da continuidade.

Sem nos alongar nesta discussão, parece-nos imprescindível assinalar que a relação entre essência e continuidade não é, em Lukács, qualquer empecilho para que se desdobre a relação entre essência e necessidade. Todavia, e este é o nódulo da questão, a relação com a necessidade não é dada *a priori*, nem pode se desdobrar, a cada instante, sem ser continuamente permeada por um *quantum* de acaso. Nesse sentido, é esclarecedora a discussão de Lukács acerca da inerente desigualdade no desenvolvimento do ser social (Lukács, 1986a:650 ss.; Lukács, 1976:362 e ss.; Lukács, 1979:123 ss.). A contradição entre essência e fenômeno seria o fundamento último dessa desigualdade; a contraposição entre essência e fenômeno tem um caráter fundamentalmente histórico e dinâmico, e a essência apenas pode se desdobrar concretamente através da mediação do ser-precisamente-assim das formas fenomênicas a cada momento existentes. Por isso, não apenas os atos individuais, mas também as formas fenomênicas, historicamente determinadas, jogam um papel decisivo no desdobramento posterior da essência. No caso concreto discutido por Lukács, a essência do desenvolvimento capitalista está presente no desenvolvimento das formas nacionais do capitalismo francês, inglês etc. Nessa relação, as determinações nacionais comporiam a esfera fenomênica diante daquelas essenciais. Todavia, as formas nacionais que assume o capitalismo certamente são decisivas para o desenvolvimento global do modo de produção capitalista e, por isso, são igualmente decisivas para o desenvolvimento da essência dessa formação social. Novamente, entre essência e fenômeno não há qualquer rígida contraposição que alinharia essência à necessidade e fenômeno ao acaso[31].

Há outro aspecto da questão a ser analisado. A tradicional identificação, ou a excessiva aproximação entre essência e necessidade, desconsidera que, se há uma efetiva relação entre essência e necessidade, não menos verdadeiro é que uma relação equivalente se desdobra entre fenômeno e necessidade, já que este apenas

31 Cf. também Lukács, 1986:93, 286 e 296; Lukács, 1981:106-7, 319-20 e 330.

pode vir a ser enquanto partícipe de um complexo sócio histórico[32].

Por essa razão, a articulação com a necessidade não serve como critério exclusivo para a distinção entre essência e fenômeno.

É preciso ainda lembrar que as concepções ontológicas de cunho teleológico, de tradição religiosa ou hegeliana, exibem a tendência à aproximação excessiva — se não à identificação — entre essência e necessidade. Se a essência é equivalente à necessidade (com a contrapartida de que à esfera fenomênica caberia a casualidade), como escapar de uma concepção do devir na qual no início já estaria contido, ainda que *in nuce*, o desenvolvimento posterior? Se, de fato, houver em Lukács tal proximidade entre essência e necessidade, certamente a ontologia do filósofo húngaro não terá ido além de uma tentativa fracassada de superar o teleologismo, *mutatis mutandis*, tanto de Hegel como das concepções religiosas e do marxismo vulgar.

Sem pretender resolver a questão em um capítulo introdutório, pensamos ser imprescindível assinalar que, a nosso ver, não há na ontologia de Lukács qualquer indício de tal aproximação entre essência e necessidade. Pelo contrário, não apenas essa aproximação é rechaçada todas as vezes que o filósofo húngaro critica as mais diversas formas que assumiu a concepção teleológica do devir, como ainda, em várias passagens, Lukács indica uma outra relação que nos parece decisiva para esse complexo de questões: a relação entre essência e continuidade. Vejamos como nosso autor procede nestes momentos.

32 "o fenômeno", diz Lukács, "é uma entidade social tal como a essência, [...] um e outra são apoiados pelas mesmas necessidades sociais, e um e outra são elementos reciprocamente indissociáveis desse complexo histórico-social" (Lukács se refere ao complexo valores/riqueza/desenvolvimento do gênero humano). Lukács, 1986a:621; Lukács, 1976:330-1; Lukács, 1979:88.

2. A historicidade da essência

Quando Lukács afirma que a substância "se conserva em sua essência [...] processualmente" (Lukács, 1986:, p. 368; Lukács, 1981:411-2), conecta de modo evidente essência e continuidade. Esta última unifica os distintos momentos de um processo e articula em *uma totalidade* a diversidade e a irreversibilidade da sucessão dos momentos. Em Lukács, a essência se diferencia do fenômeno por essa relação com a continuidade e não por ser portadora de um *quantum* maior ou menor de necessidade se comparada ao fenômeno.

No capítulo dedicado à ideologia, Lukács afirma explicitamente que

> [...] o mundo dos fenômenos não pode em momento algum ser considerado um simples produto passivo do desenvolvimento da essência, mas, pelo contrário, precisamente a inter-relação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade no desenvolvimento social. (Lukács, 1986: 423; Lukács, 1981:472)

Ou seja, a relação entre essência e fenômeno, em Lukács, é de tal ordem que a esfera fenomênica *não é um resultado passivo do desdobramento da essência*. Entre estes dois níveis do ser se desdobra uma determinação reflexiva (*Reflexionsbestimmungen*) na qual o fenômeno joga um papel ativo na determinação do "desenvolvimento social" e, portanto, da essência humana. Como isto se dá deve ser desvendado caso a caso, momento a momento. No estudo da reprodução da individualidade, que pode ser encontrado no capítulo de *Para uma ontologia do ser social* dedicado à categoria da reprodução, por exemplo, Lukács discute exaustivamente como as formas singulares, fenomênicas, de cada uma das individualidades são *também* (portanto, não são *apenas*) portadoras das determinações mais genérico-essenciais do ser social a cada momento histórico. E como, justamente pelo fato de serem portadoras de determinações essenciais do mundo dos homens a cada momento

histórico, não é indiferente à evolução da essência humana a maneira pela qual as individualidades se desenvolvem. Lukács discute exaustivamente, em especial, o enorme peso, na evolução da sociedade burguesa, da cisão entre *citoyen* e *bourgeois* que está na raiz do individualismo burguês; assim como a importância para a reprodução da sociedade contemporânea das escolhas, pelos indivíduos, entre as alternativas social e cotidianamente postas, no sentido de superar ou não os limites da individualidade burguesa[33].

A citação acima de Lukács é enriquecida, logo a seguir, quando o filósofo húngaro lembra que, nos atos cotidianos, a realidade se apresenta como uma indissolúvel unidade entre essência e fenômeno, e que apenas *post festum* é possível a delimitação precisa dessas duas esferas. No imediatamente existente, a particularidade de cada instante se consubstancia em uma complexa totalidade que articula essência e fenômeno. *Também* por isso (e não *apenas*, já que o ser é, para Lukács, essencialmente histórico), a essência não é portadora de nenhum elemento de "implacabilidade" no desenvolvimento ontológico. Não há nenhum elemento teleológico no processo ontológico global, não há nenhuma necessidade essencial que possa *a priori* determiná-lo de forma absoluta. Se isso é válido para o ser em geral, ao se referir à especificidade dessa questão no ser social, Lukács afirma:

> Quando consideramos o processo global em sua totalidade, se esclarece como o movimento da essência [...] não é uma necessidade fatal, que tudo determina antecipadamente [...] (mas, ao invés) faz continuamente surgir novas constelações reais das quais a práxis extrai o único campo de manobra real a cada vez existente. A esfera de conteúdos que os homens podem pôr a si mesmos como finalidade desta práxis é determinada — enquanto horizonte — por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas exatamente enquanto horizonte, enquanto campo de manobra para as posições teleológicas re-

33 Lukács, 1986: 227-249; Lukács, 1981:255-279. Também Lessa, 1995:96-118. Vários argumentos serão fornecidos também no Capítulo III, abaixo.

> ais nele [no horizonte] possíveis, não com determinismo geral, inevitável, de todo conteúdo prático. No interior desse campo, toda posição teleológica se apresenta como forma de alternativa [...] com o que termina excluída toda predeterminação, a necessidade da essência assume obrigatoriamente para a práxis dos homens singulares a forma da possibilidade. (Lukács, 1986: 425-6; Lukács, 1981:475)

Em suma, no ser social a essência, em vez de uma "determinação geral, inevitável de todo conteúdo prático", desenha o horizonte de possibilidades dentro do qual pode se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de todos os atos humanos.

Nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, ao discutir a "contracategoria da impossibilidade", Lukács afirma que, com o avanço da sociabilidade e o desenvolvimento de formas de consciência crescentemente desantropomorfizadas, a impossibilidade surge

> também como demanda sobre a sua [da posição teleológica] praticabilidade ou sobre a negação desta última. (Lukács, 1986a:171; Lukács, 1990:182; Lukács, 2010:219)

Novamente, a essência do real é o campo privilegiado na delimitação do escopo de possibilidades e impossibilidades a cada momento; o ser-precisamente-assim existente é a base sobre a qual se desdobra a relação entre a subjetividade e o mundo objetivo.

Estamos aqui tangenciando toda a complexa relação entre teleologia e causalidade — que é a essência do trabalho em Lukács e será nosso objeto de estudo já no próximo capítulo —, e qualquer esquematismo deformaria profundamente o pensamento de Lukács. Pois, para ele, as ações humanas podem, e o fazem com frequência, alargar os limites do possível. Sempre que o fazem, realizam uma negação/superação (*Aufhebung*[34]) dos limites obje-

34 A tradução para o português de *Aufhebung* ainda gera polêmicas. Paulo Menezes, em sua tradução da *Fenomenologia do espírito* de Hegel (Vozes, 1992), propôs "suprassunção". Henrique de Lima Vaz sugere "superação" (cf. sua tradução de partes de *A fenomenologia do espírito* publicada no volume dedicado a Hegel

tivos, sem que por isso estes tenham deixado de ser a base para o salto de qualidade. Estes, contudo, são casos-limite que confirmam a regra mais geral. Se nos voltamos a eventos mais cotidianos, comuns, fica evidente o modo como a essência do real delimita o campo de possibilidades a cada momento. Pensemos, por exemplo, no caso de Ícaro.

Em suma, para Lukács, ao contrário de um *deus absconditus*, a essência, num escopo mais restrito, é o fundamento da unitariedade última do processo; e, no plano mais genérico, o fundamento da unitariedade última do ser. Em Lukács, a essência se distingue dos fenômenos por essa peculiar conexão com a categoria da continuidade, antes que por uma rígida associação aos momentos de necessidade. Também nesse aspecto, a ontologia lukácsiana não exibe qualquer traço da concepção teleológica como encontrada em Hegel ou nas concepções de fundo religioso.

Na conclusão, quando esta discussão poderá ser enriquecida com os elementos da ontologia lukácsiana de que nos apropriaremos ao longo do texto, voltaremos a outro aspecto desse conjunto de problemas: a relação entre essência, universalidade e singularidade. Então argumentaremos que, ao contrário do que afirma, por exemplo, Gáspár Tamás, Lukács não identifica, em nenhum momento, ser e essência com a universalidade. Tal como fenômeno e essência possuem o mesmo estatuto ontológico para Lukács (são igualmente existentes), o universal não se diferencia do singular por ser portador de "mais ser" que o último. Lukács não se aproxima nem um milímetro da concepção da metafísica medieval.

---

na coleção Os Pensadores, p. 58 (Abril, 1980). Marcos L. Mueller propõe "'sobressumir' para o significado pleno e polissêmico de *aufheben*... e utilizar 'suprimir' para os contextos, frequentes, em que o sentido negativo é exclusivo ou predominante" (*Folha de S.Paulo*, Cadernos Letras, 24 de maio de 1992, p. 6-9). De modo geral os marxistas têm preferido "superação", ainda que esta também não seja uma opção unânime. Como sempre, a dificuldade maior da tradução está na impossibilidade, qualquer que seja a alternativa escolhida, de se compreender o conteúdo do conceito sem uma compreensão adequada do próprio pensamento hegeliano.

Por enquanto, fixemos este primeiro ponto: para o filósofo húngaro o ser é essencialmente histórico. O desdobramento categorial do ser dá origem a dois momentos distintos, porém intrinsecamente articulados. Um primeiro momento é composto por aqueles elementos que articulam em unidade o processo enquanto tal – o que implica, imediatamente, a existência e ação dos momentos singulares em toda processualidade. Tais elementos marcam a continuidade do processo no interior de seu devir, são a sua essência. O segundo momento é dado por aqueles elementos que distinguem cada instante de todos os outros instantes. Essa esfera fenomênica, todavia, apenas pode vir a ser se articulada aos momentos de continuidade, que fazem dessas características fenomênicas partícipes de um dado processo mais geral. E isso, frisemos, é válido tanto para o ser social como para o ser em geral.

Essência e fenômeno, portanto, para Lukács não se opõem enquanto níveis distintos do ser; a essência não é "portadora do ser" nem mais nem menos que o fenômeno: ambos são igualmente reais. A concepção histórica da substância inaugurada por Marx requer, com absoluta necessidade, que essência e fenômeno possuam o mesmo estatuto ontológico.

Ainda que longe de ser conclusivos — repetimos que esta discussão tem um caráter introdutório à moldura ontológica mais geral no interior da qual Lukács desdobra sua investigação acerca do caráter fundante do trabalho para com o mundo dos homens —, os elementos acima apontados já nos permitem perceber o quanto estão equivocados aqueles que veem em *Para uma ontologia do ser social* a manifestação do caráter mítico e religioso do pensamento de Lukács desde a sua "conversão" ao marxismo.

Não apenas os antigos alunos de Lukács, como Ágnes Heller, Ferenc Feher, Mihail Vadja e Judith Marcus, mas também pensadores tão diferenciados como Marshall Berman, Tom Rockmore e Joseph Mayer[35], concebem a evolução de Lukács, desde *História e consciência de classe* até *Para uma ontologia do ser social*, como um

35 Cf., p. ex., Rockmore, 1989; Maier, 1989; Marcus, 1989. Também Heller, 1983.

conflituoso processo tensionado, por um lado, por sua crença na revolução, na União Soviética e em Marx e, por outro, pela negação desta mesma crença pela história contemporânea. Apesar das diferenças significativas entre esses autores, e mesmo no modo como cada um deles concebe o desenvolvimento intelectual de Lukács a partir dessa tensão básica entre a crença no marxismo e sua postura crítica diante do desenvolvimento da União Soviética e do movimento revolucionário, todos eles apontam para a manutenção, em suas últimas obras, do caráter mítico e da concepção teleológica da história presentes em *História e consciência de classe*.

Como não faz parte de nosso tema a investigação da evolução intelectual de Lukács, não nos alongaremos neste debate. Contudo, como um seu subproduto, estas tentativas de explicação do assim denominado "enigma Lukács" estão na origem de interpretações que afirmam o caráter mítico/metafísico de *Para uma ontologia do ser social*. Não raramente é postulada a hipótese de ser essa obra um retorno à metafísica medieval. Contra esta hipótese, apontaremos argumentos, a nosso ver decisivos, ao longo do livro. Agora nos é imprescindível chamar a atenção para um primeiro e fundamental aspecto dessa contraposição: já na categoria fundamental de toda ontologia, a da substância, podemos encontrar em Lukács uma ruptura decisiva com a tradição escolástica. A recusa da concepção teleológica do ser levou o filósofo húngaro a explicitar uma relação entre essência, necessidade e continuidade que representa uma ruptura tanto com a *Weltanschauung* medieval como com o teleologismo hegeliano.

A afirmação lukácsiana da historicidade enquanto categoria essencial ou, em outras palavras, a concepção da substância enquanto essencialmente histórica, requer, ainda, um esclarecimento adicional. No interior da tradição marxista, essa tese tem um precedente malsucedido e que deixou profundas sequelas ao ser absorvido pelo marxismo vulgar. Referimo-nos a alguns momentos das obras de F. Engels, notadamente à *Dialética da natureza*, ao *Anti-Dühring* e ao seu prefácio à *Crítica da economia política* de Marx.

Lukács teceu críticas contundentes à *démarche* engelsiana. Contudo, não corresponderia à verdade se elas fossem confundidas com uma desconsideração da importância de Engels para o movimento revolucionário. Parece-nos bastante oportuno, nesse sentido, o belo e apaixonado artigo de Paul Kellog "Engels e as raízes do 'revisionismo': uma reavaliação" (1995). Com toda justiça, Kellog busca recuperar o revolucionário que foi Engels por meio, principalmente, da denúncia da tese de Lucio Colletti segundo a qual o velho Engels seria uma das raízes do reformismo (Colleti, 1972). O eixo da argumentação de Kellog é o conhecido fato de Liebknecht ter censurado o "testamento político" de Engels, de modo a converter a ambiguidade de algumas de suas passagens numa posição tipicamente reformista. Protesta Kellog pelo fato de, ao tomar para sua análise das posições políticas do velho Engels o texto censurado por Liebknecht e não o original, Colletti não levar em consideração os indignados protestos de Engels contra a falsificação de seu pensamento. Ainda que Kellog tenha razão nesse particular, e por mais equivocado que esteja Colletti, permanece o fato, que Kellog não aborda, de o pensamento engelsiano ser, por vezes, atravessado por um mecanicismo e um determinismo que, ao menos em parte, podem ter sido uma antecipação do reformismo da II Internacional. Vale ressaltar que, ainda que nem sempre coincidam as posições do último Lukács e as de Kellog acerca de Engels e seu papel na evolução do marxismo, também para o filósofo húngaro Engels cumpriu um papel de extrema relevância no movimento revolucionário no século passado, não compartilhou com a corrente revisionista após a morte de Marx, nem pode ser responsabilizado como um dos pilares do reformismo marxista.

Este apreço pela figura de Engels por parte de Lukács não o impede, todavia, de fazer uma crítica radical da concepção engelsiana da dialética da natureza. Para o filósofo húngaro, o problema decisivo estaria na incompleta ruptura de Engels com Hegel. Ao contrário do que ocorreu com Marx, que rompeu com Hegel a partir da "mais profunda reflexão ontológica", a ruptura de Engels se deu a partir da crítica feuerbachiana, o que lhe permitiu

romper com o idealismo de Hegel sem, contudo, levar essa ruptura às últimas consequências teóricas. (Lukács, 1986a:575-6; Lukács, 1976:279; Lukács, 1979:31-2)

Um dos momentos em que essa debilidade da ruptura de Engels com Hegel se manifesta mais claramente, sempre segundo Lukács, está em sua tendência à "logicização" do real. Já na juventude, a crítica de Marx ao autor da *Fenomenologia do espírito* traz embutida uma crítica à "fundação lógica da história", isto é, à tentativa de enxergar, na sucessão dos eventos históricos, uma sucessão lógica de categorias lógico-abstratas (Lukács, 1986a: 553-4; Lukács, 1976:253; Lukács, 1978:114). Como as relações lógicas são, sempre, rigorosamente necessárias, a continuidade histórica adquire um rígido caráter de necessidade que se adéqua ao teleologismo hegeliano, mas é completamente estranho à concepção ontológico-histórica de Marx.

Ao desconsiderar esse aspecto da ruptura de Marx com Hegel, Engels terminou por ler os textos marxianos, algumas vezes, como um hegeliano o faria. Assim, no prefácio à *Crítica da economia política*, ao discutir a alternativa entre método histórico e método lógico, afirma que

> [...] apenas o modo lógico era adequado a tratar a questão. Mas esse não é senão o modo histórico, só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores[36].

Segundo Lukács,

> A antítese decisiva com a concepção de Marx reside no primado do "modo lógico" que é posto aqui como idêntico ao histórico, "só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores". História despojada da forma histórica: sobretudo aqui está o retorno de Engels a Hegel. (Lukács, 1986a:644; Lukács, 1976:354; Lukács, 1979:115)

Ao despojar a história da "forma histórica", isto é, das de-

36 Engels, 1978a:225. *Apud* Lukács, 1979:114-5.

terminações particularizadoras que lhe conferem concretude, Engels, segundo Lukács, terminou por velar, ao invés de elucidar, conexões decisivas do ser-precisamente-assim existente. (Lukács, 1986a:498 ss.; Lukács, 1976:198 ss.; Lukács, 1978:46 ss.)

Exemplo desse procedimento de Engels, Lukács encontra no *Anti-Dühring*. Neste texto, ao discutir a categoria da negação, Engels tomou como exemplo a transformação do grão de cevada em planta e, num segundo caso, em cerveja. Segundo Engels, ambas as transformações são "negações" da semente. Um pouco antes, afirmara também serem negações as transformações da montanha em vale e a do feudalismo em capitalismo (Engels, 1978:116 ss.).

Argumenta Lukács que, tão-somente no plano lógico-abstrato há aqui "negações", já que na transformação da montanha em vale, ou da semente em planta, há a manutenção da mesma legalidade ontológica em todo o processo. O que nesses exemplos ocorre, sempre segundo Lukács, é a transformação de ser em um ser-outro, o que não inclui a *negação ontológica* da legalidade operante em todo o processo. Na natureza, com exceção do nascimento e da morte, a rigor não há senão essa transformação do ser em ser-outro, não contendo ela qualquer negação em sentido ontológico. Isso se evidencia no momento em que as mesmas leis encontradas no início do processo são reafirmadas em cada uma das fases posteriores. As mesmas leis presentes na gênese e no desenvolvimento da semente também operam na transformação da semente em planta e na produção, posterior, de mais sementes pela planta. O mesmo pode ser dito da transformação da montanha em vale, etc.

No mundo dos homens, segundo Lukács, temos um processo em tudo e por tudo distinto. Em primeiro lugar, porque as transformações apenas podem vir a ser por meio de atos teleologicamente postos que exibem, sempre, um caráter de alternativa. Isso confere à processualidade social uma qualidade radicalmente distinta da natureza.

Em segundo lugar, porque as transformações da semente em cerveja, ou do feudalismo em capitalismo, efetivam negações

ontológicas. A legalidade biológica operante na semente não pode mais ser encontrada na cerveja. Esta, em primeiro lugar, não se reproduz. *Mutatis mutandis*, a legalidade característica do feudalismo não pode mais ser encontrada no capitalismo. A semente e o feudalismo foram efetivamente destruídos por meio dos atos humanos; do estágio posterior do processo não há como se repor o estágio anterior. Tal destruição, em ambos os casos, deu origem a algo efetivamente novo, no plano do ser. Do processo, não surgiu apenas uma *nova forma* de *uma velha legalidade*, mas ocorreu a gênese de uma *nova legalidade* portadora de *novas formas*. Tanto a cerveja como o capitalismo não podem vir a ser senão pela transformação teleologicamente orientada do real, pela mediação dos atos humanos. Que há diferenças significativas entre a fabricação da cerveja e o complexo processo de transformação do feudalismo em capitalismo é uma evidência que não desejamos velar. Para nosso argumento, todavia, o decisivo é que, entre a negação teleologicamente posta da semente ou do feudalismo e a transformação biológica da semente ou a transformação geológica da montanha há uma radical diferença no plano do ser. E, concluindo com Lukács, ao reduzir tudo a "negações", Engels terminou por velar esse fato ontológico fundamental.

Este é o cerne da crítica de Lukács às tentativas de Engels para determinar uma "dialética" da natureza e do ser social. Ao subsumir a esfera ontológica à abstração lógica, ao conceber a determinação das categorias ontológicas universais como um processo de abstração lógica que despoja a processualidade histórica de suas determinações particulares, Engels teria velado as diferenças ontológicas essenciais que distinguem o ser social da natureza (Lukács, 1976:199; Lukács, 1986a:500; Lukács, 1978:47; cf., Lessa, s/d).

A *démarche* lukácsiana em nada se aproxima deste procedimento de Engels. Reconhece Lukács que, sem uma contínua transformação da natureza, não é possível qualquer reprodução social; e que, portanto, necessariamente se desdobra alguma articulação entre o mundo dos homens e o ser natural. Todavia, tal reconhe-

cimento não conduz Lukács a ignorar, por um segundo sequer, as distinções ontológicas que se interpõem entre o ser social e o ser natural. Do mesmo modo, reconhecer a historicidade da natureza não significa afirmar serem ontologicamente idênticas a historicidade do mundo dos homens e a historicidade natural. Essencialmente, porque a história humana tem por mediação ineliminável atos teleologicamente postos que exibem, com rigorosa necessidade, um caráter de alternativa, enquanto a processualidade natural é sempre muda, limitando-se à cega necessidade das processualidades químicas, físicas ou biológicas. Nas palavras de Tertulian,

> O único princípio universal admitido é o da historicidade do ser: o qual implica, como sua consequência necessária, o princípio da historicidade das categorias, em outros termos, o princípio da variação das leis do desenvolvimento em função da especificidade de cada um dos níveis ontológicos. (Tertulian, 1980:5)

Como não se trata, neste momento, de esgotar esse conjunto de questões, mas apenas fornecer alguns elementos que permitam ao leitor divisar o quanto são distintos os procedimentos de Engels e de Lukács nesse particular, estas indicações devem ser suficientes. E elas nos permitem manifestar nossa frontal discordância com Tom Rockmore, que, em seu artigo "Lukács and Marxist History of Philosophy", afirma:

> De fato, nos últimos escritos, Lukács se alinha ainda com maior proximidade ao pensamento de Engels. Esta reavaliação de sua atitude para com Engels resulta no abandono de toda crítica significativa inicialmente levantada [o autor se refere a *História e consciência de classe*]. Nesse sentido, é significativo que na incompleta, postumamente publicada *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* Lukács explicitamente pressuponha uma dialética da natureza como fundação da ontologia marxiana. (Rockmore, 1989:32)

Apenas uma leitura preconceituosa e superficial da *Ontologia* de Lukács pode levar Rockmore a não perceber como, em fron-

tal oposição a Engels, para o filósofo húngaro, a história humana é a história de uma esfera ontológica distinta da natureza — portanto, portadora de uma historicidade ontologicamente distinta da natural. Argumenta Lukács, à saciedade, que "O complexo enquanto base geral da historicidade se conserva; mas a constituição dos complexos sofre uma modificação radical"[37], de modo que as legalidades operantes em cada uma das "histórias" são em tudo e por tudo distintas. Se há uma "dialética da natureza", isso ocorre não porque o mundo dos homens e o ser social possam ser equivalentes no plano ontológico, mas — e tão-somente — porque o ser em geral, assim como cada uma de suas esferas, tem na historicidade uma sua determinação ineliminável. Sem que isso diminua, ou mesmo atenue minimamente, a peculiaridade histórica do ir-sendo de cada uma delas. Como, ao longo do livro, voltaremos seguidamente e sob diversas angulações a essa questão, nos permitiremos aqui permanecer apenas nessa indicação mais geral do primeiro ponto de partida de Lukács: a essencial historicidade do ser e a peculiaridade ontológica do mundo dos homens diante da natureza.

Se a universal historicidade do ser constitui o primeiro ponto de partida de Lukács na investigação do trabalho, o segundo é a afirmação marxiana do caráter puramente social do mundo dos homens.

Lukács concebe a substância do mundo dos homens como resultado exclusivo da ação dos homens, enquanto indivíduos e enquanto gênero humano. Isso significa que os homens fazem a sua história e que este fazer a história não encontra em nenhuma instância —"natural" ou não — qualquer limite *a priori*, a-histórico, para o seu desenvolvimento. Os homens são os demiurgos de seu destino.

Assinalar que os homens são senhores de sua história tem seu complemento, em Lukács, no reconhecimento de que "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o

37 Lukács, 1986a: 625. Lukács, 1976:335; Lukács, 1979:93.

cérebro dos vivos". (Marx, 1960:115; Marx, 1977:203) Para nosso autor, por isso, os homens constroem seu destino num *hic et nunc* historicamente determinado, o qual impõe necessidades e delineia o campo de possibilidades. Nesse exato sentido, a pura sociabilidade do mundo dos homens, em Lukács, não significa, em absoluto, nem a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem muito menos a mecânica prevalência de qualquer um desses termos sobre o outro. Para Lukács, na análise desse complexo problemático há que se reconhecer, acima de tudo, que tanto a categoria da liberdade como a categoria social da necessidade são construídas pela práxis humana. Ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

De modo análogo, reconhecer o caráter puramente sócio-humano do ser social não conduz Lukács a postular o desaparecimento da natureza. Antes de qualquer coisa, porque tanto os atos singulares teleologicamente postos (no polo da singularidade individual) como a reprodução social global (no polo da generalidade, da universalidade humana) podem surgir e se desdobrar categorialmente apenas em contínua e ineliminável troca orgânica com a natureza, via trabalho.

São dois os traços fundamentais dessa troca orgânica: por um lado, há uma ruptura ontológica entre a reprodução social e a processualidade natural, ruptura cuja essência é a possibilidade de um ser-para-si no mundo dos homens impossível para a natureza. Por outro lado, a troca orgânica entre o gênero humano e a natureza implica a incessante transformação do mundo natural em um mundo social. Com intensidade e escala crescentes, a natureza passa por processos de objetivação que conferem à materialidade uma forma e um conteúdo puramente sociais, que apenas enquanto objetivações de prévias ideações poderiam surgir e se desenvolver. Contudo, de modo algum a gênese e o desenvolvimento da esfera ontológica representada pelo mundo dos homens implicam o desaparecimento da natureza enquanto uma esfera ontológica distinta do ser social, nem sequer como uma possibi-

lidade, a mais remota. Para ser brevíssimo, a madeira do cabo de um machado continua a ser madeira.

Lukács traça um *tertium datur* entre aquelas posições que, de um lado, postulam a mera continuidade entre natureza e ser social (alguns momentos do marxismo vulgar, por exemplo) ou, então, que excluem "*ab initio* a legitimidade e o interesse de uma filosofia da natureza" (o "sociocentrismo" (Tertulian, 1980:92) da Escola de Frankfurt): o ser social é ontologicamente distinto da natureza, mas essa distinção apenas pode surgir e se desenvolver numa complexa articulação com o mundo natural, pela qual este último é constantemente submetido a transformações teleologicamente orientadas.

Da perspectiva de Lukács, ser social e natureza são esferas distintas, portanto não há como encontrar na processualidade natural o fundamento de um fenômeno social. Fundar em determinações naturais o mundo dos homens implicará conferir uma legalidade natural ao ser social, ou então reduzir a legalidade social às leis da natureza. Em ambos os casos, segundo Lukács, está perdida a possibilidade de construção de uma ontologia que reconheça o ser social em sua simultânea conexão e radical diferenciação do mundo natural.

Como pano de fundo dessa ineliminável articulação (e, concomitantemente, insuperável distinção) entre ser social e natureza, está a afirmação de Lukács de que o ser é um complexo histórico. O desdobramento categorial do ser ao longo do tempo, pelo qual a esfera inorgânica se complexifica originando a vida e, posteriormente, o ser social, possui duas consequências imediatamente perceptíveis. Em primeiro lugar, aumenta a heterogeneidade, a complexidade interna do ser. Em segundo lugar, em nada diminui (apenas torna mais articulado) o caráter de complexo por último unitário do ser. Para Lukács, os momentos de heterogeneidade apenas podem existir em permanente articulação entre si; tão-somente enquanto diferentes momentos de uma mesma totalidade podem surgir e se desenvolver os elementos de diferenciação. Para ser breve, a vida só pode existir tendo por base o ser

inorgânico, e sem a natureza como um todo não pode haver ser social. A troca orgânica do ser social com a natureza é a mediação ontológica que possibilita que o ser social se constitua enquanto esfera ontológica particular no interior da totalidade do ser em geral. Na tradição marxiana, tal mediação é o trabalho.

Temos aqui, em linhas as mais gerais, a moldura conceitual no interior da qual Lukács se coloca. De um lado, a radical historicidade do ser; a consequente distinção entre essência e fenômeno tendo como eixo principal a dinâmica entre ruptura e continuidade dos processos ontológicos — e a recusa daí decorrente de toda e qualquer fetichização quer da totalidade, quer da singularidade. Por outro lado, a radical sociabilidade do mundo dos homens: nas ações humanas, e não em qualquer essência a-histórica, transcendente ou não, teríamos o fundamento ontológico último do devir-humano dos homens.

Isto posto, passaremos à análise da interioridade da categoria do trabalho, penetrando no objeto propriamente dito de nossa investigação.

- Capítulo III -

Teleologia, causalidade e objetivação

Decidimos iniciar a investigação da tese lukácsiana acerca do caráter fundante do trabalho para com o ser social pela exploração da categoria do trabalho enquanto tal, para então passar à investigação dos nexos mais genéricos que articulam, em um complexo por último unitário, trabalho e totalidade social.

Este percurso, que parte do trabalho em direção à totalidade social, está longe de ser obrigatório no contexto da ontologia de Lukács. A articulação entre o trabalho e a totalidade social é tão íntima e densa em Lukács que, do mesmo modo como escolhemos iniciar pela análise do trabalho, poderíamos ter optado pelo percurso inverso. Isto é, partir das conexões que articulam a totalidade social ao trabalho para, então, explorarmos a sua interioridade. Em poucas palavras, Lukács não deduz o ser social a partir do trabalho, nem infere o trabalho a partir da totalidade social. Pelo contrário, concebe estas duas categorias enquanto momentos distintos e inseparáveis de uma mesma esfera ontológica: o mundo dos homens. Iniciar pelo trabalho, portanto, não é uma necessidade imposta pela estrutura interna de *Para uma ontologia do ser social*, mas a escolha entre, percursos igualmente possíveis, pelo mais simples para a exposição dos resultados a que chegamos.

Esta íntima articulação entre trabalho e totalidade social desde já nos permite entrever o fato de que, em Lukács, a análise do trabalho enquanto tal é uma "necessária" "abstração teórica" (Lukács, 1986: 117; Lukács, 1981:135). Necessária porque sem ela não há como explorar as conexões internas do trabalho enquanto categoria fundante do ser social. Mas uma abstração, já que o tra-

balho apenas existe enquanto partícipe do mundo dos homens. Se a análise da interioridade do trabalho, que iniciaremos neste capítulo, nos permitirá alcançar várias de suas determinações decisivas, essenciais, não menos verdadeiro é que as alcançaremos de forma apenas parcial. Tais determinações essenciais apenas adquirem suas verdadeiras dimensões enquanto partícipes de uma totalidade social que, em nenhum momento, nem mesmo nas sociabilidades mais primitivas, se restringe ao trabalho. Por isso, nos últimos capítulos, a investigação do em-si do trabalho incorporará alguns elementos da totalidade social que apenas mediadamente se relacionam com o trabalho *strito sensu*.

A essência do trabalho é, em Lukács, uma peculiar e exclusiva articulação entre teleologia e causalidade. Exclusiva e peculiar porque apenas no mundo dos homens a teleologia se faz presente.

> Pressupomos o trabalho [Lukács cita Marx] numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. [...] o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo na cera. No fim do processo de trabalho emerge um resultado já presente em seu início na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetiva uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade, e ao qual tem de subordinar a sua vontade. (Marx, 1962:193; 1983:149-50. *Apud* Lukács, 1986:12; Lukács, 1981:18-9)

O trabalho, no contexto marxiano-lukácsiano, é uma categoria exclusivamente social, pela qual "uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade" (Lukács, 1986:12. Lukács, 1981:19)[38]. Ao contrário, por exemplo, de Hegel ou Aristóteles, que, cada qual a sua manei-

38.Devido ao grande número de citações do capítulo "Die Arbeit" de Zur Ontologie ..., elas serão feitas, de agora em diante, no texto, o número da página entre parênteses; o primeiro número correspondendo à página da edição italiana, o segundo, à edição alemã.

ra, conceberam a teleologia como uma categoria universal, para Lukács a teleologia só existe no ser social. E, no interior deste, apenas enquanto momento dos atos singulares dos indivíduos. Lukács recusa *in limine* toda teleologia no desenvolvimento ontológico global, como também toda teleologia na história humana: apenas no interior dos atos humanos a teleologia se faz operante.

Argumenta Lukács que proceder de modo diverso, concebendo a evolução da natureza e a história humana como teleologicamente orientadas, estendendo para além dos atos humanos singulares a presença da teleologia, implica a aproximação, quando não a identificação, às concepções de mundo religiosas. Toda processualidade teleologicamente orientada requer alguma consciência que a ponha. Quer se trate de elevadas produções teóricas (Aristóteles e Hegel, por exemplo), quer se trate das emanações cotidianas e espontâneas acerca da vida e do mundo, toda teleologização do real significa abrir mão, em alguma medida, do radical caráter social do mundo dos homens. Teleologicamente orientada, a história humana não seria mais fruto exclusivo do agir dos homens em sociedade. Neste contexto, recusar toda concepção teleológica nada mais significa que a cabal reafirmação da absoluta e radical sociabilidade do mundo dos homens. Aos olhos de Lukács, a postulação marxiana segundo a qual "os homens fazem a sua história..." requer, com absoluta necessidade, a recusa da teleologia como categoria universal.

Nesse sentido, para Lukács,

> A admissão da teleologia no trabalho [...] é, em Marx, alguma coisa que vai para muito além das tentativas de solução propostas por seus predecessores de porte como Aristóteles e Hegel, já que, para Marx, o trabalho não é uma das tantas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto em que é ontologicamente demonstrável a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento real da realidade material (23/16).

Enquanto "a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo, mantendo este seu caráter mes-

mo quando uma série causal tem seu ponto de apoio num ato de consciência", a teleologia é "por sua natureza uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma finalidade e, portanto, uma consciência que põe um fim" (20/13). Contudo, o fato de a teleologia ser necessariamente posta pela consciência não a reduz a mera e simples pulsão da subjetividade. Sem subjetividade não há teleologia — mas a consciência, assim como a teleologia, apenas existe no interior do ser social e, portanto, em relação com a sua materialidade. O ato de pôr desencadeia um processo real, pertencente ao ser-precisamente-assim do mundo dos homens: funda uma "nova objetividade". A teleologia, portanto, não é mera pulsão da subjetividade, nem simples elevação à subjetividade das categorias do real (embora, como veremos, sem uma e outra a teleologia não fosse possível). É, sim, um "momento real da realidade material" e, por isso, se consubstancia num movimento pelo qual

> a consciência, com o ato de pôr, dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. O pôr, portanto, tem neste caso um ineliminável caráter ontológico (20/13-14).

Neste preciso sentido, para Lukács, a teleologia é uma "categoria ontológica objetiva" (20/13) e exclusiva do mundo dos homens.

Veremos, a seguir, que a objetividade da teleologia é distinta da objetividade material, de tal modo que, ao reconhecer a teleologia como "categoria ontológica objetiva" do mundo dos homens, de modo algum Lukács se aproxima da identidade sujeito/objeto. Agora, examinaremos outro aspecto da questão: ao reconhecer a teleologia como uma "categoria ontológica objetiva" exclusiva do ser social e a causalidade como "princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo", Lukács dá o primeiro passo em sua análise da relação entre a causalidade do mundo objetivo e a prévia ideação, no contexto do trabalho.

> Quando [...] a teleologia é encarada como categoria re-

> almente operante somente no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Elas permanecem sempre contrapostas (*Gegensätze*), mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada nas interações destes contrários (*Gegensätze)* e que, para traduzir em realidade tal interação, faz com que a causalidade, sem que por isso se lhe modifique a essência, se torne também ela posta" (24/17).

Esta passagem sintetiza com tal riqueza a concepção de Lukács, que vale a pena uma exploração sistemática dela. Se a teleologia é limitada aos atos humanos singulares, há uma necessária relação entre teleologia e causalidade, já que se torna impossível a redução de uma à outra. Contudo, ao iniciar a delimitação dessa relação, Lukács postula uma permanente contraposição entre a causalidade ("princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo") e a teleologia ("uma categoria posta") e, logo a seguir, faz menção a uma *causalidade posta*.

Temos aqui, aparentemente, um paradoxo que nos conduziria à identidade sujeito/objeto. Pois, se a causalidade é entendida como "princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo", ela apenas poderia ser "posta" no contexto de uma moldura categorial que admitisse a identidade sujeito/objeto. Nesse caso, a causalidade, de algum modo, se transformaria em teleologia. Tal interpretação poderia também se apoiar na referência que Lukács faz à unitariedade do "processo real", que sintetizaria causalidade e teleologia. Como seria possível fundar uma unitariedade de dois polos ontologicamente (pois se trata, para Lukács, certamente de um processo ontológico) "sempre contrapostos", um posto e outro dado, senão numa perspectiva que apontasse para uma (ainda que eventual) identidade sujeito/objeto? Mais ainda, a menção, por Lukács, a "interações" entre teleologia e causalidade que transformam a causalidade em causalidade posta parece ser um forte indício de que o universo neo-hegeliano de *História e consciência de classe* não estaria, de fato, superado pelo Lukács

da maturidade. Este é um bom exemplo de como, na maior parte das vezes, são construídas as interpretações deformadoras do fundamental do texto lukácsiano. Uma leitura apressada ou preconceituosa – quando não ambas – poderia "provar", a partir de citações isoladas de seu contexto, que a *Ontologia* não passaria de um hegelianismo tardio.

No entanto, um exame um pouco mais cuidadoso da passagem desautoriza completamente tal interpretação: Lukács concebe a transformação da causalidade em causalidade posta, *de tal maneira que mantém intacta a essência da causalidade* ("sem que por isso se lhe modifique a essência"). Independentemente de ser posta ou não, a essência da causalidade ("princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo") permanece inalterada. As interações, portanto, que transformam a causalidade de "dada" em "posta" são aquelas pelas quais são objetivadas as prévias ideações – e jamais são interações que cancelam a distinção ontológica entre teleologia e causalidade. Nada há portanto o que aproxime, nem sequer em uma passagem com uma redação mal acabada como esta que examinamos, Lukács à postura hegeliana.

Isto posto, podemos nos perguntar como seria possível à posição teleológica transformar a causalidade em causalidade posta, transformar a natureza em algo "contrário" a ela própria, sem com isso alterar "em termos ontológico-naturais os seus [da causalidade, da natureza] fundamentos"?[39]

Em poucas palavras, como é possível para Lukács rejeitar a identidade sujeito/objeto ao mesmo tempo em que reafirma a tese segundo a qual, por ser uma "categoria ontológica objetiva", a teleologia apenas pode "se realizar" pela transformação da causalidade em algo "contrário" a si própria, em causalidade *posta*?

Para esclarecer este aparente paradoxo, tomemos como

39 "[...] por um lado, a posição teleológica 'simplesmente' utiliza a atividade própria da natureza; por outro lado, a transformação de tal atividade faz dela o contrário [Gegenteil] de si própria. Isto quer dizer que esta atividade natural se transmuta, sem que mude em termos ontológico-naturais os seus fundamentos, em uma atividade posta" (26-7/19-20)

ponto de partida o fato de, segundo Lukács, entre a causalidade e a causalidade posta haver algo que permanece "em termos ontológicos naturais" — "os seus [da causalidade] fundamentos". Nesse preciso sentido, segundo Lukács, a realização prática do pôr teleológico tem a peculiaridade de fundar uma "nova objetividade", dando origem ao mundo dos homens, sem com isso alterar "em termos ontológico-naturais os fundamentos" da causalidade.

Em outras palavras, o seu "ser-posto" não implica a eliminação da objetividade primária do ser e sua conversão em subjetividade. Pelo contrário, o caráter posto expressa a mediação através da qual a objetividade primária do ser se subordina a dadas posições teleológicas, as quais têm o poder de articular as propriedades da natureza em novas formas e relações, dando origem a uma nova objetividade (o mundo dos homens); mas tendo também o limite de não poder alterar o caráter ontologicamente primário do ser. A causalidade posta, portanto, continua a ser causalidade, não se transmutando em teleologia — todavia, por ser causalidade posta, está articulada a uma nova malha causal cuja origem é necessariamente a atividade teleologicamente orientada[40].

Sublinhemos este aspecto, pois decisivo: a causalidade posta através da realização material de um pôr teleológico não altera a essência da causalidade enquanto tal. Esta permanece "princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo" — independentemente do fato de sua gênese ser ou não um ato teleológico. Desse modo, segundo Lukács, se desdobra uma insuperável heterogeneidade de ser entre causalidade e teleologia; ou, em outras palavras, é recusada toda e qualquer identidade entre sujeito e objeto.

A exploração das questões que daqui emergem nos remete, diretamente, ao nódulo essencial da objetivação em Lukács.

40 -"[...] no interior da insuprimibilidade ontológica das leis naturais, a única mudança das categorias naturais pode consistir no fato de que elas — em sentido ontológico — sejam postas; o seu ser-posto é a mediação de sua subordinação a determinadas posições teleológicas, pela qual, ao mesmo tempo pelo entrecruzamento, posto, de causalidade e teleologia, se tem um objeto, processo etc. unitariamente homogêneo" (27/20).

1.Objetivação

A objetivação é, segundo Lukács, o momento do trabalho pelo qual a teleologia se transmuta em causalidade posta. A "objetivação opera uma modificação do mundo dos objetos no sentido da sua sociabilização [...]" (Lukács, 1986: 361; Lukács, 1981:405). Ela articula a idealidade da teleologia com a materialidade do real sem que, por esta articulação, a teleologia e a causalidade percam suas respectivas essências, deixem de ser ontologicamente distintas. Nesse sentido, no interior do trabalho a objetivação efetiva a síntese, entre teleologia e causalidade, que funda o ser social enquanto causalidade posta.

No exame da objetivação, partamos do fato de que, para Lukács,

> o mais alto grau do ser por nós conhecido, o social, se constitui como grau específico, se destaca do grau sobre o qual apoia sua existência, o da vida orgânica, e se torna uma nova e distinta espécie de ser, apenas porque nele há este operar real do teleológico. Podemos sensatamente falar do ser social somente quando compreendemos que sua gênese, seu distinguir-se de sua própria base, seu devir enquanto algo que é em si se apoiam no trabalho, isto é, na contínua realização de posições teleológicas" (24/17).

Para nosso autor, o ser social é essencialmente causalidade posta. Teleologia e causalidade são polos igualmente reais, efetivamente existentes e ontologicamente distintos. A "coexistência concreta" entre elas tem lugar apenas e tão-somente em um único complexo: o trabalho. Exclusivamente no interior desse "processo real unitário" encontramos essas categorias enquanto pertencentes ao ser-precisamente-assim existente. Isso significa que a teleologia não existe por si mesma (ao contrário da causalidade), mas apenas no interior de nexos causais determinados. A teleologia, portanto, é cronologicamente posterior à causalidade, tem sua existência limitada ao interior de um único complexo social (o tra-

balho) e, por isso, só pode operar em indissociável conexão com o desenvolvimento causal, não teleológico, do mundo dos homens.

Esta anterioridade e essa prioridade ontológicas da causalidade para com a teleologia não significam, segundo Lukács, que o surgimento da teleologia não exerça uma efetiva ação de retorno sobre a própria causalidade. Pelo contrário, pertence à essência da teleologia ser prévia ideação da transformação da casualidade em causalidade posta e, por isso, a realização da teleologia conduz, necessariamente, a profundas transformações na própria causalidade: a gênese de uma nova esfera ontológica, o ser social.

Com base nesta concepção, pôde Marx, segundo Lukács, compreender que a essência do trabalho

> consiste nisto: um projeto ideal consegue atualizar-se materialmente, uma finalidade pensada transforma a realidade material, insere na realidade alguma coisa de material que, diante da natureza, apresenta alguma coisa qualitativa e radicalmente nova. [...] a posição teleológica faz surgir uma objetividade totalmente diversa em relação aos elementos primitivos. Do mero ser-em-si da pedra ou da madeira, de nenhum desenvolvimento imanente das suas propriedades, da legalidade e das forças que nelas atuam, poder-se-ia fazer "derivar" uma casa. Para fazê-lo, é necessário o poder do pensamento e da vontade humana que factual e materialmente ordene tais propriedades em uma conexão totalmente nova em seu princípio (25/18).

Todavia, o que ocorre com a propriedade dos objetos e com a legalidade natural quando elas passam a compor complexos que, ao invés de dados, são postos? O que acontece com o ser natural, com os objetos e forças da natureza quando passam a fazer parte de processualidades sociais? Retomemos uma passagem há pouco utilizada:

> por um lado, a posição teleológica "simplesmente" utiliza a atividade própria da natureza; por outro lado, a transformação de tal atividade faz desta o contrário de si própria. Ou seja, esta atividade natural se transmuta,

> sem que altere em termos ontológico-naturais seus fundamentos, em uma atividade posta. [...] sem passar por nenhuma transformação interna, dos objetos, das forças da natureza surge algo totalmente novo; o homem que trabalha pode inserir (*einfügen*) suas [da natureza] propriedades, as leis de seu movimento, em combinações completamente novas, atribuindo a elas funções, maneiras de agir totalmente novas. Mas, dado que isso pode ocorrer apenas no interior da insuprimibilidade (*Unaufhebbarkeit*) ontológica das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais pode consistir no fato de elas — em sentido ontológico — virem postas; o seu ser-posto é a mediação de sua subordinação à posição teleológica determinante, pela qual, concomitantemente ao entrelaçamento, posto, de causalidade e teleologia, se tem um objeto, processo etc. unitariamente homogêneo (26-7/19-20).

Em outras palavras, ao adentrar nas processualidades sociais, os objetos e as forças da natureza não passam por "nenhuma transformação interna". A pedra que faz parte do machado continua a ser pedra — e o seu processo natural de transformação continua a se desenvolver, ainda que em novas condições. A natureza e suas leis continuam insuprimíveis — mesmo nas novas condições dadas pelo desenvolvimento do ser social. Portanto, os elementos da natureza que entram no fluxo da práxis social continuam com seu caráter natural intocado: a "atividade natural se transmuta, sem que altere em termos ontológico-naturais seus fundamentos".

Isso, todavia, não é tudo. Apesar de manter os seus "fundamentos ontológico-naturais", essa transformação termina por fazer da natureza "o contrário de si própria": o ser social. O "homem que trabalha pode inserir" em novas formas as leis e objetos da natureza, rearticulando-os em "combinações completamente novas, atribuindo a eles funções, maneiras de agir totalmente novas". Nesse sentido, "a posição teleológica 'simplesmente' utiliza a atividade própria da natureza".

Com isto, tem-se um salto ontológico, uma mudança de

qualidade do ser, pelo qual

> Natureza e trabalho, meio e fim, alcançam alguma coisa que é em si homogênea: o processo de trabalho e, ao seu final, o produto (27/20).

Dito de outro modo, essa utilização social de elementos e forças naturais não resulta em uma justaposição de sociedade e natureza, mas na produção, na síntese de uma nova esfera ontológica: o mundo dos homens. Esta síntese é obra do trabalho — e, no interior deste, do processo de objetivação —, que, a partir do rearranjo teleologicamente posto da natureza, funda o ser social enquanto uma totalidade unitariamente homogênea e internamente contraditória (os elementos naturais não deixam de ser natureza, a teleologia e a causalidade são sempre ontologicamente distintas etc.).

No próximo capítulo, veremos que a alternativa é a categoria que, em Lukács, faz a mediação da heterogeneidade entre a causalidade e a teleologia com a homogeneidade do processo do trabalho e de seu produto. Antes, porém, é necessário que examinemos uma passagem de *Para uma ontologia do ser social* que pode dar lugar a equívocos; nela Lukács se refere ao caráter causal da causalidade posta pelos processos de objetivação. Inicia nosso filósofo afirmando que

> Os processos, as situações etc. sociais são, certamente, em última análise, produtos de decisões alternativas dos homens, mas não devemos nos esquecer de que adquirem importância social apenas quando colocam em funcionamento séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem as pôs, segundo legalidades específicas a elas imanentes.

Apesar de posta, a causalidade permanece sendo "princípio de automovimento que repousa sobre si próprio". Até aqui, sem maiores novidades. Imediatamente a seguir, contudo, Lukács afirma:

> O homem que age praticamente na sociedade se encon-

> tra, por isso, frente a uma segunda natureza, para a qual ele, se quer dominá-la (*meistern*) com sucesso, deve se comportar como se comporta para com a primeira, isto é, deve buscar transformar em um fato posto por ele o curso das coisas que é independente de sua consciência, deve, portanto, ter-lhe conhecido a essência, estampado nela o cunho que deseja (125/110-1).

Há que se considerar cuidadosamente esta concepção da objetividade social como uma "segunda natureza". Ao marxismo não é estranha a identificação da legalidade social à legalidade natural, de tal modo que as "leis objetivas da natureza" seriam também válidas para o mundo dos homens. Mesmo em Engels, como já observamos, encontramos momentos em que equivocadamente se afirma uma identidade ontológica entre natureza e mundo dos homens. A sociedade como "segunda natureza" é uma expressão que, num primeiro momento, pode parecer descabida diante da incansável afirmação, por Lukács, da distinção ontológica entre ser social e natureza — ou, na pior das hipóteses, pode sugerir o retorno a um dos mais lamentáveis momentos do marxismo vulgar.

Não é disso que se trata, contudo. Ao se referir a uma "segunda natureza", Lukács tem em mente o fato de que, uma vez objetivado, o objeto se converte em um ente distinto do sujeito que o criou, passando a ter uma história própria, uma relativa autonomia e, por isso, uma ação de retorno sobre quem o criou (e sobre a sociedade). A legalidade imanente ao novo objeto e as relações que porventura termine por estabelecer com a totalidade do existente são as determinações decisivas ao seu desenvolvimento — e sobre essas determinações, na maioria das vezes, os desejos de seu criador exercem pouca ou nenhuma influência (o martelo que se quebra quando é mais necessário etc.).

Ao se debruçar sobre o objeto que criou, portanto, o sujeito se defronta com algo distinto dele (sujeito), tão distinto em sua imediaticidade como a "primeira" natureza. Para que sua vontade seja "respeitada", deve agir, transformar o real (seja ele posto ou natural).

Em outras palavras, apenas possa existir e se reproduzir tendo por mediação os atos singulares dos indivíduos concretos, ela apresenta, diante desses mesmos indivíduos, uma exterioridade e uma objetividade que, para ser transformada, deve passar por uma ação dos homens — tal como ocorre com a natureza. É certo que, por envolver uma transformação que tem por mediação a consciência dos indivíduos e não a simples transformação direta do ser natural, a transformação das relações sociais não é uma processualidade em tudo igual à troca orgânica com a natureza. Estas diferenças fundamentais não alteram, contudo, a situação originária, segundo a qual a causalidade posta mantém seu caráter causal puro. Como diz Lukács,

> a base do trabalho é que o ser, o movimento etc. da natureza são completamente indiferentes para com nossas decisões; é apenas seu conhecimento correto que permite dominá-los praticamente. Ora, o acontecer social tem certamente, também ele, uma legalidade imanente "natural" e neste sentido se move independentemente de nossas alternativas, do mesmo modo como o faz a natureza. (125-6/111).

As teses acerca da simultânea articulação e irredutibilidade entre teleologia e causalidade são retomadas nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Neles, ao se referir pela primeira vez a esse complexo de questões, Lukács faz questão de deixar claro que toda processualidade ontológica, seja qual for, possui um desenvolvimento puramente causal:

> o pôr teleológico não se tornará, jamais, um princípio de movimento dos objetos processuais em si, paralelo ou contraposto à causalidade. O processo que este tipo de posição coloca em movimento permanece sempre, por sua natureza, um processo causal.

Que os nexos causais preexistentes a um dado ato tenham, de alguma forma, de ser "descobertos" pela consciência para que possam ser transformados no sentido desejado; que, desse modo,

os nexos causais que entram no processo de trabalho passem por algum tratamento social, se é que não são, em-si próprios, puramente sociais, são fatores que complexificam o quadro originário da troca orgânica direta com a natureza. Mas, todavia, não alteram a veracidade de que

> Em todos os atos teleológicos da troca orgânica da sociedade com a natureza, estes colocam em movimento legalidades naturais que existem independentemente deles, [...] os quais podem, até mesmo, dar a eles uma forma objetiva nova, não presente na natureza (pensemos de novo na roda), mas tudo isso não elimina o fato de fundo de que pela ação da posição teleológica são postas em movimento, justamente, séries causais [...]. (Lukács, 1986a:21; 1990:18).

Mais adiante, na mesma obra, Lukács é ainda mais explícito:

> O ser social se constitui enquanto forma específica de ser exatamente pelo fato de, por um lado, todo momento de sua estrutura interna surgir imediata e insuprimivelmente de uma posição teleológica, por outro lado, toda posição realizada coloca em movimento somente séries causais, nunca algo que seja em si teleológico (de fato, este último pode existir apenas como posição teleológica, jamais como momento dinâmico objetivo de um ser qualquer). Tais séries são, certamente, por seu conteúdo, por sua direção etc., mais ou menos colocadas em movimento pela posição teleológica, todavia o seu decurso real como um todo não poderá jamais ser determinado por estas últimas em todo o seu conteúdo[41]. (Lukács,

41 Vale a pena uma nota para assinalar que essa concepção da história enquanto puramente causal, não teleológica, se conecta a outro traço fundamental da ontologia lukácsiana, ao qual já fizemos referências no capítulo II: a radical historicidade do ser. Esta concepção exclui, *in limine*, todo elemento teleológico no desenvolvimento ontológico. Lembremos da tese lukacsiana segundo a qual, ao colocar o trabalho enquanto única categoria em que a teleologia tem um peso ontológico objetivo, Marx realizou "[...] um ato pioneiro no desenvolvimento do pensamento humano, da imagem humana do mundo, [...] porque desse modo é afastado criticamente da trajetória do ser em sua totalidade toda projeção, toda intrusão da teleologia, [...] porque o trabalho (a práxis social) é entendido como único complexo do ser no qual a posição teleológica tem um papel autêntico,

1986a:259; Lukács, 1990:276-7; Lukács, 2010:311)

Portanto, com a expressão "segunda natureza" Lukács se refere a que, uma vez objetivado, o ente adquire uma objetividade independente (em um grau maior ou menor, conforme o caso) da consciência que o pôs. Assim sendo, as criações humanas (sejam elas objetos singulares ou a totalidade das relações sociais) passam a se desenvolver de forma puramente causal, não-teleológica e, por isso, na cotidianidade, se confrontam com os indivíduos como uma "segunda natureza".

Em outras palavras, para Lukács, a legalidade imanente a uma objetividade cuja reprodução tem por *medium* necessário a consciência dos indivíduos é distinta de uma outra causalidade que desconheça qualquer mediação desse tipo. Diferente da causalidade natural, o mundo dos homens exibe uma legalidade que se caracteriza por ser *causalidade posta*. O desdobramento das processualidades sociais exibe, por isso, peculiaridades ontológicas diante da natureza — peculiaridades que se expressam, por inteiro, nas especificidades da reprodução social diante da reprodução apenas biológica, ou do mero devir-outro do ser inorgânico. São inúmeras e decisivas as consequências disso para a ontologia de Lukács; neste momento de nossa análise, porém, é fundamental deixar estabelecido sem lugar a dúvidas que, em Lukács, o caráter de objetividade da reprodução social global não é de modo algum atenuado por ter como mediação necessária a consciência dos indivíduos concretos.

Em suma, por ser uma nova esfera ontológica que tem na teleologia uma categoria decisiva, isto não significa — muito pelo contrário — que o mundo dos homens seja menos material e objetivo que a natureza. É a esse complexo de questões que Lukács se refere ao utilizar o termo "segunda natureza" — em nada, portanto, se aproximando do marxismo vulgar ou das teses da *Dialética da natureza* de Engels.

A correta exposição da objetivação em Lukács é tão impor-

real, modificador da realidade [...]" (61/52).

tante que preferimos o risco de repetir que pecar pela falta. Assim, sintetizaremos o que foi afirmado até aqui: a objetivação é o momento do trabalho pelo qual a transformação teleologicamente orientada de um setor da realidade dá origem a uma nova forma de ser, a uma "nova objetividade". Essa "nova objetividade" é o mundo dos homens, uma esfera ontológica distinta da natureza[42].

Essa distinção se radica no fato de o ser social ser uma síntese de teleologia e causalidade; síntese pela qual, sem deixar de ser causalidade e se converter em idealidade, a materialidade recebe determinações ideais e se converte em causalidade posta. Uma vez produzido, uma vez objetivado, o novo ente (ou, no plano mais geral, a totalidade do mundo dos homens,) exibe um desenvolvimento puramente causal (que não exclui, obviamente, momentos casuais). É agora um ente objetivo, portador de uma história própria. Diante dos indivíduos e da totalidade social, realizará seu desenvolvimento com base em sua legalidade imanente e nos nexos causais dos quais vier a participar no interior da totalidade da qual é partícipe. Sua objetividade, em que pese o fato de ser posta, não deixa de ser objetividade: seu desenvolvimento nada tem de teleológico.

Por ser causalidade posta não significa que o ser social tenha deixado de ser causalidade e, de alguma forma, tenha perdido "objetividade".

> Do fato de [n]o ser social [...] a consciência ter um peso assim tão grande, não deriva absolutamente que os objetos, os processos etc., tanto da natureza inorgânica como da orgânica, assim como o ser social, tenham por si qualquer relação de dependência ontológica para com a consciência. (Lukács, 1986a:211-2; Lukács, 1990:225; Lukács, 2010:261-2)

Apenas mantendo a sua objetividade originária, o ser social pode assumir, na práxis cotidiana, esse caráter de "segunda

42 "[...] se trata de uma objetividade completamente nova, peculiar, que não tem qualquer analogia nas formas de ser precedentes [...]" (Lukács, 1986a:224; Lukács, 1990:239; Lukács, 2010:275). Cf. Tb. Lessa, 1994.

natureza" pelo qual o sujeito que criou o produto, e o produto em-si, são agora dois entes ontologicamente distintos e que, por isso, exibem, cada qual, uma história própria e distinta (ainda que, de algum modo, relacionadas). Tal distinção entre criador (sujeito) e produto (objeto), repetimos, expressa sem dubiedades o caráter de objetividade das criações humanas enquanto entidades postas. Apenas por exibir esse caráter de objetividade primária, originária, podem as criações humanas ter uma ação de retorno sobre o sujeito que, em sua totalidade, não pode ser prevista *ante festum*. Apenas por ter uma história própria, em alguma medida independente do sujeito que as criou, podem as criações humanas agir sobre a história de modo (relativamente) independente dos indivíduos. Segundo Lukács, é a essa constelação de problemas que se refere Marx quando, no *18 Brumário*, afirma que os homens "fazem a história, mas em circunstâncias que não escolheram". Nesse complexo de relações, a objetividade primária do ser social se expressa na peculiaridade da história dos objetos em relação à história de seus criadores. Sobre essa "constelação de problemas", como dizia nosso filósofo, voltaremos no Capítulo V, quando tratarmos do momento da exteriorização (*Entäusserung*)[43].

Ao conceber desse modo a categoria da objetivação, Lukács opera uma dupla ruptura. Em primeiro lugar, com aquelas posições que postulam a redutibilidade última da matéria ao espírito, da natureza às relações sociais. A insuprimibilidade das leis naturais, no plano ontológico, corresponde ao reconhecimento da complexa relação que se desdobra entre o ser social e o mundo natural, relação cujo momento predominante é dado por uma cate-

43 Em 1993, Nicolas Tertulian publicou) um belo artigo intitulado "Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács". O confronto com Heidegger, no que diz respeito à problemática da exteriorização, traz indicações importantes tanto para a exploração desta categoria em Lukács como para uma melhor compreensão das possíveis influências recíprocas entre os dois pensadores. A estrutura conceitual por nós adotada coincide com a do filósofo romeno: a objetivação (*die Vergegenständlichung*) enquanto consubstanciação da causalidade posta, a exteriorização (*Entäusserung*) como a transformação do sujeito no contexto da objetivação e, a alienação (*Entfremdung*), enquanto a ação de obstáculos sociais à plena explicitação das individualidades e do gênero humano.

goria social (o trabalho) sem que isso implique o desaparecimento, mesmo eventual e hipotético, das esferas naturais. A tendência ontológica das relações sociais a subordinarem de modo crescente, e com maior intensidade, as determinações naturais implica "tão-somente" que, por mais que o processo de sociabilização diminua a importância das determinações naturais na história humana, não levará jamais ao desaparecimento das determinações naturais enquanto tais. Por mais desenvolvidas, extensas e intensas que se tornem as relações entre o ser social e a natureza, ser social e natureza permanecerão, no plano ontológico, por último irredutíveis. Veremos como, no plano gnosiológico e também no plano ontológico, essa irredutibilidade é construída e reproduzida cotidianamente em cada ação humana.

A outra ruptura é com as concepções de corte hegeliano que afirmam a identidade sujeito/objeto. Certamente, Lukács retira de Hegel, via Marx, elementos preciosos para sua ontologia. Como é sabido, o capítulo dedicado a Hegel na *Ontologia* trata, em sua primeira metade, de retirar "do esterco das contradições" os elementos "verdadeiros" da ontologia hegeliana e de os resgatar no sentido marxiano. Para o filósofo húngaro, o nódulo da "falsa ontologia" hegeliana é dado pela conjunção da ação de dois elementos sobre o todo do sistema hegeliano: a identidade sujeito/objeto e a identidade razão-presente. Não é aqui o lugar para levar adiante a exploração deste texto acerca de Hegel, um dos mais apaixonantes de toda a *Ontologia*. Apenas queremos assinalar que a *démarche* lukácsiana, ao reclamar a insuprimibilidade última da natureza, leva às últimas consequências a ruptura com a identidade sujeito/objeto de Hegel, tornando impossível qualquer similitude entre o idealismo hegeliano e a ontologia lukácsiana

Vale a pena repetir para evitar qualquer equívoco: a irredutibilidade última da natureza ao mundo dos homens, como postulada por Lukács, em nada se assemelha às postulações do marxismo vulgar. Não há, em Lukács, nenhuma variação do grau de ser, de realidade, entre as determinações naturais e as sociais. Ambas são igualmente objetivas, equivalentes em seu estatuto on-

tológico. O fato de serem esferas ontológicas distintas, fundadas por suas distintas legalidades imanentes, não significa que uma seja mais "real", mais "ser" que a outra. Essa igualdade de estatuto ontológico entre ser social e natureza — que advém do fato de a unitariedade ontológica última se manter, ao longo do desenvolvimento ontológico, através da gênese e do desenvolvimento das distintas esferas de ser — se estende, de forma análoga, aos diferentes complexos do ser social. A esfera econômica, nesse sentido, não se consubstancia numa esfera objetiva "natural", cujas leis se impõem de forma férrea, inelutável, ao conjunto da processualidade social, justamente por ser mais real, mais objetiva, mais "material" que o restante do complexo social total. Para Lukács, o que distingue a assim denominada "infraestrutura" da "superestrutura" pode ser tudo menos uma distinção de estatuto ontológico. A prioridade da esfera econômica é afirmada por Lukács não por meio de uma distinção do grau de "ser" dos diversos complexos sociais, mas pelo fato de a reprodução da base material ser o *momento predominante* da processualidade reprodutiva global.

> [...] essa dialética [entre o material e o espiritual], afirma Lukács, é incompreensível para quem não seja capaz de se colocar acima daquela visão primitiva de realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás, como objetividade em-si, a coisalidade, enquanto se atribuem todas as demais formas de objetividade (relações, conexões etc.), assim como todos os reflexos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações etc.), a uma suposta atividade autônoma da consciência[44].

Feita a delimitação de como a postura lukácsiana, ao tratar

44 *„ist ... diese Dialetik für jeden unverständlich, der nich imstande ist, sich über jene primitive Anschauung der Wirklichkeit zu erheben, die bloß di Dinghaftigkeit als Materialität, ja als objektiv Seiendes anerkennt und alle anderen Gegenständlichkeitsformen (Beziehungen, Verhältnisse etc.) sowie alle unmittelbar als Produkte des Denkens erscheinenden Widerspiegelungen der Wirklichkeit (Abstraktionen etc.) einer angeblich selbständig aktiven Tätigkeit des Bewußtseins zuweist"* (Lukács, 1986a:589; Lukács, 1976:295; 1979:48).

da objetivação, opera rupturas com a ontologia tradicional, com o marxismo vulgar e com Hegel, retomemos nossa argumentação. Lukács afirma que a transformação da causalidade em causalidade posta, ao mesmo tempo em que funda uma nova objetividade (o mundo dos homens), não altera a essência da causalidade (a qual, independente de ser ou não posta, permanece "princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo"). Após isso, a questão decisiva que deve elucidar é de como se dá esse processo, quais as articulações ontológicas que operam em seu interior. Para esclarecer esta questão, Lukács mergulha numa análise das conexões internas à prévia ideação.

2. Estrutura interna do pôr teleológico

Após Hartmann, Lukács afirma que a constituição interna de toda posição teleológica é composta por dois momentos: a posição do fim e a busca dos meios. A imediaticidade do ato de trabalho singular é predominantemente orientada pela posição do fim. É o fim que orientará, predominantemente, o desdobramento concreto do processo de objetivação. Predominantemente, e nunca de forma absoluta, já que em toda objetivação operam determinações que emanam da esfera da casualidade, e tais determinações, normalmente, operam sob a forma de limites ao processo de objetivação enquanto tal. Para sermos breves, não há posição de um fim que possa superar o limite, dado pela causalidade, da impossibilidade de se transformar ferro em água. Isto, obviamente, não altera o fato de que toda ação humana tem sua gênese e seu momento predominante na posição do fim.

Contudo, se abandonamos a imediaticidade do ato singular e nos voltamos a um período mais abrangente da história humana, percebemos que a "busca dos meios" constitui a mediação que fixa e desenvolve os conhecimentos do real adquiridos ao longo da história. Nesta dimensão, a busca dos meios, que na imediaticidade de cada ato joga um papel secundário na determinação de sua particularidade, adquire uma importância primordial. A

finalidade particular que determinou a ação por meio da qual foi descoberto o machado, digamos, se perdeu ao longo do tempo; todavia, o machado descoberto serviu de mediação social na fixação do conhecimento implicado em sua descoberta. Por essa via, a investigação dos meios é o *medium* que possibilita, também por essa fixação, o desenvolvimento dos conhecimentos acerca do ser-precisamente-assim existente.

Essa contraditória relação entre a "busca dos meios" e a "posição do fim" faz com que seja da "máxima importância", segundo Lukács, "Separar os dois atos [...] para compreender o processo de trabalho, em particular quanto ao seu significado na ontologia do ser social" (25/18-9). Neste capítulo e no próximo iremos nos deter na "busca dos meios" e iniciaremos o Capítulo IV com a exploração da "posição do fim".

Segundo Lukács, do ponto de vista da consciência, "a busca dos meios para tornar ato a finalidade não pode senão implicar um conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos e daqueles processos cujo movimento é capaz de realizar o fim posto" (25-6/19). Por sua própria essência, a "busca dos meios" compreende um impulso imanente à captura da legalidade do em-si existente e, exatamente nessa medida e nesse sentido, é

> "o ponto pelo qual o trabalho se conecta com a origem do pensamento científico e com o seu desenvolvimento [...] (29/21-2)[45].

45 E, no mesmo sentido: "[...] a investigação dos objetos e processos naturais [...] é constituída, por sua essência, mesmo que por longo tempo disso não se tenha consciência, por atos cognoscitivos reais, e portanto compreende em si, desde o início, a gênese da ciência" (31/24). A discussão do estatuto da ciência em *Per una ontologia...* é levada a efeito em vários momentos. A ciência enquanto um complexo da totalidade social, a predominância da totalidade em seu desenvolvimento, articulada à não menos real autonomia relativa da ciência enquanto complexo particular — compõe um conjunto de problemas tratado tanto no capítulo dedicado à reprodução como naquele dedicado à ideologia. Neste, além da relação ciência/totalidade social, encontramos também a exposição das articulações, postas pelo desenvolvimento da sociabilidade, entre ideologia e ciência. Nos capítulos dedicados à alienação e à ontologia de N. Hartmann, Lukács discute a relação entre alienações e a crítica a elas por parte da ciência, retomando a distinção hartmanniana entre *intentio recta* e *intentio*

A tendência -- inscrita já na contraditoriedade entre fim e busca dos meios acima referida -- de a investigação da natureza se tornar (relativamente) independente da imediaticidade de cada ato singular é o solo social da gênese e do desenvolvimento de um complexo social particular: a ciência[46]. Esta cumpre uma função social específica: é a mediação que fixa e desenvolve o conhecimento acerca da natureza ao longo da história. Sua autonomia específica se expressa no fato de este complexo social possuir uma história própria, que apenas existe no interior do desenvolvimento socioglobal, mas que, nem por isso, deixa de exibir uma relativa autonomia em relação à totalidade social. Tal como ocorre em todo complexo social parcial, as demandas que impulsionam o desenvolvimento da ciência são postas, predominantemente, pelo desenvolvimento social global. Os horizontes de respostas possíveis a tais demandas são delimitados, predominantemente, também pelo movimento da totalidade social. Todavia, a forma como a ciência responderá a essas demandas nos horizontes dados decorrerá sempre de seu desenvolvimento anterior, da legalidade específica que, como complexo particular da totalidade social, a ciência houver desenvolvido.

Uma peculiaridade da ciência diante da consciência cotidia-

---

obliqua. Quase todo os *Prolegômenos* foram dedicados à exposição da concepção lukácsiana das categorias — a qual se articula, intimamente e a todo instante, com a problemática da captura do real pela subjetividade e, por esta mediação, com a problemática do conhecimento científico.

Expor de forma minimamente competente esta série de discussões acerca da ciência e do estatuto da cientificidade, de modo a recuperar o nódulo essencial que as articula, é um empreendimento que, por si só, daria um outro livro. O melhor texto até agora disponível ainda é o de Sergio Henriques, publicado na revista *Temas de Ciências Humanas*, nº 4 (São Paulo, Ciências Humanas, 1978), intitulado "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". Por esse motivo optamos por nos limitar aos textos centrais de nossa investigação, explorando apenas as conexões que Lukács julgou indispensáveis para delimitar o fundamento ontológico da relação trabalho/pensamento científico.

46 "é [...] pela tendência intrínseca a se fazer autônoma da busca dos meios durante a preparação e execução do processo de trabalho que se desenvolve o pensamento orientado cientificamente e que mais tarde originará as diversas ciências naturais" (32/25).

na está na exigência de universalidade de suas categorias. Certamente, a ciência compartilha essa peculiaridade com outros ramos da investigação teórica, como a filosofia, a religião, a estética, a ontologia etc. Todavia, a busca de categorias universalmente válidas é um de seus traços marcantes. Para Lukács, essa universalidade tem por fundamento ontológico a unitariedade última do ser, sua universalidade imanente. Em outras palavras, a universalidade das categorias científicas decorre, em última análise, não de uma atividade generalizadora e abstrativante da consciência. Pelo contrário, a consciência apenas pode generalizar, em categorias universais, seus conhecimentos acerca do ser-precisamente-assim existente porque este, em seu em-si, desdobra relações genéricas que são expressão, em última análise (repetimos), da unitariedade originária do ser.

A concepção lukácsiana do ser enquanto totalidade por último unitária — em outras palavras, enquanto complexo de complexos — tem aqui um de seus resultados surpreendentes. Todo ente tem sua singularidade constituída em um processo que apenas pode existir no interior de uma dada totalidade. Por isso, o conhecimento adquirido/necessário, tendo em vista um fim específico, particular, limitado, é *sempre* portador de determinações universais. Dessa situação geral resulta que, para o desenvolvimento da ciência, no plano puramente gnosiológico, é da máxima importância o fato de

> [...] toda experiência e emprego de nexos causais, quer dizer, toda posição de uma causalidade real, no trabalho aparece certamente sempre como meio para um fim singular, mas possui objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro, mesmo que a alguma coisa que à primeira vista aparece como completamente heterogênea (31-2/24).

Em outras palavras, como todo ente ou setor da realidade é partícipe da totalidade do ser-precisamente-assim existente, todo conhecimento, por mais específico a uma objetivação, é portador de uma dimensão universal que pode ser generalizada em ciên-

cia. Em Lukács, portanto, são as articulações genéricas do real que possibilitam que a subjetividade humana se movimente no sentido da generalização das experiências singulares.

Independente do grau de consciência que se tenha dessa situação, independente mesmo de se haver ou não desenvolvido a capacidade de sua generalização por meio da discussão metodológica, há a necessidade, que brota da própria constituição do em-si do pôr teleológico, de um processo de generalização e fixação dos conhecimentos do ser-precisamente-assim, obtidos nos atos singulares, em um conhecimento genérico aplicável às mais diferentes situações. Este impulso à generalização das experiências cotidianas está, como veremos, na gênese de complexos sociais como a arte, a filosofia, a religião etc. *Mutatis mutandis*, o impulso à generalização do conhecimento do ser-precisamente-assim existente compõe a gênese da ciência.

Essa relação entre a gênese do pensamento científico e a práxis cotidiana se mantém mesmo após a constituição do pensamento científico enquanto um complexo específico do ser social. Aqui também, como em todos os complexos sociais, a cotidianidade é a mediação real que articula a particularidade de cada uma das esferas sociais com a totalidade social à qual pertencem. No caso da ciência, especificamente,

> Os modelos ideais (*Modellvorstellungen*) que estão no fundo das hipóteses cósmicas, físicas etc. são, em geral inconscientemente, determinados também pelas noções ontológicas (*ontologischen Vorstellungen*) que vigoram na respectiva cotidianidade, as quais por sua vez se relacionam estritamente às experiências, aos métodos, aos resultados do trabalho naquele momento (32/25) .

Nesse sentido preciso, tal como ocorre com toda relação entre totalidade e particularidade sociais, entre a totalidade social e o complexo da ciência se interpõe uma determinação reflexiva pela qual o desenvolvimento de uma favorece tendencialmente o desenvolvimento da outra. Todavia, Lukács nega explicitamente que haja, aqui, qualquer linearidade:

> o trabalho criou a ciência como órgão auxiliar para se realizar num nível cada vez mais elevado, sempre mais social, todavia a inter-relação entre um e outra pode se efetivar apenas no âmbito de um desenvolvimento desigual (47/38).

Assinalar essa desigualdade, já que seu tratamento exaustivo extrapolaria os limites desta investigação, é importante para evitar que nossa sucinta exposição desse complexo de questões leve o leitor a concluir por uma linearidade na concepção lukacsiana da relação entre trabalho e ciência. Sem entrar nessa discussão, o que nos é decisivo agora é que esta concepção da relação trabalho/ciência indica claramente que, para nosso autor, toda posição teleológica ou é capaz de colher, na medida necessária, as conexões, relações etc. do real ou, então, não será uma posição teleológica[47]. Se não for capaz de colher as determinações do real, ela não poderá transformar a causalidade em causalidade posta — não poderá se realizar enquanto pôr teleológico. Em outras palavras, para Lukács, não é o *conteúdo gnosiológico* de uma prévia-ideação que a torna ou não uma posição teleológica, mas sim sua capacidade de alterar os nexos causais. Esta capacidade, é inegável, se relaciona ao conteúdo gnosiológico, e veremos como ele determina a particularidade de cada ato de trabalho enquanto tal. Todavia, não é uma determinação gnosiológica que eleva um fato de consciência a uma posição teleológica, mas sim a *função* que exerce na processualidade social. Apenas se atuarem sobre os nexos causais, transformando-os, em alguma medida, em nexos causais postos, estes fatos da consciência serão *posições teleológicas*.

É necessário salientar este aspecto: em Lukács, para que uma posição teleológica possa se atualizar, se converter em objetividade, deve necessariamente ser capaz de reconhecer corretamente "os nexos causais não homogêneos (*nicht homogenen*) da realidade" (27/20). Sem este reconhecimento, a intervenção humana

47 "Quando [...] se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por uma posição teleológica, esta deve colher corretamente o seu objeto, de outro modo não é [...] uma posição" (27/20).

sobre o real não poderá se efetivar e a esfera da causalidade continuará sem qualquer interferência ou determinação decorrentes da esfera teleológica. Neste caso, os nexos causais

> continuam a operar no seu modo natural e a posição teleológica se suprime por si, já que, não sendo realizável, se reduz a um fato de consciência [...] impotente diante da natureza (27/20).

Tal conexão entre causalidade e teleologia, pela qual a teleologia deve incorporar determinações do real em quantidade e extensão imprescindíveis ao ato da qual é prévia-ideação, tem uma importância no pensamento lukacsiano que dificilmente poderá ser exagerada. Na esfera da "busca dos meios", ela é a expressão do momento predominante exercido pela causalidade no delineamento dos horizontes de possibilidades e necessidades que permeiam toda prévia-ideação. Contudo, a relação teleologia/causalidade não deve ser cristalizada num rígido modelo abstrato, sob pena de deformar profundamente a concepção lukacsiana. Lembra nosso autor que a exigência de conhecimento do real se

> refere apenas àqueles momentos da infinidade intensiva[48] que, para a posição teleológica, têm importância negativa ou positiva. Se, para trabalhar, fosse necessária uma consciência, mesmo que só aproximada, dessa infinidade intensiva enquanto tal, nas fases iniciais de observação da natureza (quando não existia uma consciência em sentido consciente) o trabalho não poderia jamais ter surgido (28/20-1).

A distância entre a "infinidade intensiva" do real e sua compreensão pela consciência é um elemento decisivo da práxis humano-social. Se toda posição teleológica requer algum conhecimento do ser-precisamente-assim existente, essa exigência pode ser entendida como absoluta apenas para aquela porção do real (objetos, relações etc.) diretamente envolvida no ato em questão.

48 "todo objeto natural, todo processo natural apresenta uma infinidade intensiva de propriedade, e relações com o mundo circundante, etc. [...]" (27-8/20).

Sem esse efetivo conhecimento do real, a atualização do fim é uma impossibilidade.

Contudo, essa exigência se põe de tal maneira que não raro a transformação do real no sentido desejado (e que, portanto, altera com êxito determinações causais) vem associada a uma concepção rigorosamente falsa do ser em geral. Lukács cita como exemplo a realização com êxito de posições teleológicas que repousam em uma concepção ontológica religiosa. Ou então a correta navegação em alto-mar baseada nas estrelas no contexto de uma concepção geocêntrica do universo. É essa distância entre a "infinidade intensiva" do real e o conhecimento necessário a cada pôr teleológico que possibilita a reprodução social mesmo nos momentos históricos mais primitivos.

A exigência do conhecimento do ser-precisamente-assim existente para que uma posição teleológica possa se objetivar não deve ser confundida com a necessidade de um conhecimento *absoluto* do real. A necessidade absoluta, nessa esfera, é que a posição teleológica possa colher, de modo minimamente eficaz, as determinações dos setores da realidade imediatamente sob o alcance do pôr teleológico, e não que seja portadora de um conhecimento absoluto do ser em sua totalidade. Não há, repetimos, em Lukács qualquer linearidade na relação entre a necessidade de conhecimento de um setor do real para o êxito de um pôr teleológico e a correta compreensão acerca do ser em geral.

Sumariemos nosso percurso até aqui. A nova objetividade fundada pelo trabalho, apesar de só poder vir a ser pela síntese de teleologia e causalidade operada pela objetivação no interior do trabalho, não é portadora de qualquer atenuação da distinção ontológica entre teleologia e causalidade. O caráter posto da causalidade social em nenhum momento assume o papel de atenuar, por minimamente que seja, a diferença ontológica entre sujeito e objeto, entre subjetividade e objetividade.

Em outras palavras, a causalidade social não exibe qualquer componente ou pulsão teleológica — a não ser no interior do trabalho. Disso decorrem, para Lukács, duas consequências decisi-

vas: 1) a teleologia apenas pode vir a ser em indissolúvel relação com a causalidade, ainda que a recíproca não seja verdadeira. Teleologia e causalidade, desse modo, estão sempre articuladas por um processo sintético que não apenas funda a nova objetividade social mas, ainda, reproduz, permanentemente, a distinção ontológica entre teleologia e causalidade; 2) para que a teleologia possa converter a causalidade em causalidade posta é fundamental que a subjetividade capture, na medida minimamente necessária para cada objetivação, as determinações do real. Desse modo, ainda que um conhecimento absoluto da totalidade do existente seja uma impossibilidade ontológica (acima de tudo porque o real está permanentemente em movimento (Lukács, 1986a: p. 638 ss.; Lukács, 1976:348 ss.; Lukács,1979:108 ss. Lukács, 1986:, p. 87-9; Lukács, 1981: 101-2), sem um mínimo de conhecimento do ser-precisamente-assim existente o trabalho não pode ser bem-sucedido. Este percurso nos conduz, como é evidente, à categoria do reflexo.

- Capítulo IV -

Teleologia, causalidade e conhecimento

As considerações de Lukács acerca da necessária captura de determinações do real pela subjetividade no contexto da objetivação, assim como da recíproca irredutibilidade entre teleologia e causalidade, apenas são sustentáveis em um universo teórico que, ao mesmo tempo, recuse tanto a identidade sujeito/objeto como a mecânica submissão da subjetividade à objetividade. Aqui, como em outros momentos, Lukács postula um *tertium datur*. Para o autor de *Para uma ontologia do ser social*, o processo gnosiológico, em seu em-si, reproduz a distinção ontológica entre sujeito e objeto, que, por sua vez, apenas pode vir a ser no interior de uma insuperável articulação entre a consciência que conhece e o objeto que é conhecido. A mediação ontológica última dessa concomitante articulação/distinção é a categoria do trabalho. É nela que subjetividade e objetividade se articulam para converter, de modo teleologicamente orientado, a causalidade em causalidade posta, sem que a causalidade se converta em teleologia ou vice-versa.

Segundo Lukács, do ponto de vista da subjetividade, a atividade de apreensão do real, imprescindível ao pôr teleológico, tem o caráter de reflexo. Como este termo foi apropriado pelo marxismo vulgar e dele se tornou quase sinônimo, sua mera menção sugere uma solução simplista e de baixo nível ao complexo problema da articulação entre objetividade e subjetividade. Isso não significa, no entanto, que não seja possível outra concepção dessa categoria. Lukács, em particular, recusando peremptoriamente as formulações que a ela foram dadas pelo marxismo vulgar, considera o reflexo uma categoria decisiva da consciência.

A concomitante crítica do marxismo vulgar, e a afirmação do reflexo enquanto categoria central ao ser social, já presente na *Estética*[49], é retomada em *Para uma ontologia do ser social* por meio da análise do processo, imprescindível ao pôr teleológico, de apropriação do real pela consciência. Lukács reafirma ali a pertinência da teoria do reflexo, e sua importância fundamental para uma ontologia materialista-dialética do ser social, desde que seja compreendido que o reflexo, por ser uma categoria social, está ontologicamente impossibilitado de ser mera cópia do real pela subjetividade. Antes de ser sinônimo de mecânica submissão da subjetividade ao real, o reflexo é, para Lukács, a forma especificamente social da ativa apropriação do real pela consciência, no contexto da busca dos meios.

Em *Para uma ontologia do ser social*, Lukács inicia a análise da categoria do reflexo assinalando que há uma efetiva heterogeneidade entre a necessidade de captura da legalidade do ser-precisamente-assim existente para uma busca com sucesso dos meios[50] e o pôr teleológico de cadeias causais para a realização das finalidades. Todavia, esses dois momentos, entre si heterogêneos, apenas podem existir enquanto partícipes de um complexo unitário, que Lukács denomina "o verdadeiro processo em-si do trabalho" (36/28-9).

> Os dois atos heterogêneos dos quais estamos falando são: de um lado, o reflexo o mais exato possível da realidade tomada em consideração; de outro, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para realizar a posição teleológica (36/29).

Reflexo do real e realização dos fins: estes são dois elemen-

49 Lukács, 1963, em especial capítulos I a IV da Parte I.

50 "[...] uma das premissas objetivas, ontológicas (objektiven, seinsmäßigen Voraussetzungen), do trabalho é que apenas um reflexo correto da realidade como ela é em-si, independentemente da consciência, pode conduzir à realização da posição teleológica, pela qual as causalidades naturais, de heterogêneas e indiferentes em relação à finalidade, são transformadas em causalidades postas" (51/42).

tos decisivos, entre si heterogêneos, da complexa unidade que se desdobra no interior da categoria do trabalho. Desse ponto de vista, a categoria do reflexo apenas tem existência efetiva como momento da busca dos meios e, portanto, sua gênese e seu desenvolvimento vêm associados à complexa totalidade consubstanciada pelo trabalho.

Tal delimitação é decisiva: o reflexo não funda o real e, por si só, não funda a subjetividade. Nem a consciência pode ser reduzida ao reflexo, nem o objeto é pura e simplesmente o refletido. Novamente temos aqui o *tertium datur* lukacsiano, ou seja, nem a identidade sujeito-objeto, nem o marxismo vulgar.

Continua Lukács:

> Começando agora nossa análise do reflexo, imediatamente nos deparamos com a precisa separação entre objetos, que existem independentemente do sujeito, e sujeitos, que podem reproduzi-los numa aproximação mais ou menos correta mediante atos de consciência, que podem transformá-los em suas próprias posses espirituais (36-7/29).

A heterogeneidade ontológica entre causalidade e teleologia -- como vimos, um dos pilares da ontologia lukacsiana – se expressa agora na "precisa" separação entre sujeito e objeto. Na esfera gnosiológica, sujeito e objeto serão sempre distintos, já que, no plano mais geral, teleologia e causalidade são, sempre, ontologicamente heterogêneas. Por isso, o máximo da apropriação do real pela consciência é o "reflexo" enquanto "ato de consciência". Este ato eleva o real à "posse espiritual" num processo de constante "aproximação" que, justamente por isso, não pode jamais se converter em identidade.

O que nos interessa aqui é que esta articulação entre sujeito e objeto via reflexo não apenas é fundamental para a solidez categorial da ontologia de Lukács mas também implica, com absoluta necessidade, que no reflexo

> [...] se realiza uma separação, um destacar-se, do homem de seu ambiente, uma tomada de distância que se ma-

> nifesta com clareza no confronto entre sujeito e objeto (38/30) .

Em outras palavras, o fenômeno social do reflexo não apenas reproduz de forma aproximativa o real na consciência, mas também realiza sujeito e objeto enquanto polos distintos da relação gnosiológica. O conhecimento, portanto, não é a superação da distância entre o subjetivo e o objetivo, mas justamente sua mais plena reprodução: apenas tendo por mediação essa distância pode o conhecimento se realizar enquanto movimento de constante aproximação da consciência ao ser. Em outros termos, a crescente aproximação do reflexo ao real implica, também, o desenvolvimento da consciência sobre a distinção entre sujeito e objeto e o desdobramento de formas crescentemente evoluídas do para-si dessa relação. Ainda que sempre de forma nova, à medida que evolui o conhecimento do real, o processo gnosiológico reproduz constantemente a exterioridade ontológica e o movimento de incessante aproximação do sujeito ao objeto.

Tal distinção, no plano do ser, entre o reflexo e o real funda uma esfera de contradições específica do mundo dos homens, e que é um forte indício de sua peculiaridade ontológica diante da natureza. Nas palavras de Lukács,

> No reflexo da realidade, a reprodução se destaca da realidade reproduzida, se coagula numa "realidade" própria da consciência (*eigenen "Wirklichkeit" im Bewußtsein*) (38/30).

Com isto,

> nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e — em sentido ontológico estrito — não é possível que a reprodução seja homogênea àquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela (*neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und – gerade ontologish – kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein*)[51]. Ao con-

51 Scarponi, na edição italiana, preferiu traduzir esta passagem assim: "não é

> trário. No plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, verdadeiramente opostos: o ser e o seu reflexo na consciência (*das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein*). Essa dualidade é um fato fundamental no ser social. (38/30)

Portanto, para nosso autor, o ato de reflexão do real pela consciência dá origem a uma "nova objetividade" que confere um "caráter dual" ao mundo dos homens. As categorias pensadas compõem "uma 'realidade' própria da consciência". Esta "'realidade'" é uma "nova forma de objetividade, mas não uma realidade", pois, em "sentido ontológico", "não é possível que a reprodução seja homogênea àquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela". Por um lado, o reflexo, que "considerado ontologicamente em si não é nenhum ser (*an sich kein Sein ist*)" (41/32); por outro lado, a ineliminável objetividade originária do ser.

Desse modo, e seguindo o texto lukacsiano, no ser social se instaura uma "dualidade" (*Dualität*) entre o pensado e o real. Tal dualidade é um momento fundamental do trabalho, e se desdobra no interior da sua unitariedade processual última; ela "é um fato fundamental do ser social" e um dos momentos decisivos da distinção, no plano do ser, entre o mundo dos homens e a natureza (38/30).

O caráter ativo da consciência no ato do reflexo se expressa, em Lukács, na gênese dessa "dualidade" entre o pensado e o real — e, tal como a consciência, tal "dualidade" não é mero epifenômeno da processualidade social, mas um de seus traços ontológicos essenciais.

Temos aqui um sério problema a ser esclarecido: como pode o reflexo, enquanto "não ser", jogar um papel ativo no ser social? Não desejamos desviar a atenção do leitor para a gravidade da questão ao deixá-la para o final do capítulo. Todavia, antes de

---

possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos será idêntica a ele". Optamos pela tradução mais literal para evitar o uso da palavra "natureza", ainda que a versão de Scarponi possivelmente seja mais clara.

prosseguirmos, parece-nos imprescindível, em primeiro lugar, assinalar que, caso Lukács houvesse redigido, acerca do reflexo enquanto categoria social, tão-somente as passagens até aqui comentadas, já seria evidente sua ruptura com o marxismo vulgar. Como vimos, para ele o reflexo é uma atividade da consciência que cria uma "nova forma de objetividade", a qual, juntamente com outros fatores objetivos e subjetivos, será determinante do ser-precisamente-assim de cada pôr teleológico, de cada ato humano. Em nenhum momento, e de modo algum, portanto, o reflexo significa a mecânica submissão da subjetividade ao objeto, mas antes uma atividade da consciência que, no interior do trabalho, atende à necessidade de captura de determinações do ser-precisamente-assim existente.

Contudo, as considerações de Lukács acerca do caráter social do reflexo vão para muito além do reconhecimento (já em si decisivo) do fato de essa atividade da consciência dar origem a uma "nova forma de objetividade". Elas exploram, também, os nexos fundamentais que operam no reflexo do real pela subjetividade: a relação entre o objeto e o conteúdo refletido e a relação entre teleologia e ato de reflexão. Vejamos como isso se dá.

Inicia o pensador húngaro argumentando que, se na imediaticidade de cada ato de reflexão, "o reflexo é determinado por seu objeto" (38/30), não menos verdadeiro é que este ato de reflexão é uma atividade *teleologicamente orientada*. Ainda que espontâneo em sua origem, esse impulso em direção ao real não apenas alcança um ser-para-si cada vez mais desenvolvido com o avanço da sociabilidade, mas também é ele próprio cada vez mais intensamente posto de forma teleológica. A teleologia operante nesse complexo, por isso, sempre influi, por vezes de forma decisiva, sobre a inserção do conteúdo imediatamente refletido na totalidade dos conhecimentos já adquiridos. A queda livre dos corpos, que na imediaticidade de cada reflexão teve sempre o mesmo conteúdo, pôde ser compreendida das formas as mais diversas ao longo da história. Isso todavia não significa que a objetividade da queda livre dos corpos seja de algum modo "relativa", seja de al-

gum modo constructo da subjetividade humana. Pelo contrário, apenas porque a subjetividade precisa capturar determinações do ser-precisamente-assim existente, e o reflexo corresponde a essa necessidade, pôde a consciência, em diferentes momentos históricos e imersa em distintas relações sociais, construir hipóteses distintas e tendencialmente cada vez mais próximas do real de um fato objetivamente existente.

Nas palavras de Lukács,

> [...] esse processo de distanciamento e conversão em objeto (*Distanzierung und Objektivierung*)[52] faz com que as reproduções não possam jamais ser cópias fotográficas, mecanicamente fiéis, da realidade. Elas são sempre determinadas pela finalidade, quer dizer, em termos genéticos, pela reprodução social, pela vida; na origem, pelo trabalho (39/31).

Assim procedendo, sem abrir mão da categoria do reflexo, Lukács reconhece nela um ato da subjetividade que, com um nível de consciência que pode variar, permeia todo ato de aproximação da consciência ao real. Ao converter o real em "posse espiritual", a consciência desdobra uma apropriação ativa que, sem deixar de refletir o ser-precisamente-assim existente, o faz de modo historicamente determinado. Está aqui aberto o campo para a delimitação da influência de complexos como a ideologia, a política, as alienações, a arte etc. nos processos gnosiológicos. Sem entrar na discussão da especificidade da influência de cada um desses complexos na crescente aproximação cognoscitiva ao real, o que extrapolaria em muito o escopo desta investigação, concluiremos assinalando que, para Lukács, o reflexo, do modo acima delineado, é uma categoria fundamental da constituição do ser social enquanto uma esfera ontológica específica. Sem ele, nenhuma posição teleológica poderia vir a ser, pois seria impossível a captura, pela subjetividade, dos nexos e categorias ontológicas do ser-pre-

52 Scarponi preferiu "este processo de distanciamento e objetivação". Preferimos a forma acima para evitar a confusão entre a objetivação no trabalho (*Vergegenständlichung*) e o fazer-se objeto da consciência (*Objektierung*).

cisamente-assim existente, na medida minimamente necessária para a transformação almejada da causalidade em causalidade posta. Através do reflexo, a consciência reproduz ativamente tanto o processo concreto do movimento aproximativo de captura do real como a distinção ontológica entre sujeito e objeto, entre subjetividade e causalidade. A reprodução dessa distinção se consubstancia na gênese e no desenvolvimento daquela "nova objetividade" que é a esfera do pensado em contraposição ao ser-precisamente-assim existente.

Essa dualidade entre o pensado e o real permeia todo o mundo dos homens e é a ele essencial. Reflexo e ser-precisamente-assim existente, categorias pensadas e categorias reais são, para Lukács, polos entre si irredutíveis de uma dualidade posta e inerente ao distanciamento entre sujeito e objeto fundado pela atividade de reflexão do real pela consciência. A irredutibilidade absoluta desses dois polos (que, no entanto, apenas existem enquanto mútua determinação reflexiva no interior da práxis social) nada mais significa senão a recusa da identidade sujeito/objeto.

Em suma: o reflexo, para Lukács, é tudo menos a mecânica submissão da subjetividade ao objeto. Sem descartar a prioridade do objeto na imediaticidade do ato reflexivo, reconhece o autor de *Para uma ontologia do ser social* a influência sobre esse ato das finalidades conscientemente postas e, por essa mediação, da reprodução social como um todo[53].

53 As reações à propositura lukácsiana do reflexo enquanto efetivação, no plano gnosiológico, da heterogeneidade ontológica entre sujeito-objeto, assim como da complexa relação entre teleologia e causalidade no contexto da busca dos meios, cobrem um amplo espectro. De um lado, despertam no leitor menos atento a sensação de estar tratando com um ultrapassado ideólogo do pior marxismo vulgar. Todavia, também têm despertado reações diametralmente opostas. Tom Rockmore, em "*Lukács and Marxist History of Philosophy*" (1989), argumenta ser o materialismo histórico, tal como proposto por Lukács, um "platonismo invertido, que nega a separação idealista entre pensamento e realidade" na medida em que pensamento e realidade se relacionariam enquanto "aspectos" de um processo dialético mais profundo. As críticas de Rockmore falham por não se darem conta, com suficiente clareza, da enorme sofisticação do aparato conceitual lukacsiano diante da transparência simplória de alguns momentos do marxismo vulgar. Ao fazê-lo, transforma o pensamento lukacsiano em um todo

Isto posto, Lukács realiza uma inflexão na direção de seus argumentos. Até então, o reflexo foi analisado do ponto de vista da atividade da consciência no interior do trabalho. Tratará, agora, de outro aspecto da categoria social do reflexo: sua ação efetiva sobre o ser-precisamente-assim existente. Lukács opera esta inflexão assinalando que o reflexo

> [...] é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, através do qual tem lugar sua reprodução num mesmo nível ou em um mais alto. Com o que a consciência que reflete a realidade adquire algum caráter de possibilidade (39/31).

A introdução da categoria da possibilidade como partícipe do ser-precisamente-assim da consciência descortina um novo horizonte de problemas. Antes de qualquer coisa, requer que Lukács explicite a articulação entre as categorias do reflexo e da possibilidade. Já nesse primeiro momento, o reflexo é postulado enquanto "veículo" desta.

Para elucidar a questão, o filósofo húngaro recorre a alguns elementos da *dynamis* aristotélica. Lembra que Aristóteles

> reconhece acertadamente a estrutura ontológica da posição teleológica quando, articulando indissociavelmente a essência desta ao conceito de *dynamis*, diz que a potência (*dynamis*) é a "faculdade de conduzir a bom fim uma dada coisa e de realizá-la segundo a própria intenção".

É a realização do ato que definirá a potência, gerando um paradoxo pelo qual o ato apenas pode ser a realização de uma potência, a qual, todavia, no plano ontológico, se realiza enquanto tal pelo ato em si. Nas palavras de Aristóteles, citadas por Lukács,

---

inarticulado e contraditório, que em alguns momentos é expressão sofisticada do marxismo vulgar e, em outros, do idealismo mais extremado. Como não é raro acontecer no caso de comentários acerca dos textos de maturidade de Lukács, Rockmore não vai além de afirmações genéricas não apoiadas em citações e argumentos circunstanciados. Em que pese a incompletude e o caráter póstumo de *Para uma ontologia do ser social*, em nenhum momento podemos encontrar qualquer simulute com o idealismo subjetivo ou com o marxismo vulgar.

"relativamente à substância, o ato é anterior à potência", com o que o filósofo grego conclui que

> Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, já que, se de um lado isto que não tem a potência de existir não pode ser a propriedade de qualquer coisa, de outro lado tudo o que tem a potência de existir pode também não passar ao ato. Portanto, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser; e, portanto, a mesma coisa é potência de ser e de não ser[54].

A Lukács, o que interessará destas colocações de Aristóteles será a determinação da potência enquanto "potência de ser e de não ser" (*vermögend* [...] *zu sein* [...] *nicht zu sein*) no trabalho. Firmado o terreno, Lukács avança:

> A passagem do reflexo como particular forma de não-ser ao ser, ativo e produtivo (*einer besonderen Form des Nichtseins zum zktiven und produktiven Sein*), do pôr nexos causais, apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que podemos indicar como caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho (42/34).

Esta citação nos é importante por dois aspectos. Em primeiro lugar, porque postula a alternativa enquanto categoria mediadora no processo de objetivação (*Vergegenständlichung*). Em segundo lugar, permite que retomemos a discussão, prometida anteriormente, do caráter de "não ser" do reflexo.

Vamos ao primeiro destes aspectos.

1. A categoria da alternativa

Em Lukács, a categoria da alternativa, enquanto mediação entre o "não-ser" do reflexo e o ser teleologicamente posto, se consubstancia pela escolha, sempre em algum grau consciente, de uma alternativa entre as muitas de fato possíveis em cada situação concreta, transformando em ato a mera potencialidade.

54 Lukács, 1986: 33. Lukács, 1981:41. As citações de Aristóteles (1948) são do Livro Δ, Capítulo 12, e Livro Θ, Capítulo 8, da *Metafísica*.

Já vimos que, para Lukács, a busca dos meios cumpre uma dupla função: "[...] de um lado, elucidar aquilo que em-si, independente de toda a consciência, governa os objetos em questão [...]", aproximando a consciência das determinações objetivas do ser-precisamente-assim existente no horizonte delimitado por uma finalidade. De outro lado, deve "descobrir", no ser-precisamente-assim existente, "aquelas novas combinações, aquelas novas possíveis funções que tão-somente quando colocadas em movimento tornam possível a conversão em ato do fim teleologicamente posto" (26/19).

Todavia, o mero conhecimento do ser-precisamente-assim existente não é suficiente para consubstanciar uma nova objetividade, ou seja, não pode tornar ato a possibilidade previamente idealizada. Para tanto, é necessário que a realidade natural seja transformada, que deixe de ser um mero complexo causal e se converta, em alguma medida, em causalidade posta.

Quando isso ocorre,

> Natureza e trabalho, meio e finalidade, alcançam [...] algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao término, o produto do trabalho (27/20).

Sem descartar a irredutibilidade entre as esferas da teleologia e da causalidade, da subjetividade e da objetividade, Lukács postula que teleologia e causalidade, de algum modo, alcançam sinteticamente "algo que é em si homogêneo: o processo e o produto do trabalho". Sem desprezarmos o fato de que este "de algum modo" não foi ainda plenamente elucidado — o que será realizado ao longo desta investigação, pois é justamente este o seu tema central —, o elo ontológico que articula o reflexo, que participa de uma prévia-ideação, com o produto resultante do processo de trabalho, no contexto da ontologia lukacsiana, é a categoria da alternativa.

É isso que possibilita a Lukács iniciar a investigação da categoria da alternativa pela afirmação segundo a qual "A superação da heterogeneidade mediante a unitariedade e homogenei-

dade do pôr tem [...] limites bem precisos" (27/20). Tais limites se expressam por inteiro na relação que se desdobra entre meio e fim, entre causalidade e teleologia. Em hipótese alguma e em momento algum se verifica a identidade sujeito/objeto, ainda que a construção do mundo dos homens seja um incessante movimento de constituição de uma nova objetividade a partir de atos teleologicamente postos.

Tal distinção ontológica entre teleologia e causalidade, entre "heterogeneidade de princípio entre meio e fim" (28/21), pode ser expressa por outro ângulo. De um lado, o fim se origina de uma necessidade social, nasce para satisfazer uma necessidade socialmente posta. De outro, "[...] a finalidade torna-se realizável ou não à medida que tenha sucesso em transformar a causalidade natural em uma causalidade (ontologicamente) posta" (28/21). Com isso, a "naturalidade dos substratos dos meios [...] impulsiona a práxis, no imediato, para uma esfera e para uma atividade de gênero diverso" de si própria: impulsiona a práxis para a natureza não social (28/21)[55].

Sempre segundo Lukács, essa situação indica com clareza o limite ontológico do processo de transformação da causalidade em uma causalidade posta. A causalidade posta, por mais desenvolvida e por mais que absorva em sua legalidade específica as formas de ser anteriores, não pode jamais fazer desaparecer por completo as determinações ontológicas tipicamente naturais. A construção do mundo dos homens encontra na natureza, ao mesmo tempo, a base para sua infinitude e seus limites. A base para sua infinitude, porque a sociabilização exibe uma capacidade potencialmente infinita em submeter a legalidade natural à objetividade puramente social. Fazer de uma fibra de celulose o papel-moeda é um bom exemplo do processo ao qual nos referimos. Todavia, esta mesma

55 Este quadro se complexifica se tomarmos como "meios" não apenas a natureza, mas também a materialidade posta do ser social. Todavia, ainda que mais complexo, a essência do problema permanece inalterada. Por isso, Lukács, no capítulo dedicado ao trabalho, analisa tão-somente esta situação originária, deixando para o capítulo dedicado à ideologia o estudo do que denomina posições teleológicas secundárias.

tendência da sociabilidade, hipoteticamente infinita, não pode jamais prescindir da base natural, ou mesmo fazê-la desaparecer. Para sermos breves, não haverá qualquer reprodução social se não se efetivar a reprodução biológica do ser humano; e, por mais que a reprodução da vida seja mediada socialmente, conterá sempre elementos decisivos à sua processualidade que são biológico-naturais. Nesse exato sentido, a natureza é a base ontológica para que a sociabilização consubstancie um processo potencialmente infinito e, concomitantemente, representa um limite insuperável dele: não há reprodução social sem a base natural.

Devemos sublinhar este ponto, pois é decisivo para nosso próximo passo: por mais que transformemos essa base natural, que a conformemos no interior de uma legalidade ontologicamente distinta da natureza, onde sua presença desdobrará processualidades por tudo distintas das puramente naturais, segundo Lukács a natureza não será extinta pelo desenvolvimento da sociabilidade. O desenvolvimento extensivo e intensivo da sociabilidade pode fazer sempre recuar as barreiras naturais, aboli-las jamais. Ou, em outras palavras, a história da humanidade será cada vez mais predominantemente determinada pelas categorias sociais; ao longo do tempo, o espaço de influência dos acontecimentos naturais sobre o desenvolvimento da sociabilidade diminui seguidamente, sem que isso implique, nem sequer hipoteticamente, qualquer abolição, desaparecimento etc. das esferas naturais. Nas palavras de Lukács,

> O pôr teleológico da causalidade no processo de trabalho (*des teleologischen Setzens der Kausalitäten im Arbeitsprozeß*) produz efeitos transformadores, mas por mais relevantes que sejam estes últimos a barreira natural pode somente ser afastada, jamais desaparecer completamente [...,] as causalidades naturais são certamente sujeitas àquelas postas no trabalho, mas, desde que todo objeto natural possui em si uma infinidade intensiva de propriedades enquanto suas possibilidades, elas jamais cessam completamente de operar. Porque o seu operar é completamente heterogêneo em relação à posição teleológica, em

> muitos casos terminam por ter consequências que vão em sentido oposto, que alguma vez mesmo a disturbem (corrosão do ferro etc.) (45/36-7).

Temos aqui, de outro ângulo, a distinção, já discutida, entre causalidade e teleologia. A transformação teleologicamente orientada da causalidade em causalidade posta não altera sua objetividade primária. Anteriormente, abordamos essa distinção para demonstrar a diferença de Lukács em relação a Hegel. Agora, recuperamos aquela argumentação para expor o limite de toda transformação do real pelo trabalho: não pode jamais abolir a causalidade enquanto base indispensável à práxis.

Posto de forma precisa este limite, sem o qual o pensamento lukacsiano seria facilmente falseado, retomemos a argumentação de Lukács pela qual anuncia o papel mediador da alternativa:

> Um projeto, por mais complexo e delineado com base em reflexos corretos, mas que seja rejeitado, permanece um não-existente (*Nichtseiendes*), não obstante traga em si (*in sich barg*) a possibilidade de se tornar um existente (*Seiendes*). Portanto, apenas a alternativa daquela pessoa (ou daquele coletivo de pessoas) que é requerida para colocar em movimento o processo de realização material mediante o trabalho pode atualizar essa transformação da potencialidade em existente (47/38).

Já argumentamos que, para Lukács, a objetivação implica, sempre, uma transformação teleologicamente orientada do real. Nesse contexto, é o ato da escolha, é a alternativa levada à prática, objetivada, pela qual um indivíduo ou um coletivo de indivíduos opta por uma alternativa entre as muitas igualmente possíveis, que se apresenta como mediação indispensável na atualização da potencialidade de todo reflexo. Há que se ter em mente, também, que a passagem da causalidade dada à causalidade posta não significa uma submissão unilateral à forma particular de realidade que é o reflexo, já que as determinações causais dadas representam limites (certamente móveis, que podem e são alargados ao longo da história) que conformam o horizonte possível da transforma-

ção. Ao mesmo tempo, tal passagem não decorre passivamente da causalidade. Pelo contrário, é uma passagem ativa e produtiva à medida que converte a cadeia causal em uma cadeia causal posta, que incorpora num novo patamar ontológico as legalidades anteriormente presentes.

Nesse processo, todavia, nem todas as possibilidades serão convertidas em realidade, transformadas em ato. A possibilidade é tanto a possibilidade do que virá a ser posto como a possibilidade que não será convertida em entidade objetivamente existente. A escolha prática de uma entre as potencialidades, de uma entre as alternativas, é a mediação que decidirá qual potência será objetivada em ato. A potência em Lukács, neste caso, tal como em Aristóteles, é a potência do ser e do não-ser: todo ato de trabalho exibe, de modo ineliminável, um caráter de alternativa. Ele é sempre a atualização de uma possibilidade e a não-atualização de outras igualmente possíveis.

Em síntese, essa passagem da heterogeneidade entre meio e fim a uma homogeneidade posta, essa síntese peculiar entre teleologia e causalidade, apenas é possível através de um ato produtivo e ativo de transformação da causalidade dada em posta. Tal ato exibe, sempre e necessariamente, um caráter de alternativa.

Todavia, perseguindo passo a passo a argumentação de Lukács, essa alternativa não é, no processo real, um ponto, um momento instantâneo. A alternativa, em seu em-si, é sempre, como todo complexo social, um processo.

> [...] não se trata de um único ato de decisão, mas de um processo, de uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas [...]. Não se trata jamais, simplesmente, de execução mecânica de uma finalidade (43-4/35).

A busca de um pedaço de madeira para o cabo de um machado constitui uma cadeia bastante numerosa de decisões alternativas. Se tal cadeia, por algum motivo, falha em sua tentativa de converter em posta a causalidade dada, o setor da realidade

envolvido no processo retorna a sua condição natural: a pedra que se quebrou incorretamente ao ser cortada para se fazer um machado retorna a sua condição anterior de mero ser natural, sujeita "às causalidades naturais que não têm nada em comum com os objetos e os meios de trabalho" (44/35-6).

> A alternativa, portanto, se estende até ser a alternativa de uma atividade justa ou desastrada, por convocar à vida categorias que apenas no processo de trabalho tornam-se formas da realidade (44/36).

O fato de o afastamento das barreiras naturais pela sociabilidade não implicar a abolição da causalidade natural, aliado àquele outro pelo qual o reflexo é sempre uma aproximação da consciência ao ser-precisamente-assim existente, faz com que, mesmo depois de terminado o ato de trabalho, com a finalização do produto, novas decisões alternativas sejam requeridas para sua preservação, para seu uso num sentido ou num outro etc. A atualização de uma possibilidade desencadeia, portanto, a necessidade de novas decisões alternativas que se apoiam sempre nas anteriores, numa crescente complexificação das mediações que constituem cada alternativa possível e das decisões requeridas para essas escolhas.

> O desenvolvimento do trabalho, por isso, contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo próprio, seja sempre e cada vez mais baseado em decisões alternativas. A superação da animalidade mediante o salto da humanização no trabalho e a superação da consciência epifenomênica, determinada apenas biologicamente, adquire portanto, com o desenvolvimento do trabalho, uma tendência a se intensificar perenemente, a se tornar universal (45/37).

Esse processo de sociabilização, sempre segundo Lukács, pelo qual as decisões alternativas são cada vez mais baseadas em outras decisões alternativas e na causalidade posta, e portanto cada vez menos na causalidade natural simplesmente dada, in-

dica tanto o limite "superior" como o "inferior" dessa processualidade. De um lado, um projeto, por maior que seja sua potencialidade para se atualizar, apenas pode superar seu caráter de "não-ser" por meio de uma decisão alternativa. Por outro lado, a forma do novo ser, do ente objetivado, é determinada pela necessidade que deve satisfazer. Tal necessidade e "as ideias a seu propósito" (48/39) são os componentes que determinam a estrutura do projeto, a seleção dos setores da realidade que interessam diretamente a sua execução etc.

Desse procedimento de Lukács decorrem duas consequências.

A primeira é o fato de o devir do objetivado pela práxis humana não poder jamais ser absoluta e logicamente determinado *a priori*. Novamente, teleologia e causalidade, articuladas pelo trabalho em uma processualidade em si causal, não excluem o acaso na efetivação de cada um de seus momentos. Acaso, necessidade e teleologia se articulam no ir-sendo de cada ato e de cada produto final do trabalho.

A segunda, que agora nos interessa sobremaneira, é que toda decisão alternativa é sempre concreta. É, acima de tudo e sempre, "a decisão de uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas) acerca das condições concretamente melhores para realizar uma finalidade concreta" (48/39).

> Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) não pode jamais se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cuja meta (em última análise a satisfação de uma necessidade) é produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito pode somente assumir como objeto da própria finalidade, da própria alternativa, as possibilidades determinadas pelo terreno e pela obra desse complexo de ser, que existe independente dele. E, do mesmo modo, é também evidente que o campo da decisão é delimitado por esse complexo de ser; segue-se que têm importância a amplitude, o alcance, a profundidade etc. que caracterizam a corretude do reflexo da realidade, mas isso não impede que também

> o pôr as séries causais no interior da posição teleológica seja — imediata ou imediatamente — determinado em última análise pelo ser social (48/39-40)[56].

Devemos realçar que o reconhecimento dessa malha de determinações causais que opera em cada pôr teleológico em nada diminui seu caráter de alternativa. De fato, ainda que conectado por infinitos laços às condições precedentes, o conteúdo das decisões alternativas não pode ser deduzido diretamente delas. O caráter de alternativa de todo ato humano certamente é sempre circunstanciado, é uma decisão alternativa entre alternativas postas pelo real (quer sejam construídas ou não pelos homens) — é sempre um ato concreto. Todavia, esse caráter concreto em nada diminui seu caráter de alternativa; pelo contrário, é apenas através dessa concretude que, na práxis social, este pode se objetivar.

> A definição, por mais precisa, de um campo concreto não impede que no ato da alternativa esteja presente o momento da decisão, da escolha, e que o "lugar" e órgão (*das "Ort" und Organ*) de tal decisão seja a consciência humana [...] (49/40).

Mais uma vez nos deparamos com o fato de que, para o autor de *Para uma ontologia do ser social*, a consciência é tudo menos um epifenômeno da processualidade social. Como a isto voltaremos seguidamente nos capítulos seguintes, fixemos momentânea e provisoriamente que a categoria da alternativa, apenas tendo por órgão a consciência, pode ser mediação entre o "não-ser" do reflexo e a causalidade posta. Em definitivo, sem consciência não há possibilidade de qualquer objetivação; e, portanto, não pode haver ser social[57].

56 No mesmo sentido: "É exatamente o processo social real, do qual emergem tanto a finalidade como o encontro e a aplicação dos meios, que determina, delimitando-o concretamente, o espaço das possíveis demandas e respostas, das alternativas que realmente podem ser traduzidas em prática. Na totalidade (social) os componentes determinantes são delimitados com força e concretude ainda maior que nos atos posicionais (*Setzungsakten*) singulares considerados isoladamente" (49/40).

57 A esse respeito, vale lembrar que, no capítulo de *Per una ontologia...* dedicado

A concretude inerente a toda escolha, segundo Lukács, faz com que a categoria da alternativa se articule de modo inseparável aos processos valorativos. Estes, no ser social, passam a desempenhar um papel ontológico de primeira importância na determinação das formas de prossecução e na direção do desenvolvimento das cadeias de alternativas a serem objetivadas. Por essa mediação, os valores desempenham, com o desenvolvimento da sociabilidade, uma influência nada desprezível e cada vez mais intensa.

Esse complexo de questões deveria ser exaustivamente esclarecido, por Lukács, na *Ética*. Em *Para uma ontologia do ser social*, ele se deteve nos problemas ontológicos gerais associados à essa questão, deixando apenas indicado, em algumas poucas passagens, o escopo da particularidade da esfera valorativa enquanto complexo social específico. A estas passagens, encontradas no capítulo da *Ontologia* dedicado ao trabalho, dedicaremos o próximo capítulo.

à categoria da reprodução, Lukács realizou uma longa discussão acerca da categoria da continuidade no ser social, na qual argumentou que a consciência se consubstancia enquanto órgão e *médium* da categoria social da reprodução. Não repetiremos aqui nem a argumentação feita naquele texto por Lukács, nem nosso estudo a respeito em *Sociabilidade e individuação* (1995). Assinalaremos apenas que, para nosso autor, o processo de acumulação, que distingue a continuidade da reprodução social das processualidades naturais, somente pode se desenvolver com a mediação da consciência. Sem a consciência, sem a constante confrontação entre passado, presente e futuro possibilitada pela consciência, sem o processo de generalização por ela possibilitado, nenhuma reprodução social seria possível.

Todavia, ainda que sem a mediação da consciência o ser social não seja sequer imaginável, certamente ela não é a categoria fundante do ser social. Isto porque a consciência apenas pode existir enquanto órgão do processo reprodutivo global, enquanto momento (fundamental, é verdade, mas ainda assim apenas um momento) da processualidade unitário global que Lukács denomina trabalho. Enquanto órgão da reprodução social, a consciência será sempre seu *reflexo* e sua *expressão realizada*. Reflexo do patamar de desenvolvimento efetivamente alcançado pelo gênero humano. Expressão realizada porque o desenvolvimento humano-genérico apenas se efetiva por inteiro na medida em que, tendencialmente, alcança a um ser-para-si cada vez mais elevado.

Portanto: 1) para Lukács, sem a mediação da consciência, não há continuidade social — e um ente sem continuidade é um ente não-objetivo, um não-ser (*Unwesen*); 2) apesar de essencial ao mundo dos homens, a consciência não é sua categoria fundante, por ser ela reflexo e expressão realizada do devir-humano dos homens.

Antes, contudo, é necessário retomar a prometida discussão acerca do caráter do "não-ser" do reflexo.

2. O não-ser do reflexo

Logo nos primeiros parágrafos do capítulo "O trabalho", Lukács afirma que o trabalho é a categoria pela qual "uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade" (19/12).

Sabemos, sem sombra de dúvida, que essa nova objetividade é o ser social. Ou seja, não há dúvidas de que o ser social, segundo Lukács, consubstancia uma "nova objetividade", uma nova esfera ontológica, que tem no trabalho seu solo genético. Essa *démarche* de Lukács chama a atenção, de maneira direta, para o caráter da "nova objetividade", no "âmbito do ser material", que caracteriza o mundo dos homens. Nem poderia ser de outro modo, pois a tarefa central de toda ontologia do ser social é, obviamente, a determinação da especificidade da substância social no interior do ser em geral. Na citação acima, há uma delimitação decisiva da substancialidade social em Lukács: ela se dá no "âmbito do ser material".

As colocações de Lukács suscitam dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, há algum ser que não seja matéria? A resposta a esta questão é simples e imediata: tudo o que existe é matéria, não há qualquer ser ou ente que não seja matéria. Depois: se a "nova objetividade" se consubstancia no "âmbito do ser material", isto significa ser ela forma particular no interior da matéria tomada em seu conjunto?

As duas respostas são decisivas. Para Lukács, sem qualquer lugar a dúvidas, o ser social é uma forma particular de ser, é uma particularidade da matéria em geral. Delas depende, em medida significativa, o sucesso do esforço teórico do último Lukács.

Retomemos o argumento de Lukács segundo o qual

> a consciência, com o ato de pôr, dá início a um processo real, exatamente o processo teleológico. O pôr, portan-

> to, tem neste caso um ineliminável caráter ontológico (20/14).

Já que a consciência, via trabalho, dá início a um processo de transformação teleologicamente orientado do ser — um "processo teleológico [...] com caráter ontológico" —, a teleologia é uma "categoria ontológica objetiva" (20/14) do mundo dos homens.

A caracterização da teleologia como uma "categoria objetiva" fornece um indício significativo da peculiaridade de ser da "nova objetividade" consubstanciada pelo trabalho: nela, a teleologia interfere no desenvolvimento do ser social, é parte movente e movida do mundo dos homens. Como já vimos, a teleologia é necessariamente uma categoria posta pela consciência, sempre articulada e ontologicamente distinta da causalidade, de tal modo que a transformação da causalidade em causalidade posta não significa, em momento algum, qualquer diluição da distinção ontológica entre teleologia e causalidade. O papel objetivamente constatável da teleologia no devir-humano dos homens não altera o fato de a esfera causal ser puramente objetiva. Pelo processo de objetivação, a teleologia exerce uma força de transformação da causalidade social; todavia, isso apenas é possível através das outras mediações (além da teleologia) que se apresentam no ato de trabalho. Portanto, num primeiro momento, temos a distinção entre a causalidade do mundo objetivo e a potência objetivamente constatável da teleologia (parte da subjetividade dos indivíduos) no devir-humano dos homens. Este é o único sentido em que se coaduna com a estrutura categorial mais geral de sua *Ontologia* a afirmação de Lukács segundo a qual a teleologia é uma "categoria ontológica objetiva" (20/14).

Lukács retoma essa problemática ao tratar da categoria do reflexo. Lembremos que, para ele, o reflexo é um momento da processualidade do trabalho; no contexto da busca dos meios, é um momento essencial à captura do real pela subjetividade. Logo sem seguida, Lukács afirma que,

> No reflexo da realidade, a reprodução se destaca da rea-

> lidade produzida, se coagula numa "realidade" própria da consciência (38/30).

Desse modo, como há uma irredutibilidade ontológica entre teleologia e causalidade, também entre o reflexo e a realidade refletida se interpõe uma insuperável heterogeneidade ontológica. Relembremos que, com isso,

> nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e — em sentido ontológico estrito — não é possível que a reprodução seja homogênea àquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ele (*neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und – gerade ontologish – kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein*)[58]. Ao contrário. No plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, verdadeiramente opostos: o ser e seu reflexo na consciência. Essa dualidade é um fato fundamental no ser social (*das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein*) (38/30).

Aqui, a força objetiva da teleologia na evolução do ser social volta a ser recolocada com a afirmação de que o reflexo seria "uma nova forma de objetividade", mas não uma "realidade" em "sentido ontológico estrito". Apenas desconsiderando o fundamental da estrutura categorial lukacsiana é possível interpretar tais passagens no sentido de que, por não existir em "sentido ontológico estrito", o reflexo seria um não-existente; ou, então, como a afirmação da identidade sujeito-objeto (o reflexo como uma "objetividade").

Enquanto partícipe da teleologia, o reflexo é um elemento decisivo da transformação da causalidade em causalidade posta. O reflexo é uma categoria que exerce papel efetivo na transformação material do mundo dos homens (e, dada a necessária articulação entre o mundo dos homens e a natureza, também desta). Por isso, é uma categoria "objetiva", tal como a teleologia. Ou, com mais precisão, por ser momento integrante da teleologia, o reflexo

58 Cf. nota 3, acima.

também interfere no desenvolvimento social. Em suma, o ser social consubstancia uma nova esfera ontológica no interior da qual, diferentemente do que ocorre na natureza, há uma nova forma de objetividade na qual a consciência não mais é um epifenômeno.

A interpretação do texto lukacsiano se complexifica, todavia, quando é utilizada a expressão "não-ser" para caracterizar o reflexo. Relembremos o momento em que a utiliza:

> A passagem do reflexo como forma particular de não-ser [*besonderen Form des Nichtseins*] ao ser, ativo e produtivo, do pôr nexos causais, apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que podemos indicar como caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho (42/34).

E logo a seguir:

> É fácil ver como [...] as alternativas podem se desenvolver somente a partir de um sistema de reflexos da realidade que funcione e seja elaborado dinamicamente (quer dizer, de um sistema de atos não-existentes [*nichtseieden*]). Mas igualmente fácil é ver que, somente quando os resultados dos reflexos não-existentes (*nichtseieden*) se solidificam em uma práxis, estruturada em termos de alternativa, do existente (*Seiendes*) apenas natural pode surgir um ser no quadro do ser social [...], isto é, uma forma de objetividade deste existente total e radicalmente nova (43/35).

O fato de Lukács se referir ao reflexo com a expressão "forma particular de não-ser" pode resultar em dificuldades. Acima de tudo se levarmos em conta a crítica que faz a Hegel quando este, para incorporar o devir em seu sistema, atenua a negação ontológica expressa pela relação ser/não-ser, até transformá-la na negação lógica ser/ser-outro.

Argumenta Lukács que, assim procedendo, Hegel termina prisioneiro de uma rígida estrutura lógico-conceitual que impossibilita que a negação ontológica, o nada, "em seu significado próprio, literal", seja incorporado a seu sistema. Para tornar possível

a transformação do ser em ser-outro, Hegel precisou converter o nada, de negação ontológica do ser, em uma relação lógica na qual o não-ser se transforma em "'não-ser do ser-outro' ('*Nichtsein des Andersein*')" (Lukács, 1986a: p. 498; Lukács, 1976:197; Lukács, 1978:45).

Lembra Lukács que ser-outro e ser-para-outro,

> Na realidade [...] não são ontologicamente uma negação do ser em-si. Trata-se apenas de uma relação qualitativa entre conceitos — muito abstratos — de ser; e, na própria relação, não está contido nenhum elemento de negação em sentido ontológico. (Lukács, 1986a: 498-9; Lukács, 1976:197; Lukács, 1978:46)

Para Lukács, ao contrário de para Hegel, *não-ser* expressa a *efetiva negação do ser*, o processo de destruição/desaparecimento de um ente[59]. Todavia, temos aqui uma dificuldade, pois é evidente que o reflexo não tem a menor possibilidade de encarnar o não--ser enquanto não-existente. O reflexo, como vimos, corresponde a uma processualidade efetiva, realmente existente, do ser social. Mais ainda, para Lukács, é um elemento que pertence ao nódulo essencial do pôr teleológico. Como, pois, o reflexo pode ser caracterizado enquanto não-ser?

Em Lukács, devemos considerar a expressão "não-ser" em referência ao reflexo rigorosamente em seu contexto, sob pena de desvirtuarmos completamente suas colocações acerca do papel do reflexo na processualidade social.

No plano mais geral, a expressão vem logo após a discussão, acima reproduzida sinteticamente, da potência aristotélica enquanto potência de ser e de não ser. O não ser da potencialidade expressa a possibilidade de esta não se atualizar —- uma possibilidade tão real quanto a de sua atualização, antes da efetivação do ato. Nesse contexto, não ser não significa uma possibilidade não-existente, mas uma possibilidade não objetivada.

59 Além das passagens acima citadas de "A falsa e a verdadeira ontologia...", sobre o mesmo assunto conferir também Lukács, 1986a:122 ss.; Lukács, 1990: 129 ss.; Lukács, 2010:166 e ss.

Tomemos o famoso exemplo do bloco de mármore que se transforma, pela ação de um artesão, em estátua. Antes da ação do artista, a possibilidade de ser estátua inscrita naquele bloco de mármore era tão real quanto a de não se tornar uma estátua. Potencialmente, com o mesmo estatuto ontológico, o mármore poderia ou não ser transformado em estátua — a potência é, sempre, potência de ser e de não ser. Neste contexto, "não-ser" é expressão de uma potencialidade que não se atualizou, e não uma negação do ser, um não-ser no sentido ontológico estrito. Isto do ponto de vista mais geral em que está inscrita a expressão "não-ser" do reflexo.

Em um contexto mais estrito, o "não-ser" se situa como determinação do reflexo enquanto "particular forma de não-ser". Aqui, o autor de *Para uma ontologia do ser social* não poderia estar se referindo à negação ontológica, pois esta não admite nenhuma "forma particular". O inexistente é, com absoluta necessidade, carente de toda determinação e, por isso, jamais poderá ser expressão de qualquer particularidade. Lembremos que, em Lukács, a particularidade é com frequência a *esfera da concreção* (tanto na esfera da subjetividade como na da objetividade) e pode ser tudo menos não-ser em sentido ontológico estrito[60]. A "particular forma de não-ser" do reflexo é aqui contraposta ao "ser" do ser-precisamente-assim existente, enquanto objetividade distinta da causalidade. Sendo assim, este "não-ser" pode possuir uma "forma particular".

Parece-nos, portanto, que a expressão "não-ser" deve, neste contexto, ser considerada em um sentido preciso: a caracterização de um ente real (o reflexo) que é distinto da causalidade *justamente por ser reflexo e não a causalidade em-si*. Parece-nos imprescindível no contexto da ontologia lukácsiana que o reflexo, apesar de distinto, seja tão existente quanto a causalidade. Antes de expressar a negação ontológica, a expressão "não ser do reflexo" deve ser

60 Cf. a respeito Lukács, G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, op. cit., Band II, "*Die Kategorie der Besonderheit*"; na edição espanhola, *Estética*, Ed. Grijalbo, vol. 3, "La categoria de la particularidad".

entendida como a forma de expressão utilizada por Lukács em sua tentativa de diferenciar a "realidade" do reflexo da objetividade primária do ser-precisamente-assim existente. Caso contrário — se considerássemos o reflexo não-existente —, a estrutura conceitual da ontologia estaria irremediavelmente comprometida.

Esta é uma passagem em que o caráter póstumo, inacabado de *Para uma ontologia do ser social* se manifesta fortemente. É viável, tendo em vista a estrutura conceitual geral da obra, compreender o que Lukács quer dizer — todavia, a imprecisão na exposição abre espaço para que, isolando-a do contexto particular em que está inserida, bem como da estrutura categorial global da obra, sejam tiradas conclusões que comprometem a essência das investigações ontológicas de Lukács. Exemplos típicos desse procedimento, a nosso ver, são tanto as opiniões dos antigos discípulos de Lukács expressas nas "Annotazioni" como as do artigo de Gáspár Támas "Lukács' Ontology: a metacritical letter", já anteriormente citados. Na Conclusão nos deteremos nas opiniões de Tamás. Agora, tomaremos em consideração as "Annotazioni", na passagem em que o "não ser" do reflexo é discutido (Feher, 1977:22-3).

Os ex-alunos argumentam, fundamentalmente, que a afirmação do reflexo enquanto "não-ser" e "não-realidade" se contrapõe frontalmente ao reconhecimento, por Lukács, do papel ativo da consciência no ser social. Esta contradição no texto seria expressão, segundo os autores das "Annotazioni", do problema decisivo de *Para uma ontologia do ser social*: a existência, em seu interior, de duas ontologias contrapostas e entre si incompatíveis. Argumentam eles que a consideração do reflexo enquanto não-ser corresponderia àqueles momentos de predomínio da primeira ontologia, na qual a necessidade e a essência são identificadas na esfera econômica. O reconhecimento do papel ativo da consciência na reprodução social, por sua vez, corresponderia aos momentos em que a segunda ontologia seria predominante, aquela na qual a consciência não é mais um epifenômeno da reprodução social.

Esta interpretação exibe falhas decisivas. Em primeiro lugar, não leva em consideração o fato de Lukács usar a expressão

"não-ser" se referindo ao reflexo em conexão com a discussão imediatamente anterior do caráter de "não ser" da potencialidade aristotélica. Ao afirmar a potencialidade enquanto potência de ser e de não ser, Aristóteles conferia à expressão não ser um conteúdo distinto de não existente: seria uma potencialidade ainda não atualizada. Parece-nos que é para diferenciar a forma particular de objetividade do reflexo que Lukács emprega o termo não-ser: se trata de uma potencialidade que ainda não foi efetivada, não foi objetivada. E ao contrário de como entenderam os autores das "Annotazioni", não expressa a concepção de a consciência ser epifenomênica frente à necessidade econômica.

Em segundo lugar, os ex-alunos retiram a expressão não-ser do seu contexto mais imediato. A frase em que ela aparece é "A passagem do reflexo como forma particular de não-ser ao ser", e não meramente "não-ser do reflexo". Como Lukács poderia ter empregado a expressão "forma particular" se por não-ser fosse entendido o não existente? Como argumentamos anteriormente, o inexistente, carente de toda determinação, não pode ter uma "forma particular".

Em terceiro lugar, a interpretação por nós proposta, não apenas leva em consideração o contexto em que é utilizada a expressão "não-ser", como também evidencia ser o texto, ainda que pouco claro, não incompatível com a tese central da ontologia de Lukács, qual seja, que o mundo dos homens consubstanciaria uma nova esfera ontológica frente à natureza e que, uma das peculiaridades fundamentais dessa nova esfera, estaria em desdobrar uma nova forma de objetividade, na qual a consciência não é um epifenômeno (a teleologia exerce uma força objetivamente constatável no ser social). A síntese desta objetividade não material com a causalidade, via trabalho, seria o momento fundante do mundo dos homens, na concepção lukácsiana.

Em quarto lugar, nossa interpretação, ao contrário da sugerida pelos autores das "Annotazioni", é em tudo compatível com o capítulo dedicado à Ideologia, onde Lukács volta a tratar da problemática do reflexo. Não caberia aqui qualquer exposição deste

texto, visto estar ele para além dos limites que nos propusemos. Todavia, vale assinalar que, ao contrário do que querem seus ex-alunos, em "O momento ideal e a ideologia" o filósofo húngaro volta a tratar da categoria do reflexo, reafirmando a peculiar objetividade — e portanto, a existência efetiva, real, no fluxo da práxis social — do reflexo enquanto atividade da consciência imprescindível ao pôr teleológico.

A rigor, não há, em relação a estas questões, nenhuma contradição interna no texto lukácsiano — muito menos duas ontologias entre si incompatíveis. Há, quando muito, uma redação inacabada de uma questão das mais complexas (Lessa, 1997).

A nosso ver, esta passagem evidencia o cuidado com que as aparentes discrepâncias do texto lukácsiano devem ser tratadas. Na maior parte dos casos elas são antes discrepâncias de forma do que de conteúdo, e a desconsideração desse fato, aliado a pouca divulgação dos trabalhos póstumos de Lukács, têm favorecido interpretações que, tal como a dos seus ex-alunos acima exposta, falseiam o essencial de *Para uma ontologia do ser social*. Hoje, tantos anos depois, podemos perceber a motivação política dessa falsificação: serviu de moeda na negociada passagem de vários ex-lukacsianos, Heller e Feher à frente, ao campo ideológico burguês e a suas sinecuras.

Isto posto, podemos concluir o capítulo. Nele vimos como, para Lukács, o trabalho é uma categoria essencialmente social, que por sua mediação se desdobra uma nova objetividade, ontologicamente distinta da materialidade natural. A articulação e a insuperável heterogeneidade ontológica entre teleologia e causalidade, no contexto do trabalho, são o momento decisivo da fundação do mundo dos homens enquanto esfera de ser específica. Na análise da teleologia, nos detivemos no primeiro de seus momentos, a busca dos meios, e vimos como esta busca impulsiona a subjetividade para a captura das determinações do ser-precisamente-assim existente, dando origem à ciência. Discutimos, em seguida, o caráter do reflexo enquanto atividade da consciência no processo de captura das determinações do real; o papel da alternativa na

mediação da transformação do reflexo em causalidade posta; e, por fim, nos voltamos à peculiaridade da causalidade posta, qual seja, ser síntese da teleologia com a causalidade: a causalidade posta.

No próximo capítulo, nos ocuparemos do segundo momento da teleologia: a posição dos fins. É ele, segundo nosso autor, o solo genético dos processos valorativos.

- Capítulo V -

Trabalho, valoração e exteriorização (*Entäusserung*)

Nos dois capítulos anteriores, sistematizamos as considerações de Lukács acerca das conexões internas à busca dos meios enquanto um dos momentos da prévia-ideação. A partir da definição do trabalho enquanto categoria exclusivamente social, perseguimos a demonstração do filósofo húngaro da tese segundo a qual a teleologia, que exerce uma efetiva função de direção na incessante conversão, pelo trabalho, da causalidade em causalidade posta, dá origem a uma nova e peculiar forma de objetividade na qual uma mediação decisiva é a subjetividade humana.

Argumentamos que a proposição da teleologia enquanto uma categoria social real, objetivamente operante (ainda que apenas no interior da categoria do trabalho), associada à outra proposição acerca da irredutibilidade ontológica entre teleologia e causalidade, conduz Lukács à afirmação da prévia-ideação como uma categoria atuante no desenvolvimento objetivo do ser social, ainda que não pertencente à esfera subjetiva, puramente causal. A ação do momento da subjetividade no trabalho é tão existente, tão partícipe do ser, quanto o mundo objetivo. Isto posto, é óbvio que essa "nova objetividade" consubstanciada pelo momento ideal do trabalho e, por extensão, a consciência, é tudo menos um epifenômeno da reprodução social. Na verdade, para Lukács, é o "princípio replasmador, neoformativo" do ser social[61].

61 "[...] no momento em que a realização se torna um princípio replasmador, neoformativo da natureza (*einem umformenden, neuformenden Prinzip der Natur*), a consciência que a ele deu impulso e direção não pode mais ser ontologicamente um epifenômeno." (35/27)

A teleologia possui, na ontologia lukacsiana, um estatuto ontológico preciso. É um elemento realmente existente, que faz parte do nódulo mais essencial da categoria do trabalho. Tem uma função efetiva, objetivamente constatável, na transformação do real desdobrada pela práxis social. Todavia, o momento ideal, ao se objetivar, deixa de ser teleologia para se transmutar em causalidade posta. A causalidade continua com seu caráter causal intocado; a transformação da causalidade em causalidade posta não implica o seu desaparecimento, sua redução ou sua diluição na teleologia. Pelo contrário, teleologia e causalidade permanecerão, sempre e a todo instante, ontologicamente heterogêneas.

O *tertium datur* lukacsiano emerge aqui em sua real dimensão: reconhece o papel ativo da consciência na transformação do real e a irredutível heterogeneidade entre objeto e sujeito, recusando, desse modo, tanto a teleologização do real como a redução mecânica e absoluta da subjetividade às determinações infra-estruturais. Tal heterogeneidade ontológica entre o objeto e a consciência, sublinhemos, é de tal ordem que não implica que uma seja mais existente (mais portadora de ser) que a outra, que haja diferentes estatutos ontológicos para cada uma delas. A prioridade do ser sobre a consciência será afirmada pelas mediações que se desdobram entre causalidade e teleologia, e não por meio de uma diferenciação de seus estatutos ontológicos.

Em outras palavras, com o surgimento do ser social — e tão-somente a partir de seu surgimento — o processo de diferenciação ontológica, que perpassa a evolução do mais simples ente inorgânico a mais complexa sociabilidade, ganha em riqueza com a gênese e o desenvolvimento de uma nova forma de objetividade. No desenvolvimento das formas mais complexas da matéria inorgânica, com o posterior surgimento da vida, há apenas um desdobramento de complexos cada vez mais articulados e ricos, os quais, no entanto, não conseguem ir para além de seu em-si. O surgimento do ser social marca a gênese de uma nova objetividade, mediada pelo momento ideal da categoria do trabalho, a qual se consubstancia como portadora da finalidade posta em

cada ação humano-social. O desenvolvimento ontológico, neste momento, adquire uma nova qualidade: a consciência se converte em elemento fundamental à nova esfera ontológica; a teleologia passa a ser uma determinação decisiva, objetiva, da reprodução social. Além da diferenciação entre formas mais simples ou mais complexas da materialidade, temos agora uma nova heterogeneidade: a teleologia passa a atuar na evolução ontológica; a consciência, sem ser fundante, passa a ser uma mediação decisiva na reprodução do novo ser. Desse modo, o ser social é portador de uma potencial consciência para-si absolutamente inédita se comparada à natureza.

A especificidade de ser do mundo dos homens diante da natureza, sempre segundo Lukács, é dada, e não em último lugar, por essa sua capacidade de produzir formas de consciência cada vez mais elevadas de seu em-si. Diferente das anteriores formas de ser, essa nova forma de objetividade, a prévia-ideação, exerce uma efetiva ação de transformação sobre a causalidade sem, no entanto, consubstanciar uma realidade do mesmo tipo que a causalidade transformada. Sem ser ontologicamente igual ao objeto, a teleologia operante no trabalho é tão real, tão existente quanto o mundo objetivo. Nesse sentido, a prévia-ideação se eleva a "princípio neoformativo" da realidade material sem deixar de ser *locus* da subjetividade.

Em suma, a análise da "busca dos meios" nos permitiu evidenciar de que modo, segundo Lukács, ao ter o momento ideal por "princípio neoformativo" da realidadesocial, a objetivação dá origem a uma esfera de ser distinta da natureza: o mundo dos homens.

Isto posto, podemos avançar na investigação acerca do caráter fundante do trabalho para o mundo dos homens, nos detendo na análise do segundo momento que Lukács, após Nicolai Hartmann, distinguiu na prévia-ideação. Enquanto nos capítulos anteriores nos detivemos na "busca dos meios", nos voltaremos agora para a "posição do fim". Veremos que, analogamente ao modo pelo qual o reflexo é uma categoria atuante preferencialmente na

busca dos meios, os valores e os processos valorativos atuarão, fundamentalmente, na posição do fim. Esta investigação nos conduzirá à fronteira, tal como concebida por Lukács, entre a ontologia e a ética. O fundamento de ser dos valores e do dever-ser no trabalho (em outras palavras, a função social que exercem no processo de sociabilização) é o aspecto ontológico que será examinado. O estudo da especificidade de ser dos valores e do dever-ser, enquanto complexos sociais parciais, seria o objeto central da *Ética* que Lukács pretendia, mas não chegou a escrever. Não é preciso assinalar, dada a delimitação do objeto da presente investigação, que não nos deteremos neste segundo aspecto.

1. A posição do fim e os valores

Para Lukács, tal como o reflexo, os valores apenas podem vir a ser em constante conexão com a causalidade. Diferentemente do reflexo, contudo, podem se converter, com o desenvolvimento da sociabilidade, em relações sociais objetivas. Por outro lado, analogamente a como o machado é uma criação humana que não se origina, em absoluto, das qualidades naturais da madeira e da pedra que o compõem, os valores são puramente sociais e não decorrem das qualidades materiais dos objetos. Contudo, do mesmo modo como sem aquela pedra e sem aquela madeira não poderia existir aquele machado, sem as qualidades naturais dos objetos e sem a objetividade das relações sociais os valores também não poderiam existir. Em suma, analogamente a como -- ainda que a causalidade não funde o pôr teleológico -- sem a articulação com a causalidade não há qualquer teleologia possível, sem a articulação com o ser-precisamente-assim existente não há qualquer possibilidade de gênese e do desenvolvimento dos valores e processos valorativos, embora os valores tenham sua gênese na práxis humano-social e não na causalidade dada.

Iniciaremos o estudo dessas questões em Lukács lembrando que, para ele, do ponto de vista do indivíduo, na passagem da natureza ao ser social, "o ato decisivo do sujeito é a própria posição

teleológica e sua realização" (71/61). Isto posto, prossegue com a afirmação segundo a qual

> O momento determinante imediato de toda ação intencional como realização só pode se apresentar como dever-ser, já que todo passo adiante na realização é decidido estabelecendo se e como ele favorece a realização do fim (71/61).

Este é o momento e a forma sob os quais o dever-ser é introduzido no texto lukacsiano. E, aparentemente, com uma contradição. No capítulo anterior, ao estudar a categoria da alternativa, argumentamos que, para nosso autor, é o desenvolvimento social objetivo o momento predominante na determinação dos atos humanos. Seriam as demandas e as possibilidades postas pelo desenvolvimento sociogenérico os elementos fundamentais na determinação do ser-precisamente-assim dos atos humanos — sem que isso, lembremos, em nada diminua seu caráter de alternativa. Sendo sucinto, todo agir humano exibe um ineliminável caráter de alternativa e toda escolha é historicamente determinada. Agora, contudo, ao invés de ao desenvolvimento sociogenérico, é ao dever-ser que cabe o "momento determinante imediato".

Na realidade, Lukács se refere a dois aspectos distintos do pôr teleológico. No capítulo anterior, Lukács tinha em vista o pôr teleológico em sua totalidade, em cuja determinação as demandas postas e as possibilidades abertas pelo desenvolvimento socioglobal são predominantes. Agora, o horizonte é distinto. Trata-se de analisar um momento específico do ato teleologicamente orientado, e não mais sua totalidade. Busca-se a precisa delimitação da escolha, da constituição e da realização da posição do fim. Lukács procura esclarecer, a partir da predominância mais geral do desenvolvimento do gênero humano na consubstanciação dos atos teleologicamente postos, quais seriam os nexos ontológicos que operam no interior da processualidade de escolha no contexto da posição do fim. Nesta articulação específica, o dever-ser surge como momento predominante.

A consequência imediata da constatação da atuação do dever-ser enquanto momento predominante do complexo da alternativa é decisiva para nossa investigação. Ao contrário da causalidade, na qual "é sempre o passado que determina o presente" (71/61), o agir teleológico é "determinado a partir de um futuro posto como definido, é exatamente um agir guiado pelo dever-ser do fim" (72/61).

No escopo da singularidade dos atos humanos,

> não é o passado em sua espontânea causalidade que determina o presente, mas [...], ao invés, a tarefa futura teleologicamente posta é o princípio determinante da práxis que tende a ela (78/67).

O futuro, e não mais apenas o passado, passa a ser uma dimensão decisiva dos atos humanos na medida em que o dever-ser se eleva a momento predominante na determinação da alternativa operante na posição do fim. Devemos, no entanto, acompanhar os detalhes de como Lukács delimita a validade dessas suas afirmações a um espaço específico da práxis social, sob pena de falsificar em profundidade seu pensamento. Em primeiro lugar não deve haver dúvidas de que ele trata da esfera do trabalho e da práxis social enquanto tais. Apenas nessa esfera o futuro, o dever-ser, atua como uma categoria determinante na conformação dos processos de objetivação. Fora dela, a relação causal passado-presente se mantém intacta.

Em segundo lugar, o dever-ser é portador da relação teleologia/causalidade. Todo pôr teleológico que, como vimos, requer algum reflexo do real pela subjetividade apenas pode ser julgado correto ou incorreto em sua relação tanto com a causalidade em-si como com a finalidade almejada. Todavia, no âmbito da posição do fim, o momento determinante dessa dupla relação com a causalidade e com a finalidade é dado pelo dever-ser. Por mais correto que seja um reflexo — e, portanto, por maiores que sejam suas potencialidades para a objetivação —, ele apenas poderá vir a fazer parte do processo de ideação-objetivação na medida em que

for adequado ao fim teleologicamente posto. Em outras palavras, o conteúdo gnosiológico de uma ideação, sua melhor ou menor qualidade enquanto reflexo, não determina se será ou não aproveitada como momento ideal de um ato teleologicamente posto. Pelo contrário, será sua capacidade de atender às finalidades o que, predominantemente, determinará sua elevação de mero ato de consciência a prévia-ideação.

Salientamos: não é o conteúdo gnosiológico que determina se uma ideação será ou não elevada a teleologia. Este conteúdo, sua maior ou menor proximidade com o real, delimita suas maiores ou mais restritas potencialidades para o processo de objetivação. A objetivação, que converterá em ato estas potencialidades, todavia, não decorre dessas potencialidades, mas de uma escolha do sujeito agente. E, na esfera da singularidade de cada ato, tal escolha é determinada predominantemente pela posição do fim. As ideações apenas serão elevadas a prévias-ideações se se atualizarem por meio da objetivação, se corresponderem de algum modo ao dever-ser. Nesse sentido, Lukács afirma que

> O reflexo correto da realidade é, naturalmente, a premissa inevitável de um dever-ser que funcione de maneira correta; tal reflexo correto, todavia, torna-se efetivo apenas quando favorece realmente a realização daquilo que deve ser. [...] Também aqui, por isso, temos uma insuprimível interação entre dever-ser e reflexo da realidade (entre teleologia e causalidade posta), na qual o momento determinante cabe ao dever-ser (72/62).

Em terceiro lugar, alerta Lukács que, entre a forma originária do dever-ser em sua relação com o trabalho e suas formas mais desenvolvidas, se interpõe uma relação semelhante à do trabalho primitivo, produtor de valor de uso, com a práxis social mais desenvolvida: serve de modelo. Todavia, "entre o modelo e suas variações posteriores, muito mais complexas, há uma relação de identidade entre identidade e não-identidade" (76/66). Por isso seria incorreto projetar, na forma originária do dever-ser, categorias que apenas se farão presentes nos estágios mais evoluídos do

desenvolvimento social. Embora o dever-ser, inerente à práxis social, se constitua no fundamento ontológico de todos os valores e processos valorativos, não podem tais valores e processos ser reduzidos à forma simples de dever-ser que atua na troca orgânica homem/natureza.

Fixemos claramente este ponto: o futuro determina o presente, para Lukács, tão-somente naquela esfera processual em que o dever-ser determina a escolha — ou seja, apenas na esfera da prévia-ideação. Neste âmbito, muito mais que o conteúdo gnosiológico necessariamente presente, são as finalidades que dirigirão a objetivação. Fora do ato singular, a determinação do presente pelo passado permanece intocada.

Isto posto, passemos à distinção e à concomitante articulação entre dever-ser e valor.

2. Dever-ser e valor

Por tudo o que já vimos, não será novidade afirmar que nas relações entre objetividade, dever-ser e valor Lukács confere à categoria do dever-ser um papel de mediação fundamental na relação do homem com a natureza. Justamente essa função, segundo ele, é o solo genético do dever-ser. A especificidade dessa função mediadora do dever-ser está em exercer o momento predominante de um processo de escolha que, por sua vez, só tem existência real no complexo do trabalho. É o desenvolvimento concreto da relação homem/natureza, imediatamente expresso pela potencialização das forças produtivas, que põe as necessidades e abre as possibilidades que perpassam cada alternativa. Por isso, sinteticamente, podemos afirmar que, segundo Lukács, o dever-ser apenas existe enquanto momento predominante do processo de escolha que perpassa toda objetivação.

> Repetimos, para evitar equívocos que deformariam o essencial das ponderações de Lukács: fora do fluxo da práxis social não há, para ele, qualquer dever-ser; é no ser-precisamente-assim da práxis cotidiana que ocorre a

> gênese do dever-ser, o que significa que será nesta esfera que teremos a gênese e o desenvolvimento das principais determinações ("qualidade particular") desse complexo social. Nesse sentido preciso, o dever-ser apenas existe enquanto "forma e expressão de relações de realidade (*Wirklichkeitsverhältnissen*)" (78/68).

Isto posto, passemos aos valores.

Para Lukács, a articulação ontológica que conecta a totalidade da práxis social aos valores é a categoria da alternativa. É ela que, como elemento ineliminável da essência do pôr teleológico, funda a necessidade da distinção entre o útil e o inútil para uma dada objetivação, e tal distinção é o fundamento último da gênese e do desenvolvimento dos valores.

> Quanto à gênese ontológica do valor, [...] devemos partir do fato que, no trabalho, enquanto produção de valor de uso (bens), a alternativa entre utilizável e inutilizável para a satisfação da necessidade, isto é, a questão da utilidade, é posta como elemento ativo do ser social (84/73).

Para Lukács, a consequência da postulação da utilidade como fundamento dos valores e processos valorativos está em que o sucesso da objetivação implica a realização *objetiva* dos valores. Nas palavras dele,

> [...] a correção da posição teleológica — pressuposta em sua correta atuação — significa que o respectivo valor foi realizado concretamente (84/73).

Nesse contexto, Lukács distingue dever-ser e valor. Segundo ele, o dever-ser é indissociavelmente conexo aos valores e à problemática da valoração. Tal associação é tão íntima que sugere mesmo uma identidade. Todavia, embora "momentos de um único e mesmo complexo", o dever-ser funciona "mais como regulador do processo enquanto tal", enquanto o valor "influi sobretudo sobre a posição do fim e é o princípio de valoração do produto realizado" (79/68).

Novamente, não é o conteúdo gnosiológico que determina

se uma ideação é dever-ser ou valor, mas sua função no fluxo de cada ato. Se a ideação age no sentido de regular as ações necessárias à realização de um fim, é antes dever-ser que valor. Se, por sua vez, atua na determinação da finalidade última e na valoração do produto, é antes valor que dever-ser. Sublinhemos: é a função social da ideação, e não seu conteúdo gnosiológico, que determina ser ela dever-ser ou valor.

Em tal distinção entre dever-ser e valor é decisivo, no contexto do presente estudo, o fato de a centralidade da função ontológica, em contraste com o conteúdo gnosiológico, colocar imediatamente em questão o caráter de objetividade do valor. Segundo ele,

> O valor é uma propriedade objetiva de algo que no ato valorativo do sujeito simplesmente é — de modo justo ou incorreto — reconhecida ou surge ele exatamente como resultado desses atos valorativos?
> Indubitavelmente [responde Lukács], o valor, não é possível retirá-lo por via direta das propriedades naturais de um objeto (79/68).

Os valores e a valoração são processualidades puramente sociais. Lukács lembra que Marx sublinhou a essência não-natural dos valores, o que não é difícil de ser percebido se pensarmos nos valores mais elevados, mais espiritualizados. Contudo, mesmo o valor de uso, o mais diretamente associado ao em-si dos objetos, não pode ser reduzido às propriedades naturais; "[...] mesmo no período inicial do trabalho é verificável com grande exatidão a utilidade que faz de um objeto um valor de uso" (81/70). E a utilidade é uma relação puramente social entre meio e fim. Por isso, até mesmo o valor de uso, aquele mais associado às qualidades de um ente, decorre das relações sociais em que este objeto está inserido, e não diretamente das propriedades de seu em-si. Do mesmo modo, não é possível deduzir o valor de troca das qualidades do ouro, nem os valores estéticos ou éticos de uma escultura a partir das qualidades do mármore.

Todavia, esse produto social que é o valor apenas pode exis-

tir em indissociável articulação com as determinações objetivas do ser-precisamente-assim existente. Sem as qualidades objetivas do real, nenhum processo valorativo pode vir a ser. Ou seja, novamente temos aqui um *tertium datur*. Segundo Lukács, o valor nem é exclusivamente produto da subjetividade, nem decorrência imediata da objetividade. O caráter objetivo do valor se revela no fato de que ele exibe um ineliminável

> caráter sócio-ontológico de "se... então": um cutelo tem valor se corta bem etc. A tese geral segundo a qual um objeto produzido tem valor apenas quando é capaz de servir corretamente, do melhor modo possível, à satisfação da necessidade, [...] concebe [...] [esta] relação "se... então" em uma abstração orientada para a legalidade (84/73).

Nesse sentido preciso, o valor de uso, enquanto produto humano-social, é "sem dúvida objetivo" (84/73). Ele está voltado e tem por base a legalidade do ser-precisamente-assim existente, bem como a relação objetiva do homem com a natureza. Na cotidianidade, essa objetividade própria dos valores, distinta ontologicamente do sujeito que a criou, se expressa na relação "se... então" que se estabelece entre os objetos e as necessidades postas pelo processo de sociabilização. Alguns objetos efetivamente servem, são úteis a determinadas finalidades, outros não o são. Por isso, Lukács argumenta que apenas os processos valorativos que se desdobram em pôr teleológico são momentos constitutivos do valor[62]. É tão-somente na relação com a causalidade objetiva que os processos valorativos podem determinar se algo é ou não útil em dado contexto do processo de objetivação; apenas na relação com o ser-precisamente-assim existente pode "O valor que aparece no processo [...] [fornecer] o critério para estabelecer se as alternativas presentes [...] lhe seriam adequadas, isto é, se seriam corretas, válidas" (85/73).

62 "[...] não se pode afirmar que as valorações, enquanto posições singulares, constituam enquanto tais os valores" (85/73)

Todavia, flexiona Lukács,

> Entender a utilidade como uma propriedade das coisas parece paradoxal à primeira vista. A natureza não conhece de fato essa categoria, mas apenas o perene processo causal do devir-outro. [...] De fato [...], apenas em referência a uma posição teleológica pode a utilidade determinar o modo de ser de qualquer que seja o objeto, só no interior de tal relação faz parte da essência deste último se apresentar como um ente que é útil ou inútil (81/70).

Ou seja, fora da peculiar conversão da causalidade em causalidade posta, via trabalho, não é possível a existência da também peculiar relação entre teleologia e a causalidade que consubstancia o valor e os processos valorativos. Salientemos que isso não significa que a valoração seja uma processualidade meramente subjetiva. Ela só pode valorar o existente com base em finalidades projetadas no escopo do trabalho — portanto apenas pode operar no interior da complexa articulação teleologia/causalidade que funda o ser social.

Novamente nos defrontamos com a peculiar forma de ser que caracteriza, em Lukács, o mundo dos homens. Tal como no caso do reflexo, temos aqui uma forma de objetividade que é tão real quanto a objetividade de uma pedra, ainda que distinta desta última porque apenas pode existir e se desenvolver no interior do complexo ontológico que é o trabalho.

Para Lukács, mesmo no trabalho mais primitivo, já pode ser percebido, ainda que apenas *post festum*, o fato decisivo pelo qual o dever-ser operante em toda posição teleológica implica um processo valorativo. E que este, em sua essência, se refere à escolha de alternativas que favoreçam o crescente desenvolvimento da capacidade humana em dominar as forças naturais e colocá-las a serviço de sua reprodução. O desenvolvimento das forças produtivas, a economia do tempo socialmente necessário à reprodução material, o dever-ser e o valor são processualidades ontologicamente articuladas. Fora desse complexo de relações, nem o dever-ser, nem os valores, nem sequer o desenvolvimento do gênero

humano poderiam existir.

Temos aqui a busca de um autêntico *tertium datur* entre as posições que entendem a valoração como mera projeção da subjetividade humana e aquelas que a tomam como decorrência direta da materialidade dos objetos. Para Lukács, tais posições desconsideram os

> sistemas de valor que são socialmente reais, para atribuir ao invés uma validade autóctone somente aos valores ou sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. [...] em ambos os casos aquilo que se quer negar é a *unitariedade última do valor como fator real do ser social*, ainda que se tenha em conta suas mudanças de estrutura, mudanças qualitativas extremamente importantes que se verificam no curso do desenvolvimento da sociedade (83/71-2; grifo nosso).

Em síntese, até mesmo o valor de uso — o mais associado ao em-si dos objetos — não tem sua gênese na qualidade dos objetos, ainda que apenas possa existir em relação com ela. Tal como no caso do reflexo, os processos valorativos apenas têm lugar enquanto partícipes do movimento sintético de teleologia e causalidade que funda o ser social. Desta síntese, resultam os valores enquanto "fator real" da práxis social, de modo que,

> "[...] no valor de uso [,] podemos ver *uma forma objetiva de objetividade social* (80/69; grifo nosso).

Examinemos mais de perto alguns elementos deste *tertium datur* lukacsiano.

3. O tertium datur lukácsiano

Para traçar seu *tertium datur*, Lukács se baseia na situação ontológica mais geral pela qual – em se tratando do ser social --

> [...] a gênese ontológica de uma nova espécie de ser já tem presentes suas categorias determinantes — e portanto seu desenvolvimento implica um salto no desenvol-

> vimento —, mas, como tais categorias existem no início apenas em-si, o desdobramento do em-si ao para-si comporta sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico (83/72).

Os problemas relativos ao salto ontológico serão analisados no Capítulo VIII. Deixaremos para então o tratamento das questões aqui aludidas por Lukács quando afirma que a gênese de um novo ser já contém as categorias determinantes da nova esfera e que, justamente por isso, tal gênese consubstancia um salto ontológico. Da citação, o que agora nos interessa é que, a partir da gênese do novo ser, se instaura um "longo, desigual e contraditório processo histórico".

No caso da relação entre ser social e dever-ser, isso significa que a categoria do dever-ser e a esfera valorativa a ela articulada, já presentes no ato de trabalho originário, passam por um processo de explicitação categorial. Elas não apenas se desenvolvem enquanto tais, mas também seus estágios de evolução exigem, com absoluta necessidade, que estejam articuladas à gênese e ao desenvolvimento de formas cada vez mais desenvolvidas de seu para-si.

Em outras palavras, a explicitação categorial do dever-ser e dos processos valorativos requer, tal como ocorre com toda categoria social, o desenvolvimento de formas superiores de consciência, condição que apenas pode ser satisfeita se associada — de forma sempre desigual e contraditória, já que o ser social é um autêntico complexo de complexos (Lukács, 1986:117 e ss.; Lukács, 1981:177 e ss.) — ao desenvolvimento do para-si do gênero humano.

"Por isso", afirma Lukács, "também no caso do valor, quando se lhe confrontam as formas primitivas com as evoluídas, é necessário ter sempre presente este caráter complexo da *Aufhebung*" (83/72) pelo qual, já no mais primitivo, primordial ato humano, a relação entre valores e processualidade social é marcada pelo fato de "A objetividade do valor econômico[,] [...] [ser] fundada

na essência do trabalho enquanto troca orgânica entre sociedade e homem (*Mensch*), e todavia o seu caráter de valor reenvia[r] para além deste nexo elementar" (89/77).

O fundamento de ser do fato de o trabalho fundar o valor e, ao mesmo tempo, remeter "o caráter de valor" para além de si próprio está em que a "intenção objetiva" de todo ato de trabalho, por mais primitivo, "independente do grau de consciência" nele operante, é o "desenvolvimento mais elevado (*Höherentwicklung*) do homem" (89/77):

> [...] não podem existir atos econômicos — do trabalho originário até a produção social pura[63] — privados de uma intenção, a eles ontologicamente imanente, voltada à humanização do homem no sentido mais lato, que diz respeito tanto a sua gênese quanto a seu desenvolvimento" (90/78).

Quando se trata dos valores, tal situação resulta em que

> No valor econômico se verifica [...] uma elevação qualitativa. [...] o caráter de utilidade do valor passa por uma elevação ao universal, em todos os domínios da vida humana, e isso ocorre simultaneamente ao se tornar cada vez mais abstrata a utilidade [...] (89/77).

Essa crescente abstratividade/universalidade da utilidade operante na esfera do trabalho corresponde ao movimento pelo qual

> [...] o valor de troca, sempre mediado, elevado à universalidade, em si contraditório, assume a função de guia da relação social entre os homens. [...] O elemento novo, portanto, é um desenvolvimento contraditório, dialético, das determinações originárias já presentes na gênese, não sua simples negação abstrata (89/77-8).

Em suma, segundo Lukács, no núcleo mais essencial do trabalho opera uma tendência à generalidade humana. Tanto a vida material das sociedades, as relações que articulam a totali-

63 Lembremos que a primeira formação social pura é o capitalismo.

dade social enquanto tal, como o processo de constituição de cada subjetividade, da personalidade peculiar a cada indivíduo, adquirem ao longo do tempo um conteúdo crescentemente genérico. Na esfera dos valores, essa tendência se manifesta pela gênese de valores crescentemente universais e crescentemente mediados. O desenvolvimento de tais valores e processos valorativos resulta em complexos sociais que, de forma cada vez mais intensa, articulam as decisões individuais com os destinos do gênero como um todo. Pensamos não apenas no mercado, mas também na moral, nos costumes, no direito, na ética e na estética.

Isto posto, Lukács pôde sintetizar seu *tertium datur* afirmando que:

1) A relação mais primitiva e originária do homem com a natureza não pode

> se traduzir em prática sem despertar e desenvolver nos homens singulares, em suas relações recíprocas etc. — até o nascimento real do gênero humano —, faculdades humanas (em dadas circunstâncias, apenas sua possibilidade no sentido da *dynamis* aristotélica) cujas consequências vão para muito além da pura esfera econômica; mas que não obstante não podem abandonar jamais [...] o terreno do ser social (92/80).

2) Uma dessas consequências é a explicitação categorial do dever-ser e do valor enquanto complexos específicos e intrinsecamente relacionados. O valor atua na delimitação da finalidade e na valoração dos resultados, enquanto o dever-ser age preferencialmente na escolha dos meios. A necessária relação, no trabalho, entre a busca dos meios e a finalidade se manifesta, nessa esfera, sob a forma dessa relação entre dever-ser e valor.

3) Tanto os valores como a esfera do dever-ser são componentes ontológicos fundamentais à categoria do trabalho. Vimos que não é possível a existência de atos teleologicamente postos sem a inversão da relação passado/presente operante na natureza por uma nova determinação, qualitativamente distinta, do dever-ser sobre o presente.

4) Os valores são puramente sociais; a natureza desconhece qualquer atuação de valores ou processos valorativos na determinação de sua processualidade.

> A natureza não conhece valores, mas apenas nexos causais e mudanças, a diversificação das coisas, dos complexos etc. que estes nexos produzem (91/79).

Em definitivo, para Lukács o valor é puramente social.

5) Os valores são qualidades objetivas potencialmente presentes no ser-precisamente-assim existente, potencialidade que apenas pode se atualizar no interior da relação teleologia/causalidade. Portanto, os valores nem são puramente subjetivos nem decorrências diretas da materialidade dos objetos, mas uma dimensão ontológica puramente social, inexistente na natureza, e que corresponde a um elemento essencial — certamente não o único — da nova objetividade que consubstancia o mundo dos homens. A essência dos valores para o mundo dos homens está em que sem eles não há atos teleologicamente postos, ou seja, sem eles não há ser social. Evidentemente, não estamos com isso afirmando que em Lukács o mundo dos homens possa ser reduzido aos valores ou que neles possa encontrar sua fundação enquanto esfera ontológica distinta da natureza.

Até o momento, investigamos a relação entre a "posição do fim" e os processos valorativos, o que nos permitiu delinear o *tertium datur* lukacsiano no que diz respeito ao caráter peculiar da objetividade dos valores: são potencialidades do ser-precisamente-assim existente que apenas se atualizam em conexão com as finalidades teleologicamente postas no contexto do trabalho.

Há, todavia, outro aspecto a ser explorado. Referimo-nos à ação dos processos valorativos, uma vez realizados no fluxo da práxis social, sobre as individualidades e, por essa mediação, sobre a totalidade da formação social. Uma vez mais, este estudo se deterá não sobre as peculiaridades éticas do problema, mas sobre seus fundamentos ontológicos, tal como o fez Lukács em *Para uma ontologia do ser social*.

4. O processo de exteriorização (*Entäusserung*)

Retomemos uma citação de Lukács acima referida:

> A objetividade do valor econômico é fundada na essência do trabalho enquanto troca orgânica entre sociedade e homem (*Mensch*) e, todavia, a realidade objetiva de seu caráter de valor permanece para além desse nexo elementar (89/77).

O trabalho funda o valor, todavia a "realidade objetiva" do valor "permanece para além desse nexo elementar" da troca orgânica homem/natureza. Sublinhemos que, em Lukács, mesmo o trabalho mais primitivo, a forma originária da práxis social, ao colocar a utilidade como um valor de seu produto,

> coloca em movimento no homem que o realiza um processo cuja intenção objetiva — independentemente do grau de consciência — é dirigida a promover na realidade o desenvolvimento mais elevado (*Höherentwicklung*) do homem (89/77).

Portanto, a relação entre os processos valorativos e o trabalho exibe a pulsão para a sua própria *Aufhebung*. Detona uma processualidade que consubstancia uma esfera objetiva de determinações sociovalorativas, cuja explicitação categorial, ao longo do tempo, vai para muito além da esfera do trabalho enquanto tal. Como veremos agora, a ação de retorno dos valores e complexos valorativos sobre seu criador (e, por extensão, sobre a totalidade social) é um momento decisivo desta *Aufhebung*.

O estudo dessa ação de retorno dos valores, contudo, nos obrigará a um desvio. Em primeiro lugar, porque a ação de retorno dos processos valorativos é uma forma particular de um fenômeno mais global, a ação de retorno de todo ente objetivado sobre as individualidades e a totalidade social. Por isso é imprescindível que nos detenhamos sobre as características mais gerais e decisivas desse fenômeno para, então, explicitar a especificidade da função social dos processos valorativos nessa esfera. Em segun-

do lugar, porque a ação de retorno dos valores sobre a totalidade social tem, em um dos momentos do processo de elevação da singularidade humana à autêntica individualidade, a mediação decisiva de sua conexão com a totalidade da práxis social. A elucidação dessa questão, por sua vez, requer um exame do processo de individuação em Lukács. Portanto, antes de examinar, a concepção lukácsiana acerca da ação dos processos valorativos sobre o ser social, é imprescindível abrir um parêntese para um estudo circunstanciado da exteriorização e da individuação como compreendidas pelo filósofo húngaro.

À ação de retorno de todo ente objetivado sobre o seu criador (e por essa mediação, repetimos, sobre a totalidade social) Lukács denominou exteriorização (*Entäusserung*). Ao contrário da alienação (*Entfremdung*), dos obstáculos socialmente postos à plena explicitação da generalidade humana, a exteriorização corresponde, para Lukács, aos momentos nos quais a ação de retorno da objetivação (e, claro, do objetivado) sobre o sujeito impulsiona a individuação (e, por meio dela, também a sociabilidade) a patamares crescentemente genéricos. O que a exteriorização e a alienação possuem em comum é ser, ambos, ações de retorno das objetivações sobre a individuação (e sobre a totalidade social, com todas as mediações cabíveis). O que os distingue é ser a alienação uma ação que reproduz a desumanidade socialmente posta, enquanto a exteriorização é o momento de autoconstrução do gênero humano (Cf. Tertulian, 1993). Por sua vez, a objetivação, como já vimos, é o momento do trabalho pelo qual a teleologia se converte em causalidade posta, sempre com alguma transformação do real, dando origem a um ente ontologicamente distinto de seu criador.

Tal concepção de objetivação, de exteriorização e de alienação é uma das facetas mais características da ontologia lukacsiana. Não apenas distingue Lukács da enorme maioria dos pensadores contemporâneos[64], mas também o diferencia, ao menos for-

64 Da bibliografia sobre o assunto, vale assinalar o artigo do Prof. Paulo Silveira "Da exteriorização ao fetichismo — formas de subjetivação e objetivação" (1989). Silveira não apenas postula ali uma distinção em Marx entre exteriorização

malmente, do próprio Marx, como ele próprio assinala (Lukács, 1981:564).

Como já apontamos em "Lukács: trabalho, objetivação e exteriorização" (Lessa, 1992), ao distinguir entre objetivação, exteriorização e alienação, Lukács chama a atenção para sua ruptura com a concepção hegeliana do complexo exteriorização/objetivação como essencialmente negativo: a perda do Espírito de si próprio. Para Lukács, a exteriorização, enquanto efeito sobre o sujeito da objetivação, exibe uma acepção essencialmente positiva: é um momento ineliminável do processo de individuação e, por essa mediação, do desenvolvimento humano-genérico[65]. Como

e alienação como ainda afirma que, ao longo de sua vida, Marx aprimorou o conceito de exteriorização-alienação até atingir seu patamar mais maduro no tratamento dado, em *O capital*, ao fetichismo da mercadoria. Todavia, termina por argumentar, diferentemente de Lukács, que a alienação seria uma categoria operante apenas nas relações entre os indivíduos ou com a natureza e que, portanto, na individuação, alienação e exteriorização coincidiriam (cf. p. 49-72). Numa posição distinta, temos autores como Joachim Israel e Carol Gould. Em *Teoría de la alienación* (1977), Israel associa a exteriorização em Marx à perda da verdadeira natureza humana. Delimitar o conceito de natureza humana em Marx passa a ser, para esse pensador, o problema decisivo para conceituar a categoria marxiana da exteriorização. Isto o conduz a afirmar ter Marx postulado um Estado ideal e um trabalho ideal que corresponderiam à natureza humana — e a exteriorização nada mais seria que a perda deste, para ser breve, paraíso. Gould, em *Ontologia social de Marx* (1983), por sua vez, argumenta ser a exteriorização um fenômeno não apenas típico, mas exclusivo da sociedade capitalista. Exteriorização e fetichismo da mercadoria tornam-se quase sinônimos, e a negatividade deste é traspassada acriticamente à exteriorização.

65 Esta caracterização da exteriorização em Hegel enquanto essencialmente negativa pode, aparentemente, levar a dificuldades. É conhecida a passagem de *O jovem Hegel* na qual Lukács afirma que "A 'exteriorização' tem em Hegel [...] uma significação positiva, criadora de objetividade, e desta significação parte a crítica de Marx, considerando a discussão de Hegel com seus predecessores definitivamente resolvida a favor de Hegel" (*Lukács*, 1973, segundo volume:854; ; Lukács,1963a:533-4). A contradição desaparece, contudo, ao se perceber que por positividade da exteriorização Lukács expressa o reconhecimento, por Hegel, da existência de uma realidade objetiva, exterior ao sujeito — reconhecimento que, ao fim e ao cabo, é o fundamento da superação, por Hegel, do interdito a toda ontologia tal como posto por Kant. É a isto que Lukács se refere quando lembra que a crítica de Marx ao autor da *Fenomenologia do Espírito* recupera essa sua faceta fundamental. O reconhecimento do caráter positivo da exteriorização

componente ontológico essencial ao devir-humano dos homens, a exteriorização é um momento universal do trabalho; toda objetivação implica a exteriorização do sujeito. Ou, em outras palavras, o homem, ao agir no dia-a-dia, concomitantemente se constrói enquanto individualidade e contribui para a reprodução da sociedade à qual pertence — e, ao fazê-lo, recebe as consequências de suas ações.

Em segundo lugar, permite a Lukács particularizar e, assim, evidenciar a alienação, ou seja, o momento de ação do objetivado sobre o sujeito que, ao invés de impulsionar o devir-humano dos homens, se consubstancia como obstáculo ao avanço do processo de sociabilização. A enorme importância dessa categoria, principalmente para a crítica da cotidianidade contemporânea, levou Lukács a dar um destaque especial a esse momento da práxis humano-social.

Tais considerações indicam até que ponto as categorias de objetivação, exteriorização e alienação, na ontologia de Lukács, estão intimamente articuladas. A objetivação implica, sempre, momentos de exteriorização e, às vezes, alienação.

Por mais apaixonante que seja esse complexo de questões, ele só poderá ser abordado parcialmente nesta investigação. Em primeiro lugar, porque sua exploração cabal requer um estudo específico, particular, de tais categorias que leve em consideração as especificidades ontológicas expressas pelas diferentes funções sociais que exercem e suas articulações com o devir-humano dos homens. E isso não apenas na *Ontologia* de Lukács, mas também na obra marxiana. Em segundo lugar, porque implicaria investigar a categoria da alienação em Lukács, o que nos conduziria para muito além do tema deste trabalho. Em função de tais limi-

em Hegel, no entanto, em nada se contrapõe ao reconhecimento de seu caráter negativo: o fato de representar o momento da perda do Espírito de si próprio. Ao se constituir enquanto exterioridade do Espírito, a coisalidade implica, no sistema hegeliano, a exteriorização-alienação do sujeito, com todas as consequências daí advindas. A positividade da exteriorização em Hegel, tal como assinalada por Lukács, desse modo, em nada se contrapõe à determinação de seu aspecto de negatividade, tal como o fazemos.

tes, o que faremos a seguir está longe de ser um estudo exaustivo e conclusivo da exteriorização em *Para uma ontologia do ser social*; limitaremos-nos a sistematizar as observações de Lukács acerca de seus fundamentos ontológicos tal como expostos no capítulo "O trabalho", recorrendo a algumas passagens dos capítulos dedicados à alienação e à ideologia apenas quando absolutamente indispensável. Ainda que este esforço de sistematização esteja longe de resolver as questões aqui aludidas, não vemos como seria possível prescindir deste passo para encaminhar sua futura elucidação.

Ressalvas feitas, passemos ao exame da categoria da exteriorização.

O necessário ponto de partida no estudo da relação entre trabalho e exteriorização, em Lukács, é a objetivação. Como já argumentamos, ela dá origem a uma esfera objetiva não apenas relativamente independente, mas mesmo ontologicamente distinta da subjetividade. Estabelecido, sem sombra de dúvidas, que para nosso autor a gênese da causalidade posta em nada atenua a distinção ontológica entre teleologia e causalidade, avança Lukács assinalando que ele se permitiu

> diferenciar um pouco, no plano terminológico, o ato de trabalho. O leitor recordará que, enquanto Marx [...] descreveu [o trabalho] com uma terminologia unitária, ainda que variada, eu analiticamente o cindi em objetivação e exteriorização. No ato real, em verdade, os dois momentos são inseparáveis: todo movimento e toda reflexão no curso (ou antes) do trabalho são dirigidos em primeiro lugar a uma objetivação, ou seja, a uma transformação teleologicamente adequada do objeto de trabalho. A realização desse processo comporta que o objeto, antes existente apenas em termos naturais, passa por uma objetivação, isto é, se eleva a uma utilidade social. Relembremos a novidade ontológica que aqui surge: enquanto os objetos da natureza enquanto tais têm um ser-em-si, seu devir-para-nós deve ser alcançado pelo sujeito humano através do trabalho cognoscitivo [...] [,]a objetivação imprime de modo direto e material o ser-para-si na existência material das objetivações [...].

Todavia, Lukács argumenta que toda objetivação é, também e ineliminavelmente, "um ato de exteriorização do sujeito humano".

> Marx descreveu com precisão essa duplicidade de aspectos do trabalho, e isso nos deixa confortável acerca da legalidade de nossa operação de fixar também no plano terminológico a existência desses dois lados nos atos todavia unitários. Ele afirma na célebre passagem sobre o trabalho: "No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade.

Continua Lukács:

> É evidente que aqui não se trata simplesmente de dois aspectos do mesmo processo, mas de algo mais. [...] Enquanto a objetivação é imperativamente e claramente prescrita pela respectiva divisão do trabalho e portanto desenvolve, nos homens, por força das coisas, as capacidades a ela necessárias [...] o efeito de retorno da exteriorização sobre os sujeitos é, por princípio, diversificado. (Lukács, 1986:505-6; Lukács, 1981:564-5. Para a citação de *O Capital*, Marx, 1983: 149-150.)

Sublinhemos este aspecto. Em Lukács, objetivação e exteriorização se distinguem enquanto momentos de uma processualidade em-si unitária: o trabalho. A objetivação corresponde ao momento de transformação teleologicamente orientada do real, e a exteriorização ao momento da ação de retorno da objetivação e do objetivado sobre o indivíduo agente. Em outras palavras, a exteriorização corresponde ao momento pelo qual a objetivação, ao confrontar o sujeito com a realidade a ele externa, ao dar origem a um produto que se distingue ontologicamente do sujeito e que, nesta medida, adquire uma história sua, própria, relativamente

autônoma em relação a seu criador, exercer uma ação de retorno sobre o próprio sujeito que o criou. Em poucas palavras, ao constituir o objeto enquanto ontologicamente distinto do sujeito, a objetivação e o produto dela resultante exibem uma autonomia relativa diante do sujeito agente — e esta autonomia relativa é o fundamento ontológico último das diversificadas ações de retorno do objetivado sobre os indivíduos. Há diferenças importantes entre a relatividade da autonomia do processo de objetivação e a do objeto construído: o em-si da objetivação, já vimos, é determinado em larga medida pela consciência do sujeito agente, enquanto que o objeto criado coloca em ação "nexos causais" que são ontologicamente distintos da subjetividade que operou a objetivação que lhe deu origem. Tal fato, contudo, em nada altera o que afirmamos imediatamente acima.

Já assinalamos que não adentraremos na discussão, certamente fundamental mas que está fora do escopo traçado para esta investigação, se Lukács foi ou não fiel a Marx ao distinguir entre objetivação e exteriorização do modo como o fez. Para nós, todavia, é importante salientar que ela é um desdobramento, no universo da ontologia lukacsiana, da tese de que o caráter posto da materialidade social não elimina, em absoluto, sua objetividade originária. A afirmação de que a evolução dos produtos exibe uma autonomia diante do sujeito tem por pressuposto necessário que, por ser objetivado, o ente não deixa de ser objetividade na clássica acepção da palavra. E esta posição possui, para dizer o mínimo, uma evidente proximidade com Marx, que, nos *Manuscritos de 1844*, afirma que todo ente é objetivo, que um "ser não-objetivo é um não-ser" (Marx, 1971:274). E, também, com o Marx de *O capital*, quando define a mercadoria como *Gegenstand* e não como *Objekt*[66].

66 Id., *Das Capital*, *Werke*, op. cit., vol. 23, p. 49. A edição brasileira da Abril Cultural traduziu *Gegenstand* por "objeto externo" (Marx, 1983:45), a edição francesa de 1946, por J. Molitor, preferiu "*object extérieur*" (*Le capital*, Alfred Costes, 1946, p. 5); Wenceslao Roces, "*objeto externo*" (*El Capital*, México, Fondo de Cultura Econômico, 1978, p. 3), e a tradução para o inglês editada por Engels se refere a "*an object outside us*" (*Capital*, New York, International Publishers,

Isto posto, Lukács avança em sua investigação acerca da exteriorização assinalando que para o maior ou menor sucesso do processo de objetivação é cada vez mais decisivo, à medida que se desenvolve a sociabilidade, o "comportamento [do sujeito] para consigo próprio enquanto sujeito do processo de trabalho" (77/66).

1979, vol. I, p. 35). *Gegenstand* e seus derivados se referem ao objeto em sua relação com a consciência, enquanto *Objekt* se refere ao real independente da consciência. Marx, nos *Manuscritos de 1844* (Kroner Verlag 1971, p. 274), se refere a "*Ein ungegenständliches Wesen ist ein* Unwesen" ("Um ser não objetivo é um não-ser"). *Gegenstand* e derivados, nesta passagem, se referem especificamente a ser-para-outro: "*Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinen* Gegenstand". *(*"Um ser, que não é ele próprio um objeto para um terceiro ser, não tem nenhum ser em seu objeto"); ou: "*Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständilches Wesen*" ("Um ser que não tem nenhum objeto externo não é um ser objetivo").

Em ambos os sentidos, *Gegenstand* se aproxima do sentido original de *objectum*, particípio passado de *objecere*, ser atirado à frente ou contra.

Vale ressaltar, também, que etimologicamente *stand* em alemão corresponde exatamente a seu correlato inglês: ficar postado, estar em pé; e *gegen* sinaliza oposição, estar contra. Assim, *Gegensatz* (oposto, oposição, contrário, antítese) é a tradução literal de *oppositio* do latim: oposição, contrário.

Neste primeiro momento, portanto, a objetividade da mercadoria é posta nos seguintes termos:

1) é uma objetividade que existe em-si, não sendo sua existência determinada pela consciência;

2) contudo, é uma objetividade que se determina em sua relação com a existência humana (da qual a consciência é uma determinação ontológico-objetiva: não há ser social sem teleologia, sem ideologia etc.), diferente da objetividade de uma pedra, que existe sem que exista ser humano.

Por isso, para Marx, a mercadoria é, "antes de tudo, um objeto externo (*äußerer Gegenstand*), uma coisa (*Ding*)" que por suas "propriedades" "satisfaz necessidades (*Bedürfnisse*) humanas". É nessa relação com as necessidades humanas que a mercadoria se consubstancia (a mesa, fora do ser social, é apenas a matéria da qual é feita, jamais seria uma mercadoria). Todavia, se tais "propriedades" adquirem utilidade/valor na relação com as necessidades humanas, não é menos verdadeiro que essas propriedades são objetivas, no sentido de *Objekt*, existem em-si e por-si. Desse modo, as propriedades materiais/objetivas dos entes não estão ausentes da relação social mercadoria, contudo esta não é determinada, nem fundada, por aquelas. Neste sentido, dois parágrafos abaixo da citação acima de *O capital*, Marx afirma que a "utilidade" "não paira no ar", é "Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria...". E, na página seguinte, encontramos: "suas propriedades corpóreas só entram em consideração à medida que elas lhes conferem utilidade, isto é, tornam-nas valor de uso".

O fundamento ontológico último da ação da imediaticidade do trabalho sobre a individuação está em que ele apenas pode ser bem-sucedido se conseguir converter a causalidade em causalidade posta, o que o obriga a respeitar a objetividade processual da troca orgânica com a natureza. Nas palavras de Lukács, o trabalho

> pode ser bem-sucedido apenas se realizado com fundamento em uma extrema objetividade, e por isso a subjetividade, nesse processo, deve se mover a serviço da produção (77/66).

Tal relação é bastante evidente nos processos de trabalho mais simples. Maior ou menor coordenação motora, capacidade de observação, raciocínio, criatividade etc. são elementos da individualidade que não raro se apresentam como fundamentais para o sucesso de um dado processo de trabalho. Mesmo em processos de trabalho mais desenvolvidos, como o artesanato medieval, as qualidades dos indivíduos são de tal forma valorizadas que os produtos recebem as assinaturas de seus criadores. Apenas com o aparecimento do capitalismo e da grande indústria, com as novas exigências postas pela divisão do trabalho e pela alienação extremada, tais habilidades individuais perdem sua importância originária no processo produtivo imediato[67].

Sem cair no simplismo de desconsiderar as alterações daqui decorrentes, permanece o fato de,

> Quando o dever-ser [...] apela também a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas exigências tendem a fazer com que as mudanças no interior do homem forneçam um veículo para melhor dominar a troca orgânica com a natureza. O autodomínio do homem, que surge pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio de sua inteligência

67 Para a discussão deste complexo problemático (a relação entre habilidades dos trabalhadores e processos produtivos) no contexto da atual "reestruturação produtiva", cf. Antunes, 1999 e Gounet, 1999. As tentativas de o capital incorporar o *savoir faire* do trabalhador ao processo produtivo, ao contrário do que buscava no fordismo/taylorismo clássico, são exemplos de como as formas da relação entre exteriorização e objetivação podem se alterar ao longo do tempo.

> sobre suas próprias inclinações biológicas espontâneas, seus hábitos etc. são regulados e guiados pela objetividade deste processo [a troca orgânica entre homem/natureza] [...] (77/66).

Uma ação semelhante do dever-ser sobre a individuação pode ser percebida numa esfera conexa, a da construção de um reflexo cada vez mais correto do ser-precisamente-assim existente. Nela, as "mudanças no interior do homem" são de uma relevância evidente, já que, com o avanço da sociabilidade, a correção gnosiológica do reflexo exige de modo crescente "o predomínio do cônscio sobre o instintivo, do cognitivo sobre o quanto seja apenas emocional" (51/42). Com isto, mais uma vez, além da transformação do existente, o trabalho realiza também a potencial transformação do sujeito que trabalha[68].

> É imediatamente evidente que, desse modo, entram na vida humana tipos de comportamento que se tornam por excelência decisivos em relação ao ser-homem do homem. É universalmente conhecido que o domínio do homem sobre seus próprios instintos, afetos etc. constitui o problema capital de toda ordem moral, dos fins consuetudinários e tradicionais até as mais altas formas da ética (54/45).

Do ponto de vista da ontologia do ser social, é importantíssimo que tais comportamentos "estejam presentes já no primeiro início do trabalho, e justamente na forma absolutamente precisa do domínio consciente dos afetos etc." (54/45).

Estas considerações de Lukács indicam em que medida, para ele, a exteriorização é uma consequência espontânea e inevitável no processo de trabalho. As consequências dos processos de objetivação para a constituição da substância social de cada

68 "Esta transformação do sujeito que trabalha [...] Considerado da perspectiva do sujeito, [...] deve terminar com uma vitória da visão correta sobre o elemento meramente instintivo" (51/43); e, logo à frente,"aquilo que se pode colher imediatamente, por instinto, é substituído, ou ao menos dominado, por atos de consciência" (53/44).

indivíduo já se iniciam antes mesmo de finalizada a objetivação. Ao fazer com que determinados comportamentos sejam mais adequados ao sucesso da objetivação que outros, é inerente ao trabalho a gênese e o desenvolvimento de um complexo valorativo que tem por centro o comportamento do indivíduo, inicialmente para com a natureza que o cerca; mas, imediatamente, pela mediação daquele impulso de *Aufhebung* dos processos valorativos para além do trabalho, também de complexos valorativos que têm como nódulo o comportamento do indivíduo diante dos dilemas, alternativas, possibilidades etc. que a sociabilidade em que vive coloca a cada momento histórico.

Portanto, a exteriorização, segundo Lukács, é um momento ineliminável e decisivo para o devir-humano dos homens. Ela impulsiona à constituição de um ser social crescentemente genérico. Nesse contexto, já no trabalho mais simples, os processos valorativos, o dever-ser e os valores se fazem presentes, e de forma decisiva. Contudo, o fazem em sua forma mais primitiva, originária. De tal modo que, se tal forma primeira serve de "modelo" para o que encontraremos nas sociabilidades mais avançadas, o exame da função social de complexos valorativos mais evoluídos como a moral, o direito, a ética etc. requer o exame de mediações que vão para além da imediaticidade do trabalho enquanto tal. Tais mediações, sabemos, consubstanciam a categoria da reprodução social em Lukács. Portanto -- ainda que a rigor fora dos limites propostos para nossa investigação, mas indispensável para seu prosseguimento --, nosso próximo passo deverá ser indicar, no contexto da reprodução social, quais as mediações decisivas que articulam a exteriorização mediada pelos valores e processos valorativos com o desenvolvimento humano genérico, o que nos conduz ao nódulo central da individuação enquanto um dos polos, ao lado da totalidade social, da reprodução social.

5. A individuação

Repetimos: a exploração a fundo da individuação está para além dos limites propostos para nossa investigação. Todavia, a articulação entre trabalho e reprodução é de tal modo densa, em Lukács, que a continuidade da exploração do caráter fundante do trabalho requer, ao menos, uma exposição parcial da individuação, tendo em vista elucidar os fundamentos ontológicos das mediações que atuam entre a totalidade social e os complexos valorativos mais desenvolvidos[69].

O ponto de partida da análise lukacsiana da individuação já nos é familiar: a pura sociabilidade do mundo dos homens. O ser social é a síntese dos atos singulares dos indivíduos em tendências, forças etc. genéricas. Nesse contexto, a substância concreta que distingue uma individualidade das demais, bem como da totalidade social, é dada pela qualidade, pela direção etc. da cadeia de decisões alternativas que adota ao longo de sua vida. É a qualidade das relações que estabelece com o mundo que caracteriza a substancialidade de cada indivíduo singular. (Lukács, 1986:202, 233-4; Lukács, 1981:227, 261-2; tb. Lessa, 1995)

Isso significa que, para o filósofo húngaro, o indivíduo humano se distingue radicalmente do espécime biológico singular. Este possui uma substancialidade dada de uma vez por todas em sua herança genética. (Lukács, 1986:155-7; Lukács, 1981:177-8) O indivíduo humano, pelo contrário, constrói sua substancialidade social ao longo de sua vida, escolhendo entre as diferentes alternativas descortinadas pela realidade. A substância do indivíduo humano, portanto, é não apenas radicalmente social, mas também histórica: nem mesmo as características herdadas biologicamente pelo indivíduo podem determinar *a priori* qual será a dinâmica de evolução de sua personalidade. Em suma, "a individualidade não pode, de modo algum, ser considerada um *prius* abstrato, um dado imediato, um ponto de partida" (Oldrini, 1995:118).

69 Um tratamento mais circunstanciado da individuação pode ser encontrado em Oldrini, 1995, Costa, 2005, 2007; Moraes, 2007 e 2008.

Isso também significa que a construção da personalidade de cada indivíduo apenas é possível em intensa integração com a formação social a que pertence. A absoluta necessidade dessa articulação com a totalidade social para que a individualidade possa se explicitar categorialmente se manifesta e se fundamenta, segundo Lukács, em três momentos-chave.

O primeiro momento corresponde ao fato de ser o desenvolvimento objetivo do ser social como um todo o processo de afastamento das barreiras naturais que, ao mesmo tempo, possibilita e exige o desenvolvimento de personalidades cada vez mais ricas, mediadas e complexas. Por tal mediação, o impulso à generalidade humana inerente ao próprio trabalho se constitui no fundamento ontológico último do processo de individuação. Em definitivo, para Lukács, o indivíduo humano apenas tem existência real enquanto ente social. Fora da sociedade, não há qualquer individuação possível (Lukács, 1986:233-4; Lukács, 1981:261-2). Isto em nada se contrapõe, obviamente, ao fato de a necessidade de os indivíduos se complexificarem para ser capazes de operar posições teleológicas crescentemente articuladas fazer com que, com o avanço da sociabilidade, as individualidades exibam uma crescente autonomia relativa diante da totalidade social.

Em segundo lugar, a individuação apenas pode se realizar em sociedade porque seu elemento fundante, as ações dos indivíduos, apenas existe enquanto síntese de elementos genéricos e particulares. Os elementos genéricos são dados: 1) pela demanda específica, sempre socialmente determinada, que está na raiz de todo ato; 2) pela ação de retorno do produto criado sobre o seu criador; 3) e, finalmente, pelos avanços sociogenéricos incorporados às consciências individuais pelo fluxo espontâneo da práxis social. Os elementos particulares, por sua vez, se originam: 1) na singularidade de cada situação; 2) na singularidade de cada individualidade; 3) e, por fim, na singularidade da resposta que corresponde à alternativa escolhida (Lukács, 1986:233 e ss.; Lukács, 1981:261 e ss.).

Salientemos que, em Lukács, todo ato social é uma unidade

sintética de elementos genéricos e singulares (Lukács, 1986:247-8; Lukács, 1981:276-7). Os três momentos acima assinalados, no plano da realidade objetiva, consubstanciam uma unidade sintética -- apenas teórica e abstratamente podemos separá-los. Na cotidianidade, os elementos genéricos e particulares estão de tal forma articulados que frequentemente exigem análises cuidadosas para a distinção um do outro. Todavia, tal inseparabilidade dos elementos genéricos e particulares não significa que eles tenham desaparecido enquanto tais. Pelo contrário, eles apenas podem contribuir para o processo de particularização, que faz cada ato humano diferente de todos os outros, mas sempre partícipes da história, na medida em que desdobram uma tensão entre a generalidade e a particularidade.

Assinala Lukács que tal tensão entre os elementos genéricos e os particulares cumpre uma função ontológica específica: é o *médium* que permite, no nível da práxis cotidiana, a percepção da contraditoriedade gênero humano/individualidade. Na escolha das inúmeras alternativas ofertadas pelo real, é essa tensão que faz com que o indivíduo tenha de escolher entre possibilidades mais ou menos genéricas ou mais ou menos particulares.

Neste processo de escolha articula-se o terceiro momento da individuação, decisivo para os complexos valorativos. O desenvolvimento das individualidades apenas é possível na presença de complexas mediações, necessariamente genéricas, que permitam ao indivíduo referir, a si próprio, as exigências postas pela evolução do gênero humano. Tal necessidade, permanente na reprodução social, de os indivíduos remeterem a si próprios, como *suas*, as necessidades postas pelo desenvolvimento humano genérico é o solo genético de complexos como os costumes, o direito, a ética etc. Ao influenciar na escolha das alternativas a cada momento postas pelo desenvolvimento social à ação de cada indivíduo, tais complexos mediadores jogam papel fundamental no desenvolvimento interno, peculiar a cada individualidade. E, nessa medida, adentram ao complexo de determinações que direcionam o devir-humano dos homens para realizações mais (ou menos) genéricas.

Nesse terceiro momento, os valores jogam um peso ontológico decisivo no desenvolvimento das individualidades. Ainda que universal, a ação decisiva dos valores alcança sua plena explicitação, segundo Lukács, com a gênese e o desenvolvimento da primeira formação social pura, a sociabilidade burguesa. No contexto de sua característica contraposição antinômica entre *citoyen* e *bourgeois*, da peculiar individualidade burguesa que concebe a si própria como mônada e considera a totalidade social o instrumento para sua acumulação privada, o papel dos valores na individuação passa por uma elevação qualitativa. Na nova situação, ou os valores impulsionam as individualidades a posições teleológicas mais mediadas socialmente, mais genéricas, valorizando positivamente as reais exigências postas pelo desenvolvimento da humanidade enquanto gênero, ou, pelo contrário, estimulam a adoção de alternativas centradas na particularidade da individualidade que se compreende como mônada. As consequências práticas para a individuação são imediatamente visíveis: a opção pelos valores genéricos pode elevar a substancialidade de cada individualidade à generalidade humana — ou, pelo contrário, a opção pelos valores meramente particulares pode rebaixar o conteúdo de sua existência à mesquinhez do universo do *bourgeois* que se contrapõe/sobrepõe à humanidade.

Para Lukács, em suma, são três os nexos ontológicos fundamentais da individuação: 1) o devir-humano dos homens é seu impulso fundante e seu momento predominante; 2) a contraditoriedade entre os elementos genérico-universais e os particulares em todo ato singular, contraditoriedade potencializada pela explicitação categorial da bipolaridade indivíduo/totalidade social característica da reprodução do mundo dos homens, força os indivíduos a tomarem consciência da relação contraditória que permeia a relação indivíduo/sociedade; e, 3) o desenvolvimento de uma malha de relações sociais crescentemente genérica é o fundamento ontológico da necessidade e, ao mesmo tempo, da possibilidade de, na individuação, atuarem valores e processos valorativos cada vez mais genéricos (Lukács pensa, acima de tudo, na ética).

Em suma, é essencial à exteriorização o impulso para a constituição de um ser social crescentemente genérico. Com isto há um contraditório processo de evolução que leva, pela mediação da individuação[70], dos complexos valorativos mais simples aos mais complexos. Estes não mais se limitam, nem se confundem, com a imediaticidade dos atos de trabalho; todavia, apenas podem existir com base neles e, concomitantemente, exercem uma efetiva influência no desenvolvimento da reprodução material das sociedades.

Isto posto, podemos retornar ao início deste capítulo para concluí-lo. Argumentávamos, então, que os valores compõem, para Lukács, uma forma "objetiva de objetividade social". Ou seja, os valores e os processos valorativos são parte integrante e fundamental do processo de escolha dos meios e avaliação dos fins e dos produtos objetivados, essenciais ao trabalho. De modo análogo à teleologia e ao reflexo, os valores e processos valorativos apenas podem vir a ser no interior da complexa relação entre teleologia e causalidade que funda o ser social. Em tal relação, os valores se apresentam enquanto potencialidades do ser-precisa-

70 Que Lukács reconheça na individuação a mediação decisiva no desenvolvimento dos valores para além de sua imediaticidade do trabalho não significa que ele desconsidere a importância dos valores e processos valorativos na reprodução social global. No capítulo "A reprodução", que vem imediatamente após o capítulo "O trabalho", Lukács argumenta que, na reprodução social global, também se apresenta a demanda de a humanidade dar forma socialmente reconhecível a suas necessidades mais universais enquanto ser genérico e que, ao fazê-lo, funda e impulsiona o desenvolvimento dos costumes, da tradição, da moral etc., mas sobretudo da ética.

Em outras palavras, a individuação é apenas um polo da reprodução social global. No caso do momento originário da exteriorização no trabalho, a mediação decisiva é dada pelo processo de individuação, o que não significa que a exteriorização se restrinja à esfera da individualidade. Contudo, explorar as conexões pelas quais a exteriorização supera este seu momento originário, este seu fundamento ontológico último, e traspassa para o fluxo da práxis social global, nada mais é que explorar a categoria da reprodução, o que já fizemos em *Sociabilidade e individuação* (1995). O fato, contudo, de nos limitarmos à explicitação do momento originário, do fundamento ontológico último do fenômeno da exteriorização, onde a individuação é decisiva, não deve velar que, para o filósofo húngaro, a exteriorização tem consequências para além da individuação.

mente-assim existente, potencialidades, todavia, que apenas podem se atualizar tendo por mediação o pôr teleológico.

Nesse contexto, os valores e processos valorativos que vêm a ser pelo desenvolvimento da sociabilidade dão origem a complexos e mediações sociais que, ainda que fundados pelo trabalho, não mais se identificam com ele. A ética, a estética, a moral, os costumes, o direito etc. surgem e se desenvolvem tendo por fundamento o trabalho, mas têm por momento predominante em seu desenvolvimento o complexo processo de reprodução social como um todo.[71]

O desenvolvimento do gênero humano, contudo, termina por explicitar uma nova esfera de contraditoriedade, que será analisada no próximo capítulo. Referimo-nos ao fato de, entre o desdobramento das potencialidades materiais sociogenéricas e sua efetivação no interior de formações sociais dadas, se interpor uma desigualdade que compõe o solo genético dos fenômenos sociais que Lukács denominou alienações.

71 Especialmente no capítulo "A reprodução", Lukács esclarece como, por ser a mediação entre o complexo da economia (que contém em seu interior o trabalho, o complexo fundante do ser social) a totalidade exerce o momento predominante na relação com cada complexo parcial, singular. Sem que isso em nada se contraponha ao fato de que, no desenvolvimento do gênero humano, a economia (com o trabalho) seja o momento predominante. Tratamos disto em Lessa, 1995.

- Capítulo VI -

Trabalho, valoração e alienação (*Entfremdung*)

Tal como aconteceu com a categoria da exteriorização, ao tratar dos fenômenos da alienação nos ocuparemos apenas de seus fundamentos ontológicos últimos. É prudente recordar que com esse procedimento estaremos longe de ao menos iniciar a exploração sistemática dos fenômenos de alienação enquanto tais[72] e visamos, tão-somente, à exposição da tese lukacsiana do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens.

Segundo Lukács, entre o complexo da alienação e o trabalho se interpõe uma densa malha de mediações sociais que desempenham um papel decisivo em sua consubstanciação a cada momento histórico. Tal como ocorre com a liberdade (trataremos dela no próximo capítulo), que apenas vem a ser para além da "esfera da necessidade" que é o trabalho, as alienações surgem e se desenvolvem para além do intercâmbio material dos homens com a natureza. Neste sentido preciso, são processualidades que não se explicitam plenamente a não ser na esfera da reprodução social; situam-se predominantemente nas relações entre os homens, antes que na relação orgânica destes com a natureza[73]. Por isso, no

72 Este é um dos aspectos mais inexplorados da *Ontologia*, seja porque é o capítulo no qual o caráter inacabado do texto se manifesta mais profundamente, seja porque possui problemas internos que impõem enormes desafios para sua análise imanente. A saudável exceção têm sido, até hoje, as investigações de Norma Alcântara, cuja dissertação de mestrado e tese de doutoramento (Alcântara, 1998 e 2005) são textos pioneiros e têm aberto novas perspectivas para o tratamento dessa categoria lukácsiana.

73 Isso não significa, é claro, que as alienações não possam intervir, às vezes de forma decisiva, na própria constituição das formas historicamente determinadas de trabalho (como ocorre, com todas as devidas mediações, com o trabalho abs-

contexto da análise do trabalho enquanto tal (recordemos: uma análise "necessária", porém "abstrata" (Lukács, 1986:7-10 e 117; Lukács, 1981:11-15 e 135, por exemplo)), não encontraremos, por um lado, senão alguns momentos nos quais, a partir da reprodução social, as alienações se conectarão com o trabalho e, por outro lado, os fundamentos últimos que, embora não constituam as alienações historicamente determinados, abrem a possibilidade ontológica de suas efetivações.

Do ponto de vista das categorias internas ao trabalho (teleologia, objetivação, exteriorização e causalidade, para ficar apenas nas mais gerais), a alienação encontra seu fundamento em dois momentos: 1) o insuperável caráter de contraditoriedade do devir-humano dos homens e 2) os valores e processos valorativos. Lukács, em "O trabalho", inicia por estes últimos.

O fato de o filósofo húngaro iniciar pelos processos valorativos nos obriga a um parêntese: uma leitura apressada poderia sugerir que seria ele partidário de uma posição eticista ou moralista por discutir a relação entre as alienações e o trabalho a partir dos valores. Nada mais falso. Uma leitura mais cuidadosa do texto lukacsiano revelará que, para o filósofo húngaro, as alienações não podem jamais ser processos restritos à esfera valorativa, ou ainda processos exclusivos da esfera da individualidade. Argumenta ele seguidamente[74] que os processos de alienação são determinações objetivas do mundo dos homens. Tal como todas as determinações objetivas, também as alienações mantêm uma relação muito mutável com a consciência. Nos casos-limite, o fato de algumas alienações poderem se desenvolver mesmo que os homens deles não tenham a menor consciência em nada se opõe a que estes mesmas alienações interfiram (por vezes, decisivamente) na constituição das posições teleológicas a serem objetivadas. A consciência da alienação não é *conditio sine qua non* para ela que

trato). E quando isso ocorre é sempre como um caso particular da determinação reflexiva mais genérica que se desdobra entre trabalho e reprodução social.

74 Lukács, 1981:92 ss; 561-3, 567-8, entre várias outras passagens. Cf. também Alcântara, 1998, 2005.

interfira nos processos de individuação e na escolha dos valores a serem objetivados nos atos singulares.

Lukács cita o exemplo, inerente ao trabalho, da necessidade de se submeter os afetos ao processo de objetivação, como vimos, um momento importante do desenvolvimento da personalidade humana. Já nesse momento mais inicial atua "um valor". Como esse domínio é portador de um conteúdo valorativo dado pelo próprio trabalho, ele

> pode [...] se tornar socialmente real sem assumir necessariamente já uma forma consciente e afirmar-se como valor no homem que trabalha. É um momento do ser social e por isso existe e age realmente mesmo quando não se eleve de fato, ou se eleve apenas parcialmente, à consciência (95/83-4).

Portanto, em Lukács, ainda que os valores apenas possam existir enquanto momento da posição teleológica, enquanto elemento de determinação do pôr teleológico, não menos verdadeiro é que eles possuem uma existência real no ser social, se fazem presentes e atuam concretamente, mesmo que deste fato os seres humanos não tenham consciência.

Ao fim e ao cabo, tais casos, nos quais os valores operam em um contexto no qual não há consciência deles, não passam de uma particularidade da situação mais genérica pela qual a consciência (em última análise, sempre a consciência historicamente determinada de indivíduos concretos) é uma mediação ineliminável na reprodução de todo e qualquer complexo social. Neste sentido preciso, a relação entre alienações e a consciência em Lukács é de tal ordem que, sem deixar de ser um fenômeno objetivo do mundo dos homens, as alienações apenas podem surgir e se reproduzir tendo por mediação atos teleologicamente postos – ademais, como todas as categorias sociais. Neste sentido preciso, ao tratar da relação entre alienação e consciência, se Lukács parte dos valores é apenas porque, na análise ainda "abstrata" do trabalho, é pela esfera valorativa que as alienações atuam na conformação do

pôr teleológico, e não porque conceba as alienações como fenômeno essencialmente valorativo. Portanto, o mero fato de Lukács iniciar, em "O trabalho", a exposição da relação trabalho-alienações pelos valores não autoriza as interpretações que enxergam nele uma abordagem eticista do problema.

Ressalva feita, podemos prosseguir.

1. Valores, processos valorativos e alienação

A exploração acerca dos valores em "O trabalho" tem início quando Lukács, argumentando a necessária e imprescindível contraditoriedade do desenvolvimento humano-social (94/82), lembra que, com o surgimento da sociedade de classes e dos antagonismos a ela peculiares, os conflitos sociais "muito frequentemente assumem [...] a forma de insolúveis conflitos entre deveres (*Pflichtenkonflikten*) [...] a alternativa está na escolha entre valores que se contestam mutuamente" (94/82). Mais do que criticar Max Weber (há no texto uma referência à tese weberiana segundo a qual os conflitos entre valores inconciliáveis são ineliminâveis na vida civilizada), Lukács deseja assinalar o fundamento sócio-ontológico dos conflitos valorativos que expressam os conflitos de classe. Nesse sentido, afirma que, como a reprodução é "um complexo e uma síntese de atos teleológicos, os quais de fato se conectam à aceitação ou à recusa de um valor" (95/83),

> Todo valor autêntico (*echte Wert*) é [...] um momento importante naquele complexo fundamental do ser social que chamamos práxis. [...] em todo pôr prático vem intencionado — positiva ou negativamente — um valor [...] (95/83).

Em outras palavras, a ação efetiva, real, dos valores na reprodução social apenas é possível quando eles são incorporados às posições teleológicas que adentram aos processos de objetivação. Sem essa sua inserção na práxis os valores carecem de toda e qualquer existência social efetiva.

Lembremos que, ao fazer da práxis o solo dos valores, Lukács está recusando, *in limine*, todas as concepções idealistas acerca dos valores e processos valorativos. Delineia com precisão a função e o lugar ontológico dos valores: eles surgem e cumprem sua função social ao intervir no processo de escolha entre alternativas, parte fundamental da constituição de toda posição teleológica. Não há valores fora da práxis social, o que equivale a dizer que não há valores senão como partícipes da relação teleologia/causalidade específica do ser social. Com isso nosso autor descarta todas as concepções que concebem a história como teleologicamente orientada por um determinado valor, bem como ainda todas as concepções moralistas e eticistas que enxergam nos valores categorias que podem atuar sobre a história *do exterior* da práxis social concreta. Veremos, logo a seguir, que para Lukács o horizonte de possibilidades para a efetivação dos valores é aquele construído pela história e jamais uma esfera determinada apenas pelas vontades ou pela razão.

Nosso filósofo prossegue salientando que esta conexão dos valores com a posição teleológica, imprescindível para que eles adquiram "relevância ontológica" (*seinsmäßige Relevanz*), é distinta de sua "gênese ontológica" (*ontologischen Genesis*) (95/83). Em outras palavras, se os valores apenas participam da história se são objetivados, seu fundamento ontológico não se encontra nessa relação com os processos de objetivação; se todo valor apenas pode adquirir algum significado ontológico quando operante em algum processo de objetivação, não menos verdadeiro é que a sua gênese não está nessa articulação entre práxis e valores. Argumenta Lukács que

> A fonte verdadeira e própria de tal gênese é, ao invés, a mudança ininterrupta da estrutura do ser social, e é por tal mudança que brotam diretamente as posições que realizam o valor (95/83).

Ou seja, o trabalho é a categoria fundante dos valores; todavia, a gênese dos valores não se encontra na relação práxis/valo-

res, mas na contínua mudança do ser social. Detenhamo-nos neste aparente paradoxo.

Anteriormente, argumentamos que em Lukács os valores são uma exigência ontológica dos atos teleologicamente postos; que apenas com a presença dos valores e processos valorativos podem ser avaliados os atos e suas consequências. E esta avaliação, já sabemos, é decisiva para o processo de escolha que particulariza cada pôr teleológico. Ao lado desta afirmação, sem contradizê-la ou negá-la, encontramos agora esta outra, segundo a qual é da "mudança ininterrupta da estrutura do ser social" que surgem "diretamente" "as posições que realizam o valor". Montemos o quebra-cabeça.

Iniciemos pelo fato de que, para Lukács, o trabalho é a categoria fundante do ser social. Isso significa que, sem a categoria do trabalho, nem o salto para além da natureza, nem os desdobramentos posteriores do desenvolvimento do processo de sociabilização poderiam vir a ser. Isso não significa, todavia, que todo o ser social, que todas as categorias sociais possam ser "reduzidas" ou "deduzidas" do trabalho enquanto tal. Argumentamos, e voltaremos a fazê-lo, que, para o filósofo húngaro, entre o trabalho e a totalidade social se interpõe uma malha de relações categoriais que compõe a categoria da reprodução social. Entre o trabalho enquanto categoria fundante e o mundo dos homens como um todo temos a ineliminável mediação da reprodução social.

Se o trabalho realiza o salto ontológico para fora da natureza, não menos verdadeiro é que a determinação do concreto desdobramento do ser social em cada momento histórico tem por *locus* a complexa síntese, que é a reprodução social, dos atos singulares dos indivíduos singulares em totalidade (95/83). Em outras palavras, a construção social da particularidade de cada momento histórico é uma função que pertence à essência da categoria da reprodução, e não ao trabalho enquanto tal.

Para elucidar a gênese dos valores em Lukács, o que agora nos interessa é o papel mediador fundamental entre a categoria do trabalho e a totalidade social realizada pela reprodução. Ele

nos permite apontar que, se a fundação ontológica dos valores está no ineliminável caráter de alternativa do trabalho, não menos verdadeiro é que, na gênese de cada valor e processo valorativo, permeiam outras mediações que não são em si redutíveis ao trabalho enquanto tal.

Sem trabalho, os valores não poderiam existir. Todavia, apenas pelo trabalho, os valores também não poderiam vir a ser. Complexos sociais como a estética, a moral, o direito e a ética — para ficar apenas com alguns exemplos — requerem, com absoluta necessidade, tanto o momento de fundação dado pelo trabalho como o momento de sua concreção particularizadora pela totalidade das mediações que operam no ser social a cada momento histórico, em suma, pela complexa processualidade da reprodução social. Os valores são portadores de determinações sociais que estão para muito além do trabalho; todavia, tal como todas essas determinações e todas as categorias sociais, também os valores apenas poderiam existir tendo por fundamento ontológico último o trabalho.

É essa situação que permite a Lukács assinalar que: 1) entre o fundamento ontológico dos valores e a gênese de cada um deles há uma diferença fundamental, que reflete as distinções e conexões que, no plano do ser, articulam trabalho e reprodução social; e 2) se valores surgem espontaneamente na práxis social, mesmo que não se tenha consciência desse fato, não menos verdadeiro é que a forma dessa atuação e o conteúdo dos valores dependem diretamente da consciência que os homens têm de sua própria história; para sermos breves, do grau de desenvolvimento do ser-para-si do gênero.

Sendo assim, o que distinguirá os valores e processos valorativos um dos outros não será apenas seu conteúdo formal, mas antes a relação que eles desdobram com o processo reprodutivo enquanto um todo. Claro que tal relação não pode se dar senão na presença dos conteúdos e das formas historicamente determinadas dos valores, contudo fixar apenas na formulação ou no conteúdo dos valores a busca pela particularidade de sua presença

em cada situação equivaleria ao equívoco idealista de converter os valores nos verdadeiros sujeitos da história. Para Lukács, o que particulariza os complexos valorativos é o fato de as alternativas, inerentes ao pôr teleológico, apenas poderem vir a ser objetivadas se determinadas, de forma mais ou menos consciente, pelos valores (95-6/83-4). Contudo, não menos verdadeiro é que a realização efetiva dos valores é determinada pelo "complexo concreto das possibilidades reais de reagir praticamente à problematicidade de um *hic et nunc* histórico-social" (96/84).

Neste sentido preciso, tal como ocorreu com as outras categorias sociais, os valores e processos valorativos servem como mediação ao complexo processo de continuidade e ruptura, de produção incessante do novo a partir do patamar de desenvolvimento das capacidades humanas (forças produtivas etc.) já atingido. O valor em sua objetividade histórica é parte orgânica (97/85) desse complexo, contraditório e desigual processo de explicitação categorial do mundo dos homens. Os problemas decorrentes dessa situação ontológica, Lukács pretendia explorar na *Ética*; em sua *Ontologia*, bastava elucidar que

> Os valores [...] são objetivos porque são partes motrizes e movidas do desenvolvimento social global (*gesellschaftlichen Gesamtentwicklung*). Sua contraditoriedade, o fato incontestável de que eles frequentemente vêm a se encontrar em oposição declarada com a própria base econômica e também entre si, definitivamente não conduz [...] a uma concepção relativista dos valores [...]. Sua existência, que se manifesta sob a forma de um dever-ser social e factualmente obrigatório, à qual é necessariamente implícita sua pluralidade, com uma relação recíproca que vai da heterogeneidade à oposição, é certamente racionalizável apenas *post festum*, mas exatamente nisto se exprime a unitariedade contraditória, a desigual univocidade (*ungleichmäßige Eindeutigkeit*) do processo histórico-social global (97-8/85-6).

Ou seja, os valores compõem um complexo social específico. Como todo complexo, exibe um ineliminável caráter de totalidade

e é movido, ou obstaculizado, por atos sociais teleologicamente postos. É a síntese, historicamente determinada, dos atos singulares em totalidade social — ou seja, a reprodução social — que determina a realização de valores. Neste processo sociorreprodutivo mais geral de determinação das possibilidades históricas, das alternativas potencialmente objetiváveis a cada momento, a escolha entre alternativas permanece um traço ineliminável dos atos humanos singulares, e é nela que se opta pela objetivação de valores mais (ou menos) genéricos, pela elevação (ou pelo rebaixamento) do patamar já alcançado de generalidade humana.

Tal como ocorre com outras categorias sociais, também no caso dos valores o processo de socialização é desigual e contraditório e, por meio dele, ao longo do tempo, as formas categoriais meramente existentes, em-si, se explicitam socialmente em formas muito mais complexas, mediadas, superiores, que encarnam crescentemente a consciência para-si do gênero humano. Em outras palavras, o valor evolui de um primeiro momento meramente em-si para um momento para-si, no qual tanto os valores como os problemas neles expressos para o devir-humano dos homens se elevam à consciência em escala social. "Verdadeiro é, também, que a passagem à consciência não ocorre por acaso do ponto de vista social" (96/84), fazendo parte do complexo processo histórico de gênese e desenvolvimento das relações sociais mais desenvolvidas. Em outras palavras, os valores expressam o fato de a materialidade social superar o caráter dado da matéria primária e se elevar a uma objetividade posta, através do processo de objetivação. Fora da objetivação do devir-humano dos homens, repetimos, não há valor possível.

O quebra-cabeça pode ser, agora, finalmente montado: sem os processos de objetivação inerentes ao trabalho não haveria qualquer possibilidade de surgimento dos valores, nem sequer de sua atuação sobre a história. Contudo, esse fundamento ontológico último dos processos valorativos está longe de constituir a gênese dos valores enquanto tais. Estes apenas podem surgir no contexto da mutável reprodução do mundo dos homens, é a alte-

ração do conteúdo histórico-concreto de cada situação que funda a gênese dos valores e processos valorativos específicos a cada momento. Assim, se é na objetivação (mais especificamente, em seu caráter de alternativa) que se radica o fundamento ontológico dos valores, o conteúdo específico de cada valor e processo valorativo só pode surgir a partir do desenvolvimento do ser social em direção a formas cada vez mais elevadas de sociabilidade. Portanto, se o trabalho é o fundamento ontológico dos valores, a gênese historicamente concreta de cada um deles se situa na esfera da reprodução social, mais especificamente no caráter sempre mutável do devir-humano dos homens.

A questão agora a ser esclarecida é como se dá a relação entre as alienações e os valores. Já sabemos que tanto uns como os outros têm seu *locus* na reprodução social, antes que no trabalho. É a partir da reprodução que, nesta análise ainda "abstrata" do trabalho, os valores podem ser portadores da alienação no processo de constituição da teleologia a ser objetivada. Nesse sentido, Lukács argumenta que a contraditoriedade do desenvolvimento social, componente ineliminável do devir-humano dos homens, além de estar na gênese dos valores, possui ainda uma outra consequência não menos importante: funda a possibilidade de se desdobrar, na práxis social, a contradição entre valores mais genéricos ou mais particulares. Ou seja, os atos singulares podem adentrar o processo global de reprodução social dirigindo-se "ao essencial ou ao fugaz (*Wesentliches oder Flüchtiges*), àquilo que o leva avante ou o freia etc." (98/86), de tal modo que as funções sociais dos atos singulares podem ser qualitativamente bastante diversas entre si.

Se esta diferenciação qualitativa já se fazia presente nas formas primitivas de sociabilidade, nas sociedades mais desenvolvidas ocorre sua completa explicitação, o que faz surgir, "nas perguntas e nas respostas, uma tendência à autenticidade (*Tendenz zu Echtheit*)" (98/86). Continua nosso autor:

> A alternativa de uma dada práxis, de fato, não consiste apenas em dizer "sim" ou "não" a um determinado valor, mas também na escolha do valor que forma a base da

> alternativa concreta e nos motivos pelos quais se adota aquela posição [...] (98/86).

Por mais determinada historicamente que seja esta escolha, por mais que os valores nela envolvidos se "refiram" ao "desenvolvimento econômico", a própria contraditoriedade do real faz com que as alternativas realmente presentes, as potencialidades do ser-precisamente-assim existente, se reflitam na esfera valorativa pela diferença (ou pela oposição) entre valores. Por isso, "objetivamente faz grande diferença quais momentos desse processo como um todo são objeto da intenção e da ação daquela alternativa concreta" (98/86), já que será a objetivação de determinadas posições teleológicas, portadoras de escolhas também determinadas, que possibilitará a efetivação de potencialidades mais genéricas ou mais particulares ao desenvolvimento humano. E, nestas escolhas entre as alternativas concretas, os valores e processos valorativos compõem uma mediação ontológica ineliminável.

Dito de outro modo, a escolha entre valores que conferem forma a uma dada visão de mundo, e que orientam (ou obstaculizam) as alternativas em direção à generalidade humana, mantém uma relação com o desenvolvimento econômico, ou seja, com a potencialização das capacidades humanas em converter a causalidade meramente dada em causalidade posta. Esta articulação com o desenvolvimento econômico faz com que "Os valores determinantes, que se conservam no processo, [...] [sejam] sempre — conscientemente ou não, imediatamente ou com mediações frequentemente muito amplas — referidos" ao fundamento econômico da sociedade (98/86).

> É por esta via que os valores se conservam no processo social global que se renova ininterruptamente, por esta via eles, a seu modo, tornam-se partes integrantes reais do ser social em seu processo de reprodução, elementos do complexo: ser social (98/86).

Portanto, se os valores são "partes integrantes reais", "motrizes e movidas", do processo de reprodução social, é historica-

mente importante quais valores são ou deixam de ser objetivados a cada momento histórico. No caso dos fenômenos de alienação, fundamental é se os valores objetivados são portadores daquela "tendência à autenticidade" acima referida ou se, pelo contrário, se constituem em momentos da afirmação de obstáculos socialmente postos à explicitação posterior do gênero humano. Como todo complexo valorativo apenas pode operar no contexto de uma dada concepção de mundo (*Weltanschauung*), em última análise a alternativa colocada à humanidade pode ser resumida no seguinte dilema:

> o homem no trabalho produz a si próprio como homem ou, ao contrário, deve enxergar-se como um produto a serviço de potências transcendentes, com o que toda ação autônoma, fundada no próprio homem, em sua sociabilidade, tem necessariamente em si um sacrilégio contra as potências superiores? (99/87)

É neste núcleo mais fundamental dos complexos valorativos que, segundo Lukács, se expressa a ação de retorno dos fenômenos de alienação sobre a práxis social: os valores que orientarão as escolhas a ser objetivadas serão portadores da "tendência à autenticidade" ou, pelo contrário, os que submetem os homens ao "serviço de potências transcendentes" (Deus, mas também o fetichismo da mercadoria, *mutatis mutandis*).

Argumenta o filósofo húngaro que com o advento da sociabilidade burguesa essa esfera de contradições atinge um patamar inédito na história. Por um lado, os interesses privados/particulares do *bourgeois* são tomados como os interesses "reais" dos indivíduos. Por outro, os interesses genéricos, reduzidos à esfera etérea do *citoyen*, da "cidadania", na maior parte das vezes assumem a aparência de "obstáculos" ao desenvolvimento do indivíduo-mônada, do proprietário privado burguês. No dia-a-dia, o indivíduo é forçado, com intensidade inédita comparada à das formações sociais anteriores, a tomar consciência dessa contraditoriedade e a fazer opções por um ou outro polo. Sobre essas opções, de ma-

neira cada vez mais predominante, agem os laços genéricos que articulam, de forma sempre mais intensa, as vidas dos indivíduos ao destino da humanidade. É este o fundamento último, segundo Lukács, para que o desenvolvimento de valores crescentemente genéricos tenha um peso cada vez maior na reprodução da sociedade como um todo.

No processo de elevação da humanidade à generalidade pela superação da sociabilidade burguesa, argumenta Lukács que cabe à ética um papel decisivo. E, tal como em outros momentos de *Para uma ontologia do ser social*, ao tratar desse complexo social o texto se limita a apontar sua constituição ontológica fundamental. Em síntese, o que distingue a ética do costume, do direito, da moral etc. é o fato de que, enquanto estes se movem no interior da contradição entre a particularidade da existência individual e a generalidade, na ética esta contraditoriedade é superada por uma nova síntese: o ser-para-si do ser social, que agora se realiza tanto em seu polo individual como no genérico. Nesse contexto, a ética seria expressão da superação do patamar, possibilitado apenas pelo advento da formação social capitalista, da contradição indivíduo/sociedade; seria a medição social específica à esfera valorativa que permitiria a superação da forma burguesa de individualidade, que se entende meramente particular, elevando-a a generalidade humana, fundando a individualidade conscientemente partícipe de um gênero que se reconhece enquanto tal.

Para evitar qualquer equívoco, frisemos que, segundo Lukács, esta nova síntese representada pelo ser-para-si do gênero não significa a eliminação da esfera da particularidade (Lukács, 1986:294; Lukács, 1981:328-9). A rigor, para ele, a eliminação da particularidade das individualidades é uma impossibilidade ontológica: o ser social é necessariamente composto por indivíduos que se desenvolvem em individualidades, e por isso a esfera da particularidade é indestrutível. A superação da particularidade a que nos referimos no parágrafo acima, portanto, deve ser entendida num sentido muito preciso. É a superação da forma alienada de como a particularidade emergiu na consciência dos homens

em escala social durante o período de ascensão da burguesia ao poder. É a superação da individualidade que se compreende — e, portanto, se comporta — como contraposta e superior ao gênero, que valoriza sua esfera específica de interesses e vontades como superior às necessidades postas pelo gênero em seu desenvolvimento, da individualidade estreita e mesquinha que caracteriza o *bourgeois*. Após tudo o que afirmamos até aqui, é uma obviedade dizer que tal superação só pode ser prática, que sua mera postulação teórica requer uma objetivação – a revolução -- para se atualizar enquanto prévia-ideação.

É importante alertar que temos aqui, novamente, a identidade da identidade com a não-identidade como estrutura genérica do desenvolvimento da socialidade. Um ato em si unitário, em si uma totalidade, o ato de trabalho, contém em seu ser-precisamente-assim uma pulsão para além de si próprio, pulsão que dá origem a complexos sociais ontologicamente distintos do trabalho e que, contudo, apenas existem em indissociável relação com ele. Por sua vez, os complexos sociais valorativos, que assim vêm a ser, jogam um papel fundamental na reprodução social e, consequentemente, exercem uma efetiva ação de retorno sobre o desdobramento concreto da relação homem/natureza, do trabalho, da esfera econômica, enfim. Para Lukács, por exemplo, a regulamentação jurídica exerce uma ação notável sobre a economia — ainda que tenha sido o desenvolvimento das forças produtivas e das sociedades de classe o impulso fundante e predominante no desenvolvimento do complexo do direito[75].

Salientemos: este impulso do trabalho "para além de si próprio" se faz presente na reprodução social mesmo que o grau de consciência que dele possua cada indivíduo envolvido possa variar de modo extremo. Esta pulsão ao devir-humano dos homens é "ontologicamente imanente" ao trabalho, e sua existência — ainda que não suas formas historicamente concretas, particulares — independe de quanto os homens sejam ou não conscientes de sua presença.

75 Cf. Lukács, 1986: 80 e 182 ss.; Lukács, 1981: 91, 92, 205 ss.; Lessa, 1995:49 ss; Varga, 1981 e 1983 e, mais recentemente, Sartori, 2010.

Em outras palavras, o processo de superação de sua imediaticidade, essencial ao trabalho, é o fundamento ontológico último da gênese das sociedades crescentemente complexas. Esta crescente complexidade, ao lado do fato de a consciência – sempre a consciência de indivíduos singulares historicamente determinados – ser uma mediação ineliminável de toda processualidade social, faz com que a reprodução do mundo dos homens seja marcada por uma polaridade: de um lado, uma totalidade social crescentemente complexa; de outro, indivíduos com personalidades cada vez mais desenvolvidas. Estes dois polos, frisemos, pertencem a uma mesma processualidade, a reprodução social como um todo, marcada por uma crescente generalidade.

Do ponto de vista do complexo dever-ser/valor operante no trabalho, nos é fundamental o fato de este processo reprodutivo impulsionar a socialidade — e, obviamente, os indivíduos — para situações nas quais adquirem um papel social cada vez mais relevante a contraditoriedade entre, por um lado, o desenvolvimento sociogenérico, a realização prática da generalidade humana e, por outro, as potencialidades abertas por este mesmo desenvolvimento. A opção, coletiva ou individual, por valores genéricos ou por valores que expressem a mesquinha particularidade do indivíduo-mônada (para nos fixar na sociedade contemporânea) é, segundo Lukács, um fato cada vez mais decisivo na reprodução social. Com isso, a contraditoriedade entre a finalidade (sempre voltada para uma finalidade específica, por mais genérica que seja) posta pelo indivíduo e as consequências de sua ação (com as mediações devidas, sempre genéricas) é uma das facetas da tensão teleologia/causalidade que ganha em importância à medida que avança o processo de socialização. E, como vimos, esta esfera de contradição entre finalidades e consequências, essencial ao processo de exteriorização, tem uma importância decisiva na complexa relação entre valor e esfera econômica (92/80).

A necessária contradição entre as finalidades postas e o desenvolvimento objetivo das formações sociais é o fundamento ontológico da esfera da contraditoriedade que opõe, de forma cada

vez mais rica e sempre renovada, o desenvolvimento das relações socioeconômicas globais (e suas consequências) às efetivas necessidades de desenvolvimento das individualidades que se reproduzem no interior dessas mesmas relações genéricas, e que são elementos fundamentais a sua reprodução (92/80).

> A contraditoriedade aqui é apenas um importante momento da integração recíproca. [...] os resultados mais esplêndidos do próprio desenvolvimento humano — e nada ocorre por acaso — vêm a ser por estas formas de oposição (*gegensätzlichen Formen*) e assim se tornam, no plano social objetivo, fonte de inevitáveis conflitos de valor (92/80-1).

Há, ainda, outro aspecto interessante nessa contraditoriedade. Ela está na raiz da diferença qualitativa entre a esfera econômica e os complexos sociovalorativos que vêm a ser com o avanço da socialidade. Diferente do outros complexos sociais, na esfera econômica a causalidade do ser-precisamente-assim existente se faz sentir com maior força, o que impõe ao sujeito um horizonte mais estreito de alternativas e possibilita uma maior "univocidade" (93/81) entre as decisões dos indivíduos singulares. Nessas circunstâncias,

> o processo econômico em sua objetividade opera [...] como "segunda natureza"[76] e[,] [...] ao mesmo tempo[,] o conteúdo da alternativa com a qual o indivíduo em questão se depara é completa ou predominantemente concentrado no campo econômico verdadeiro e próprio (93/81).

Nas esferas sociais mais distantes da relação homem/natureza encontramos uma situação qualitativamente diversa. As mediações sociais mais intensas e numerosas possibilitam que a uma mesma situação seja posto um número muito maior de alternativas igualmente possíveis. Tal diferença de amplitude entre os horizontes de possibilidade em cada uma das esferas sociais constitui um elemento determinante na diferenciação que se apresenta

76 Sobre o conceito de "segunda natureza", cf. Capítulo II, item 1, acima.

entre as práxis sociais a eles específicas. É também (portanto, não apenas) por essa razão que, por exemplo, a forma da práxis estética e a forma da práxis do trabalho diferem de modo tão marcante.

Todavia, por mais decisiva que seja esta diferenciação qualitativa entre a amplitude dos horizontes de possibilidades específicos a cada complexo social, deformaremos profundamente o pensamento lukácsiano se a cristalizarmos. A diferença qualitativa entre as alternativas econômicas e as não-econômicas não deve nos levar a imaginar que exista um abismo ontológico entre elas. O caráter de complexo de complexos do ser social, aliado ao fato de o processo de socialização tornar a própria relação homem/natureza cada vez mais mediada, social, faz com que, nas sociedades mais desenvolvidas, essa diferença qualitativa entre as "alternativas humano-morais" e as "alternativas econômicas" não sejam mais "tão nítidas como no caso do trabalho" em sociedades primitivas (93/81). Um ser social mais complexo e mediado significa, também, uma articulação mais mediada entre os complexos sociais mais "elevados" e os pertencentes à economia. Por isso, se compreendermos de modo rígido essa diferenciação entre horizontes de possibilidades, estaremos comprometendo a compreensão das considerações de Lukács. Contudo, por mais dinâmica e historicamente determinada que seja a relação entre as alternativas "humano-morais" e as "econômicas", permanece o fato segundo o qual, fora da esfera econômica, se evidencia em "primeiro plano"

> [...] o caráter de conflito — com frequência diretamente antagônico — entre o processo econômico e seus modos de manifestação humano-sociais (93/81-2).

Todavia, lembra nosso autor, tais antagonismos não poderiam vir a ser se, eles também, não fossem fundados pelo desenvolvimento econômico objetivo.

> A legalidade imanente à economia não apenas produz estes antagonismos entre a essência objetiva do próprio processo [isto é, a crescente generalidade] e as respecti-

> vas formas fenomênicas que este assume na vida do homem (*seinen jeweiligen Ercheinungsformem im menschlichen Leben*), mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento global [...] (94/82).

É pelas mediações acima delineadas que o desenvolvimento humano-genérico dá origem a uma nova esfera de contraditoriedade, exclusivamente social, que sinteticamente pode ser exposta como contradição entre, por um lado, as possibilidades objetivamente abertas ao desenvolvimento da generalidade humana e, por outro, os limites socialmente impostos para que estas possibilidades se atualizem. Segundo Lukács, essa contraditoriedade, fundada pelo trabalho, é a base ontológica última da alienação.

Em resumo, o caráter insuperavelmente contraditório do desenvolvimento humano está intrinsecamente articulado à esfera dos valores. Acima de tudo porque essa contraditoriedade opõe, no plano objetivo, a generalidade e a particularidade do conteúdo social de cada alternativa possível, o que funda uma "tendência à autenticidade". Cada vez mais claramente os indivíduos devem, cotidianamente, optar entre valores mais ou menos genéricos, mais ou menos particulares. No caso da esfera dos valores – e é importante o leitor não perder isso de vista, senão Lukács se converte em um idealista *à outrance* –, é esta conexão mais geral que a conecta aos fenômenos de alienação. E, na "análise abstrata" do trabalho enquanto tal, será a ação dos valores na escolha entre as alternativas mais ou menos "autênticas" o solo de ação das alienações sobre a efetivação de cada ato de trabalho. Com isso está esclarecido como se dá a relação entre as alienações e os valores, segundo Lukács.

Talvez seja desnecessário repetir, mas prudência e canja de galinha quase nunca fazem mal a ninguém: a ação das alienações sobre os valores e processos valorativos não será de modo algum cancelada mesmo na sociedade emancipada, no comunismo. Todavia esta ação adquire uma concretude na reprodução social que, aqui, na análise "abstrata" do trabalho, é literalmente impos-

sível sequer abordá-la superficialmente. Sequer podemos descrever o modo desse retorno tendo, ou não, por mediação complexos sociais como o direito, os costumes, a estética, a ética, etc.. Esta é uma esfera de problemas que poderá ser tratada apenas no contexto da reprodução social como um todo. Por isso Lukács termina sua exploração da relação alienação/valores lembrando que a escolha entre os valores autênticos e os alienados apenas pode afirmar-se na sociedade pela mediação "de aparatos institucionais que podem assumir formas as mais variadas (direito, Estado, religião etc.)" (99/87) – todas estas formas, fundadas pelo trabalho, acrescentemos, apenas podem se explicitar categorialmente pela síntese dos atos singulares em processos históricos, em suma, pela reprodução social.

Podemos, agora, passar à relação entre trabalho e alienação.

2. Trabalho e alienação

Já dissemos que o trabalho funda a possibilidade ontológica da alienação, mas que a constituição das alienações peculiares a cada momento histórico tem lugar "para além do trabalho", no processo de reprodução social. Neste sentido preciso, a relação trabalho/alienação não pode deixar de ser um caso peculiar da relação mais geral entre trabalho e reprodução. Por aqui, portanto, devemos iniciar nossa exploração das considerações de Lukács acerca da relação entre as categorias do trabalho e da alienação.

Segundo Lukács, a totalidade social é sempre o complexo mediador entre o impulso fundante do trabalho (e, com as devidas mediações, do complexo que dele se desenvolveu diretamente, a economia) e cada um dos complexos sociais parciais, entre eles as alienações. Dito de outro modo, o momento predominante exercido pela reprodução social como um todo diante das alienações é uma consequência, dialeticamente mediada, do caráter fundante do trabalho para o mundo dos homens. Detenhamo-nos por um momento neste aspecto do problema.

No capítulo "A reprodução", imediatamente seguinte a "O

trabalho", Lukács assinala as três articulações ontológicas decisivas na consubstanciação da totalidade social. A primeira é o processo sintético que eleva à totalidade os atos singulares dos indivíduos concretos. (Analogamente, a individualidade é a síntese em personalidade dos atos singulares do indivíduo ao longo de sua história.) Este primeiro momento de síntese dos atos singulares em totalidade social lança suas raízes no nódulo mais essencial do mundo dos homens, o processo de generalização inerente ao trabalho. Tal generalização, ao articular, pelo fluxo da práxis social, cada ato singular com a processualidade social global, eleva o ato singular a elemento primário da totalidade social. (Lukács, 1986:233 ss.; Lukács, 1981:261 ss.)

O segundo nexo que opera na síntese da totalidade social está intrinsecamente relacionado ao anterior: a insuperável contraditoriedade entre os elementos genéricos e particulares. Já vimos que, em seu nódulo mais essencial, o trabalho desdobra uma tensão entre singularidade e universalidade. Argumentamos que, pelo trabalho, a singularidade da situação concreta se generaliza tanto ao ser confrontada com o passado e o futuro como ao ser objetivada em um produto (sempre singular). No próprio núcleo mais essencial do trabalho, portanto, as esferas da universalidade e da singularidade estão articuladas como determinações reflexivas.

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

Ao tratar da individuação, vimos o papel central que essa tensão joga no processo de elevação da singularidade à indivi-

dualidade. Na reprodução social, essa tensão é a base para que todo conflito social, por mais simples, exiba em sua essência essa contraditoriedade entre o gênero e o particular -- ela é o fundamento ontológico para que a humanidade, ao longo da história, se eleve a patamares superiores de consciência da contraditoriedade entre os momentos sociogenéricos e aqueles apenas particulares (Lukács, 1986: 248; Lukács, 1981:277).Vimos, até aqui, dois dos nexos operantes na síntese da totalidade social: 1) a generalização, inerente à categoria do trabalho, que torna socialmente genérico todo ato singular; e, 2) a ineliminável tensão entre os elementos genéricos e os particulares que constitui a base para a elevação à consciência, em escala social, do caráter genérico de ser humano. Devemos, agora, proceder à análise do último nexo dessa síntese, a qual nos conduzirá à problemática dos valores e processos valorativos e, deles, à alienação.

Com o desenvolvimento da sociabilidade e a consequente intensificação e extensão, tanto objetiva como subjetiva, dos conflitos entre os elementos genéricos e os particulares, surge a necessidade de mediações sociais que explicitem, tão nitidamente quanto possível, as exigências genéricas que vão gradativamente se desenvolvendo. Para que as necessidades genéricas se tornem operantes na cotidianidade é preciso identificá-las, plasmá-las em formas sociais que sejam visíveis nas mais diversas situações. Valores como justiça, igualdade, liberdade etc. surgem como expressões concretas, historicamente determinadas, das necessidades genérico-coletivas postas pelo desenvolvimento da sociabilidade. Por serem expressões concretas, históricas, das necessidades humano-genéricas, o conteúdo desses valores se altera com o passar do tempo. Se tais mudanças introduzem novos problemas nesse complexo, absolutamente não alteram o fato de tais valores influenciarem decisivamente na identificação das necessidades genéricas e, desse modo, exercerem um papel central na elevação à consciência, em escala social, da contradição singular/universal, gênero/indivíduo.

Nesse sentido, a necessidade social é o fundamento ontoló-

gico da gênese e do desenvolvimento de complexos como a tradição, a moral, os costumes, o direito e a ética[77]. Cada um, apesar das enormes diferenças entre eles, tem como função social atuar no espaço aberto pela contraditoriedade entre o gênero e o particular, de modo a tornar reconhecível pelos homens (sempre em escala social) a forma e o conteúdo que, a cada momento, assume essa contraditoriedade. E, ao fazê-lo, permitem aos homens optarem, de modo cada vez mais consciente, entre valores que expressam as necessidades humano-genéricas e valores que exprimem os interesses apenas particulares de indivíduos ou grupos sociais.

Relembremos que, para Lukács, na gênese da alienação, o momento fundante é o complexo objetivação/exteriorização, pelo qual, ao transformar a natureza, o sujeito ao mesmo tempo constrói o mundo dos homens e tendencialmente eleva sua singularidade a uma individualidade crescentemente complexa. Lembremos, para evitar equívocos, que individuação e reprodução da totalidade social são dois polos de um mesmo processo global; portanto, mesmo sendo processualidades distintas, apenas podem se desdobrar em determinação reflexiva.

Contudo, alerta Lukács, se

> a objetivação do objeto (*Vergegenständlichung des Objekts*) e a exteriorização do sujeito (*Entäusserung des Subjekts*), [...] formam como processo unitário a base da práxis e da teoria humanas [...][,] não se deve jamais esquecer que, ontologicamente, a origem da alienação (*Entfremdung*) na exteriorização não significa de modo algum que estes dois complexos unívoca e incondicionalmente sejam o mesmo: certamente é verdade que determinadas formas de alienação podem nascer da exteriorização, mas esta última pode muito bem existir e atuar sem produzir alienações. (Lukács, 1986:354; Lukács, 1981:397-8)

Sem qualquer dúvida, para Lukács, não devem de modo algum ser desprezadas as formas historicamente concretas assu-

77 As considerações mais significativas acerca da ética são encontradas em Lukács, 1986: 294; Lukács, 1981:328-9.

midas pelas alienações ao longo do tempo. Contudo, para o estudo da relação entre trabalho e alienação, o que nos interessa é o fato de que, independente das transformações que as alienações sofram ao longo da história humana, eles têm por solo genético a contradição entre o desenvolvimento social objetivo e os obstáculos socialmente construídos, por este mesmo desenvolvimento, para a explicitação humano-genérica e que, nesse sentido,

> A alienação nasce objetivamente [da contradição] entre a generalidade da sociedade enquanto tal e [...] [a generalidade] de quem dela participa. Por isso é inevitável que ela se manifeste também, no imediato, como alienação do homem de si próprio (alienação do singular de sua própria generalidade) (Lukács, 1986a:194; Lukács, 1990: 206; Lukács, 2010:240).

Ou seja, o fato de a alienação ser um fenômeno que conte com uma base social objetiva em nada diminui sua influência sobre o processo de individuação.

A nota pessoal não apenas é uma característica ineliminável da alienação, mas com as diferenças que daqui derivam remete a importantes determinações objetivas do próprio fenômeno social [da alienação].

Ainda que seja um fenômeno social, e que apenas coletivamente possa ser superado, a alienação,

> na conduta de vida das pessoas singulares[,] assume sempre o lugar de problema central, no que se refere ao êxito ou à bancarrota do pleno desenvolvimento da personalidade, quanto à superação ou à persistência da alienação na própria existência individual. (Lukács, 1986a:195; Lukács, 1990:207-8; Lukács, 2010:244)

Em suma, continua Lukács,

> A superação social definitiva da alienação, por isso, pode se realizar apenas no interior dos atos de vida dos homens singulares em sua cotidianidade. O que não se opõe, todavia, ao caráter primário da sociabilidade, apenas demonstra com qual complexidade também aqui,

> acima de tudo aqui, os momentos de alienação que operam no plano da pessoa singular e os que operam no plano social geral estão articulados entre si. (Lukács, 1986a: 195; Lukács, 1990: 208; ; Lukács, 2010:244)

É necessário ressaltar que seria um equívoco, na interpretação do texto lukácsiano, pretender uma rígida contraposição entre alienação e exteriorização tendo por base uma aproximação excessiva entre exteriorização/individuação e alienação/reprodução da totalidade social. Como já argumentamos no capítulo anterior, o fato de o momento fundante da exteriorização ter na individuação seu momento decisivo não significa que este fenômeno não exerça uma ação efetiva sobre a reprodução social global. Antes de tudo porque, ao contribuir na determinação das individualidades, termina também por contribuir para a evolução da substância social como um todo.

Algo análogo ocorre com as alienações. O fato de terem seu solo genético na insuperável contraditoriedade do ser social (lembremos: contraditoriedade fundada pelo impulso, essencial ao trabalho, para além de si próprio, dando origem a uma esfera ontológica crescentemente complexa e heterogênea) não significa que as alienações não possuam uma ação efetiva sobre a consubstanciação de cada individualidade. Todavia, o fazem tendo por mediação a totalidade social, a reprodução social global, o que introduz distinções fundamentais nas atuações específicas da exteriorização e da alienação sobre as individualidades.

Estas considerações, se não esgotam o tema, possibilitam que percebamos que, tal como a exteriorização, a alienação tem seu solo genético no trabalho, em especial no impulso, a ele essencial, para além de sua imediaticidade. Tal pulsão para além de si próprio inerente ao trabalho recebe das alienações interferências decisivas para a reprodução social e, por consequência, para o desenvolvimento das formas historicamente concretas sob as quais se apresentará o trabalho. É esta interferência o momento pelo qual o próprio desenvolvimento da generalidade humana termi-

na por dar origem a relações sociais que consubstanciam obstáculos a seu próprio desenvolvimento. As formas pelas quais tal contradição se explicitará ao longo da história, dando origens a formações sociais alienadas, é algo a que não podemos sequer nos referir nesta análise "abstrata" do trabalho. Lukács as explora no capítulo dedicado à reprodução e também no capítulo dedicado à alienação.

Para nossa investigação, é suficiente a indicação aqui feita das mediações que, segundo Lukács, fazem do trabalho a categoria fundante dos fenômenos de alienação. Tais mediações possibilitam às contradições que brotam do desenvolvimento da sociabilidade não apenas fundarem uma distinção qualitativa entre as alternativas econômicas e as alternativas "humano-morais", mas ainda serem o solo genético tanto dos fenômenos da alienação como de um "espaço para fenômenos conflituais" (94/82) que ultrapassa a esfera econômica em-si. As alternativas, neste contexto, se colocam como "escolha de valores que se contestam mutuamente" (94/82).

Façamos um resumo de nosso percurso até aqui. Perseguimos as mediações que, segundo Lukács, permitem ao trabalho ter, por sua essência, um impulso incessante para além de si próprio, para uma crescente sociabilidade. Argumentamos como pertence ao nódulo essencial da relação entre teleologia e causalidade o momento da objetivação, pelo qual vem a ser uma nova esfera ontológica, o ser social. Vimos que a característica distintiva do mundo dos homens diante da natureza está em ser ele causalidade posta; e que o caráter posto da causalidade social em nada atenua a distinção ontológica entre causalidade e teleologia.

O fato de o processo de objetivação em nada atenuar a distinção de ser entre teleologia e causalidade —- em outras palavras, pelo fato de o desenvolvimento do ser social ser puramente causal, não exibindo qualquer componente teleológico a não ser no interior dos atos singulares — permite a Lukács proceder à exploração de um segundo momento da processualidade social. Referimo-nos à ação das alienações, dos obstáculos socialmente

postos para o devir-humano dos homens

O ineliminável caráter de alternativa de todo pôr teleológico, por sua vez, faz com que as necessidades, crescentemente sociais e heterogêneas, estejam na origem de valores e complexos valorativos cada vez mais desenvolvidos. É no contexto desta articulação com o devir-humano dos homens que Lukács pode argumentar serem os valores potencialidades objetivas da materialidade que apenas podem se atualizar na relação com as finalidades postas pelo pôr teleológico. Vimos como o dever-ser e o valor que assim vêm a ser jogam um papel central tanto no processo de objetivação como no de exteriorização. É aqui que encontramos um dos elos ontológicos que articulam trabalho e reprodução.

Objetivação, exteriorização e alienação, ao final deste percurso, surgem como momentos decisivos pelos quais o trabalho se conecta ao complexo processo de reprodução social. São as conexões decisivas do processo de generalização dos atos singulares e de seus produtos, objetiva e subjetivamente, no contexto tanto da reprodução da totalidade social como no da individuação. São as conexões decisivas no processo de síntese dos atos de trabalho singulares em formações sociais crescentemente complexas.

Temos aqui, em suma, o fato, apontado seguidamente por Lukács, de que a forma genérica do desenvolvimento social é a identidade da identidade e da não-identidade: uma necessidade em si unitária (a transformação teleológica da natureza) conduz à explicitação de um complexo de complexos cuja totalidade não apenas não é redutível ao trabalho em-si, mas também tem vários de seus componentes fundamentais essencialmente distintos da atividade do trabalho.

Foi nessa articulação essencial entre objetivação, exteriorização e alienação que Lukács se apoiou para tratar da problemática da liberdade. Vamos a ela.

- Capítulo VII -

Trabalho e liberdade

Já argumentamos que, para Lukács, a articulação entre teleologia e causalidade, via trabalho, não implica, de modo algum, nem a conversão da causalidade à teleologia, nem a redução desta àquela. Antes, a síntese entre teleologia e causalidade, realizada pelo trabalho de forma prototípica, funda uma "nova objetividade" cuja peculiaridade ontológica essencial é ser uma causalidade posta. Como qualquer equívoco ou mal-entendido, neste ponto, conduziria a profundas deformações do pensamento lukácsiano, sublinhemos fortemente: a postulação do mundo dos homens enquanto uma esfera ontológica específica, que se distingue da natureza por ser causalidade posta, consolida uma ruptura radical de Lukács tanto com o marxismo vulgar como com o hegelianismo. Com o marxismo vulgar, porque reconhece o papel ativo da consciência no mundo dos homens; com o hegelianismo, porque rejeita *in limine* toda e qualquer concepção teleológica do devir bem como a identidade entre sujeito e objeto.

Para o autor de *Para uma ontologia do ser social*, dessa moldura teórica mais geral decorre que -- como a liberdade possui uma inequívoca relação com a teleologia, e como o mundo material é uma síntese de processualidades causais — liberdade e necessidade são, ao mesmo tempo, intimamente relacionadas e tão irredutíveis entre si quanto teleologia e causalidade.

1. Vida plena de sentido

O ponto de partida do estudo da liberdade, em "O trabalho", é o fato, já analisado anteriormente, pelo qual

> [...] o trabalho modifica por força das coisas também a natureza do homem que o realiza (103/90)[78].

No contexto do ser social, transformar a natureza, convertendo a causalidade em causalidade posta; tem por consequência também a construção da humanidade e das individualidades enquanto substancialidades crescentemente genéricas. Que disto nem sempre os homens tenham consciência, e que este processo seja intrinsecamente contraditório, complexifica a situação sem, no entanto, diminuir a veracidade da afirmação.

Prossigamos com Lukács:

> A linha pela qual se tem tal processo de mudança é dada de *per se* com a posição teleológica e com sua realização prática. Como vimos, o ponto central do remodelamento do interior do homem consiste em alcançar um domínio consciente sobre si-mesmo. [...] o homem que trabalha, se no trabalho desejar obter aquilo que é concretamente o melhor possível, deve planificar antecipadamente todos os seus movimentos e, sempre, controlar criticamente, conscientemente, a realização de seu plano [...] (103-4/90).

Tal controle sobre si próprio, sobre seus hábitos, sentimentos, afetos, instintos etc. não apenas é imprescindível à objetivação da posição teleológica, mas ainda requer um distanciamento do sujeito para consigo próprio, análogo à distância gnosiológica entre sujeito/objeto e absolutamente inexistente nas formas incipientes de consciência que se manifestam no mundo animal.

O que agora nos interessa, para o estudo da liberdade, é que, segundo Lukács, as opções de autocontrole e de configuração da

78 Nas citações da Ontologia, também neste capítulo os números entre parênteses indicam as páginas de Lukács, 1981 e 1986, respectivamente a edição italiana e alemã de "O trabalho".

individualidade que todos os seres humanos, de uma forma ou de outra, necessariamente realizam a cada pôr teleológico requerem uma justificação/legitimação que apenas pode ser dada, em última análise, por uma concepção de mundo (*Weltanschauung*)[79]. Desse modo, a práxis cotidiana acaba produzindo, com todas as mediações necessárias[80], uma concepção genérica acerca do existente que, com maior ou menor consciência, termina por justificar cada uma das opções dos indivíduos. A avaliação de cada um de seus atos e, por extensão, de si próprio enquanto individualidade por último unitária está articulada à concepção mais geral de mundo da qual o indivíduo é portador (104 ss./90 ss.).

Já vimos que a necessidade, posta pelo processo de objetivação, de que o conteúdo de uma posição teleológica incorpore, em algum grau, as determinações do ser-precisamente-assim existente conduz a uma pulsão para a captura, pela consciência, das determinações objetivas do real. Vimos como este impulso é o fundamento ontológico da gênese e do desenvolvimento de representações do real que buscam integrar as determinações do ser-precisamente-assim existente numa totalidade teórica coerente. Vimos, também, que aqui se opera um impulso à desantropomorfização que está na base das formas de conhecimento científico.

Em Lukács, tais formas de representação da totalidade do ser-precisamente-assim existente, de forma diferente conforme a representação e o momento histórico, terminam por jogar um papel importante não apenas na determinação das alternativas que serão objetivadas, mas também na forma e no conteúdo consubstanciado pela reprodução de cada individualidade no contexto da reprodução social global. Ao tratar dos nexos mais gerais

79 É por essa mediação ontológica que o complexo da ideologia se articula com a gênese da categoria da liberdade.

80 Tratadas por Lukács, principalmente, nos capítulos da Ontologia dedicados à ideologia e à alienação. Cf. Vaisman, 1989; também Costa, 1999 e 2011 que contêm interessante discussão acerca do complexo da ideologia e sua relação com a vida cotidiana.

que operam nesse processo de reprodução das individualidades, vimos como complexos sociais específicos (a ética, por exemplo) surgem e se desenvolvem para dar conta das necessidades sociais que brotam da insuprimível articulação entre reprodução do gênero enquanto tal e reprodução das individualidades. O que nos interessa, agora, é salientar que as representações mais gerais que os homens fazem do mundo como um todo, assim como de suas próprias individualidades, exercem um papel não desprezível na determinação do que e de como será objetivado e, por esta via, sobre a reprodução social global. O que, mais uma vez, evidencia como a consciência se torna um "momento essencial ativo do ser social que está surgindo" (104/90).

Para evitar equívocos, vale a pena realçar novamente que o fato de a consciência se elevar a "momento essencial ativo" no ser social, de deixar de ser mero epifenômeno, não significa que deixem de existir as determinações advindas do fato de que esta consciência está sempre ontologicamente ligada a um corpo biológico e, ao fim e ao cabo, de estar a serviço da reprodução deste mesmo corpo. Sem deixar lugar a dúvidas, por maior que seja o desenvolvimento da sociabilidade, por maior que seja o desenvolvimento da capacidade humana de modificar a natureza segundo atos teleologicamente postos, para Lukács jamais haverá a identidade ser social/ser natural, a identidade sujeito/objeto. Seu argumento é que essa relação entre o ser social e a natureza permanecerá, sempre, uma base imprescindível ao mundo dos homens. Por isso, o processo de sociabilização, ao se desenvolver, dá origem a uma nova esfera de contraditoriedades, puramente sociais, que se desdobra entre o "polo social" e o "polo biológico" do mundo dos homens. Por um lado,

> a existência e a atividade da consciência são ligadas de modo indissolúvel à trajetória biológica do organismo vivo, pelo qual toda consciência individual — e não existe outra — surge e desaparece juntamente com o seu corpo (105/91-2);

e, por outro,

> a função dirigente, de guia, determinante, da consciência diante do corpo, que advém do processo de trabalho; [...] na conexão dada desta forma, [o corpo] se apresenta como órgão executivo a serviço das posições teleológicas, que podem provir e ser determinadas apenas pela consciência (105/92).

Este estado de coisas faz com que surja, "de certo modo inevitavelmente" (105/), em dados momentos históricos,

> a ideia de que a consciência — ou melhor, a "alma", interpretada como substância portadora da consciência — não poderia guiar e dominar o corpo até tal ponto se não tivesse uma substância independente, qualitativamente diversa dele, se não possuísse uma existência autônoma em relação ao corpo (105-6/92).

Desse modo se instauraram, ao longo da história, concepções de mundo balizadas por essa dualidade alma/corpo, com o consequente predomínio da primeira sobre o último. Tais concepções — ainda que fundamentalmente falsas — possuem aos olhos de Lukács um elemento verdadeiro: são representações, ainda que falsas, do predomínio da consciência sobre a existência de um corpo que apenas pode se reproduzir através de mediações sociais crescentemente ativas e cada vez mais numerosas. A própria reprodução biológica, com o desenvolvimento da sociabilidade, se realiza através de mediações sociais cada vez mais intensas, sem que por isso o corpo deixe ser a ineliminável base biológica da consciência. Reconhecer que a reprodução biológica do corpo humano, sem deixar de ser biológica, é cada vez mais social significa reconhecer "o papel autônomo, dirigente, planificador da consciência diante do corpo" (106/92) sem necessariamente deixar de reconhecer que este é a indispensável base ontológica da consciência.

Na vida cotidiana, o papel da "imagem espiritual [...] (que todo homem) possui de si mesmo" (107/93) demonstra como é

difícil a superação das concepções de cunho dualista alma/corpo. Não apenas a longa predominância e a sobrevivência das diferentes formas de pensamento religioso, mas também a persistência de uma necessidade religiosa que tem acompanhado o desenvolvimento científico contemporâneo são evidências dessa dificuldade[81].

> A dificuldade de capturar esse erro da *intentio recta*[82] ontológica da vida cotidiana e também da filosofia se acresce na medida em que o ser social vai se desenvolvendo, ainda que o desenvolvimento da ciência biológica sempre forneça argumentos novos e melhores para afirmar que consciência e ser são inseparáveis e que uma "alma" enquanto uma substância autônoma não pode existir (107/93-4).

Segundo Lukács, a importância da gênese e do desenvolvimento de tais concepções dualistas-religiosas acerca da essência humana está, não em último lugar, no fato de expressarem — ainda que de forma primitiva, germinal — a pulsão à busca de um sentido para a vida, de uma "vida plena de sentido (*Sinnhaftigkeit des Lebens*)" (107-8/94).

> O sentido é socialmente posto pelo homem para o homem, para si e os seus semelhantes; na natureza, é uma categoria que não comparece de fato, nem mesmo como sua negação (108/94).

Frisemos: em Lukács, não é que a vida biológica seja meramente sem sentido. Ela é carente de todo sentido. Apenas no ser social o sentido da vida pode ser uma categoria ontológica. E este fato se faz presente já nas sociedades antigas, ainda que com frequência a consciência dele seja apenas germinal. Mesmo assim, sua efetiva atuação possibilita que se vá socialmente construindo a absurdidade de uma vida sem sentido.

81 Cf. as considerações de Lukács acerca do neopositivismo e da ciência contemporânea em *Per una ontologia ...*, vol. I, capítulo I.

82 Sobre as categorias *intetio recta* e *obliqua* em Lukács, conferir Lessa,

> Apenas quando a sociedade se diferencia a ponto de permitir que o homem plasme individualmente a própria vida segundo um sentido, ou a abandone à absurdidade (*Sinnlosigkeit*), este problema torna-se geral e, com isso, há um aprofundamento da crença na autonomia da "alma", agora expressamente autônoma não apenas em relação ao corpo, mas também diante dos próprios afetos espontâneos (108/94).

Nesta nova situação, posta pelo desenvolvimento da sociabilidade, com uma intensidade muito maior que anteriormente,

> Os fatos imodificáveis da vida, acima de tudo a morte, tanto a própria como a dos outros, convertem a consciência desta plenitude de sentido (*Sinnhaftigkeit*) em uma realidade na qual se crê socialmente (*zu einer gesellschaftlich geglaubten Realität*) (108/94).

A busca de um sentido para a vida (e, consequentemente, para a morte e os outros fatos "imodificáveis" da vida) impulsionou, num primeiro momento, ao dualismo alma/corpo. Nele, a carência de sentido do corpo é equilibrado pela plenitude de sentido da alma. A alma resgata o corpo conferindo-lhe um sentido que vai para além do corpo enquanto tal: a vida passa a ser portadora de determinações exteriores à própria vida. E mais, apenas a partir desta exterioridade, desta transcendência, podem tais determinações cumprir a função social de dar significado à vida. A vida por si mesma, ou, o que equivale a dizer, os homens em suas relações manifestam assim sua incapacidade para conferir um sentido à existência social[83]. Com isso,

83 "Sem dúvida as representações mágicas foram, em substância, majoritariamente de ordem terrena: as formas naturais desconhecidas deveriam ser dominadas mediante a magia do mesmo modo como as conhecidas o eram pelo trabalho; além disso, as medidas mágicas [...] correspondiam perfeitamente, em sua estrutura geral, às posições teleológicas cotidianas do trabalho. Mesmo a existência de um para-além, no qual a beatitude ou a condenação dariam à vida aquele sentido pleno que, sobre a terra, pelo contrário, permanecia ocasional, fragmentário, se originava — enquanto fenômeno humano geral — da situação daqueles homens cujas perspectivas de vida não eram capazes de fornecer a ela um sentido terreno" (110-1/96-7).

> A teleologia da vida cotidiana que, como já mostramos, é espontaneamente projetada sobre o mundo exterior, contribui para edificar sistemas ontológicos nos quais uma vida individual com sentido aparece como parte, como momento de uma obra teleológica de salvação do mundo (108/94).

Que a realização desta salvação apenas possa se dar sob a forma de um não-ser, num mundo de tal forma espiritualizado que se torna não-objetivo, é algo que tem pouca importância para o que estamos agora analisando. O que nos interessa é que, para Lukács, a necessidade de uma vida plena de sentido se manifesta socialmente mesmo nas sociedades primitivas. Constitui um impulso que brota do desenvolvimento da consciência dos indivíduos e do inevitável questionamento do "porquê" da vida e da morte. Se o trabalho, com a relação teleologia/causalidade que constitui sua essência, em sua dinâmica generalizadora conduz o homem a perguntar pelo porquê de uma planta crescer — pelo mesmo impulso os homens são levados a se questionar sobre suas vidas e suas mortes.

Este fenômeno descrito por Lukács demonstra como

> [...] a vontade de conservar uma integridade plena de sentido da personalidade — o que, de um determinado estágio em diante, é um relevante problema da vida social — encontra uma base de apoio espiritual em uma ficção ontológica nascida a partir de tais necessidades (108/94).

Ou seja,

> [...] o desenvolvimento da consciência cria posições socialmente relevantes que, já na vida cotidiana, podem conduzir a *intentio recta* ontológica a um caminho falso (105/91), [a uma] interpretação ontologicamente falsa de um fato elementar da vida humana (108/94).

Em suma, a vida cotidiana e o desenvolvimento da sociabilidade, espontaneamente, têm refletido, das formas mais diversas,

com conteúdos sempre novos e diferenciados, o crescente predomínio da consciência sobre as ações imediatas dos homens, sobre as decisões alternativas que caracterizam o pôr teleológico. A contraditoriedade entre uma objetividade que se materializa pela objetivação de prévias-ideações e uma esfera causal absolutamente privada de qualquer elemento teleológico, juntamente com a crescente consciência desta contraditoriedade, é o solo genético do fenômeno que agora discutimos: a construção de uma interpretação equivocada de um fato basilar da vida humana.

Novamente, não é o conteúdo gnosiológico dessas falsas interpretações que possibilita, segundo Lukács, sua compreensão enquanto fenômeno social mas, sim, a análise de seu processo genético que evidencia a função social que desempenham. Só desse modo é possível esclarecer como e por que falsas concepções de mundo podem desempenhar importante papel, em dados momentos históricos, no desenvolvimento do gênero humano. Nesses casos, todavia, exerceram ação relevante no desenvolvimento do gênero humano não devido à sua falsidade, mas apesar dela.

Depois de tudo o que dissemos até aqui, não é difícil perceber que, em Lukács, esse conjunto de questões, que poderíamos sintetizar sob a fórmula "busca de uma vida plena de sentido", tem sua origem no trabalho, na relação teleologia/causalidade, nos crescentes autocontrole e autoconhecimento requeridos para a execução de atos sociais crescentemente mediados e complexos e, correlativamente, pelo crescente distanciamento crítico sujeito/objeto (110/96). Relembremos que, para ele, o fundamento último desse impulso à vida plena de sentido está relacionado à

> independência objetivamente operante, mas ontologicamente relativa, da consciência diante do corpo, ou mesmo a sua plena autonomia — no nível fenomênico — e [...] [no] seu reflexo no sujeito como experiência interior, como "alma", [que] surgem no próprio trabalho [...] (110/96).

Foi neste arcabouço teórico que Lukács se apoiou para a análise da liberdade.

2. A liberdade

> A dificuldade particular de uma investigação [...] sobre a liberdade deriva do próprio fato de ser ela um dos fenômenos mais multiformes, variados, mutantes do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer que todo setor singular do ser social tornado relativamente autônomo produz uma forma própria de liberdade. Liberdade no sentido jurídico significa algo substancialmente diverso que no sentido da política, da moral, da ética etc. (112/97-8).

Segundo Lukács, isso faz com que seja necessário evitar a todo custo homogeneizações abstrativantes que velem as reais diferenças aqui operantes, perdendo-se assim a concretude do fenômeno. Do mesmo modo, é necessário evitar a projeção sobre as formas originárias dessa categoria social de traços e características que apenas se farão presentes em suas formas posteriores, mais desenvolvidas (112/98). E, ainda, não se deve buscar aqui uma linha de continuidade entre a natureza e o mundo dos homens. Argumenta Lukács que no contexto de uma vida apenas em-si, apenas animal, por mais desenvolvida que seja a forma de consciência a ela associada, a ausência de uma efetiva interação consciência/mundo objetivo impossibilita, do ponto de vista ontológico, a presença da categoria da liberdade. No contexto de uma existência que se limite a reagir aos estímulos do meio ambiente para continuar a reprodução biológica da espécie, falar em liberdade é, segundo Lukács, um absoluto contrassenso. Tão-somente em uma existência na qual as representações do mundo possam se elevar a conceitos pode a busca pela razão das coisas exercer um papel ontológico relevante. E apenas então a questão da liberdade pode ser colocada.

Todavia, enfrentar com tais amplitude e profundidade a questão da liberdade extrapolaria em muito os limites de uma

ontologia geral do ser social. Seria, ao fim e ao cabo, uma investigação exaustiva das mediações sociais que articulam, através de valores e processos valorativos, a vida de cada indivíduo com o desenvolvimento do gênero humano. Tal investigação seria o nódulo central da Ética que Lukács não chegou a escrever.

Portanto, e infelizmente, o que nos foi deixado por ele a respeito da liberdade, em sua *Ontologia* e nos *Prolegômenos*, está longe de ser plenamente resolutivo. Limita-se a indicações dos elementos centrais da "gênese ontológica da liberdade no trabalho" (112/98).

A exposição do nódulo central da gênese da liberdade no trabalho se inicia, em Lukács, pela afirmação segundo a qual

> [...] devemos naturalmente partir do caráter de alternativa da posição do fim que nele [no trabalho] surge. É nesta alternativa, de fato, que se apresenta pela primeira vez em uma figura claramente delineada, completamente estranha[84] à natureza, o fenômeno da liberdade: no momento no qual a consciência decide em termos alternativos qual fim ela quer pôr e de que modo quer transformar em séries causais postas as séries causais necessárias, enquanto meios para a realização, surge um complexo real dinâmico que não tem nenhuma analogia na natureza. [...] O fenômeno da liberdade pode ser investigado em sua gênese ontológica apenas aqui. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência pelo qual surge, como seu resultado, um novo ser posto por ele (112/98).

A objetivação da prévia-ideação, que impõe ao ser-precisamente-assim existente nexos, conexões, rearranjos, articulações etc. causais-legais anteriormente inexistentes, fazendo por este meio surgir uma nova esfera ontológica, é a forma originária da liberdade. Desse modo, objetivação e liberdade estão de tal modo conexas, articuladas, que, para Lukács, não será possível pensar

84 Apenas para evitar equívoco: estranha não no sentido de ser alienada (referente a *Enfremdung*), mas simplesmente de não ser familiar, de não pertencer à natureza.

uma sem a outra: a liberdade humana apenas pode existir enquanto realização, sempre concreta, do devir-humano dos homens. A liberdade, consequentemente, é sempre social. Diz respeito, com todas as mediações cabíveis caso a caso, às formas concretas, historicamente determinadas, que assume a generalidade humana a cada momento.

Colocar nesses termos o problema tem o mérito de situar a categoria da liberdade num campo resolutivo claramente delimitado: sua gênese ontológica tem a ver com a relação teleologia/causalidade que funda o ser social. Seu campo de desenvolvimento específico diz respeito ao momento da alternativa no interior dos processos de objetivação. Portanto, a liberdade é, em Lukács, uma categoria puramente social, apenas operante no mundo dos homens. E, dado o impulso à generalização inerente à objetivação, a liberdade é, também, uma categoria sociogenérica, que articula com absoluta necessidade indivíduo/gênero humano.

Nesse sentido preciso nos deparamos, novamente, com o complexo de questões relativo ao caráter específico da objetividade social, que analisamos ao tratar da objetividade do reflexo e dos valores. Vimos, então, que são formas de objetividade específicas ao ser social. *Mutatis mutandis*, a liberdade, em Lukács, é uma categoria que joga um papel não desprezível no desenvolvimento concreto das formas historicamente determinadas de sociabilidade e, por isso, é uma categoria objetiva do mundo dos homens. Ela influi, com um peso que varia a cada momento, no desdobramento concreto das formações sociais, é "um momento da realidade social". A liberdade, acima de tudo, "[...] consiste em uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas". O que significa afirmar que "[...] a liberdade é — em última instância — um querer transformar a realidade [...] no qual a realidade, enquanto horizonte da transformação, deve permanecer presente até mesmo na mais ampla abstração" (113/98).

Um "querer", portanto, que se consubstancia no fluxo da práxis social como uma decisão alternativa concreta, uma resposta concreta a uma situação concreta. Um "querer" que tem como

escopo de sua realização a própria realidade que deseja transformar; um desejo de transformação do real que é tudo menos uma "especulação vazia" (113/98).

A importância e o significado destas colocações de Lukács são de amplo alcance. Em primeiro lugar, significam a ruptura com a antítese, tão cara ao idealismo, que ou "identifica simplesmente o determinismo com necessidade, enquanto generaliza e extrema em termos racionalísticos o conceito de necessidade, esquecendo seu autêntico caráter ontológico de 'se... então'", ou, então, "estende de modo ontologicamente ilegítimo o conceito de teleologia à natureza e à história, com o que tem enorme dificuldade em colocar o problema da liberdade em sua forma verdadeira, autêntica, real (*in seiner eigentlichen, echt seienden Form*)" (117/102).

Em segundo lugar, rompem com todas as concepções que tomam a liberdade humana como afirmação do indivíduo contra os constrangimentos sociocoletivos, como afirmação da esfera do privado contra o público, tal como quer toda a tradição liberal. Liberdade aqui é muito mais que mera liberdade individual, na qual indivíduo e sociedade são contrapostos como polos antinômicos, envolvidos numa insuperável contraditoriedade e que requerem regulamentações de tipo jurídico-políticas. Não se limita ao mísero campo da afirmação do individual enquanto momento de ruptura, desligamento da individualidade do coletivo, de modo a permitir completo predomínio/manifestação das pulsões subjetivistas/existenciais de cada indivíduo considerado enquanto uma mônada.

Para ele, a liberdade se relaciona e se afirma — portanto, tem sua essência — no desenvolvimento humano-genérico. Implica a plena afirmação do indivíduo, em todas as suas facetas, por meio da explicitação categorial do gênero humano. A realização da liberdade humana significa a superação de todos os constrangimentos que impedem que a contraditoriedade ineliminável entre a reprodução do indivíduo e a do ser social se afirme pelo que ela é de fato: a contradição entre duas esferas reprodutivas que são polos de um único processo reprodutivo global, o gênero

humano. Requer, enfim, a plena explicitação categorial do gênero humano como a base mais ampla e rica para a plena explicitação categorial de cada individualidade humana.

Por outro lado, se a liberdade é sempre concreta, ela é sempre determinada. Liberdade e determinabilidade não são auto excludentes em Lukács. Assim como o caráter de alternativa dos atos humanos apenas pode se afirmar no interior de uma malha causal, não menos verdadeiro é que a liberdade apenas existe em intrínseca relação com a esfera da necessidade.

Isso se evidencia, segundo Lukács, se prestarmos atenção em alguns "pontos nodais" do fluxo da práxis social, nos quais a escolha por uma alternativa em detrimento de outras pode conduzir a um "'período de consequências' no qual o espaço da decisão torna-se extremamente reduzido e, em dadas circunstâncias, pode na prática se reduzir a zero" (113/99). Lembremos que, no caso da ação de retorno do objetivado sobre o sujeito, há "a necessária ignorância de suas consequências ou ao menos de uma parte delas" (114/99).

Não é necessário retomar aqui a argumentação segundo a qual a infinidade intensiva e extensiva das determinações do ser-precisamente-assim existente resulta em que as consequências de todo e qualquer processo de objetivação não possam ser previstas, em sua totalidade, *ante festum*.

> Tal estrutura é em certo grau intrínseca a toda alternativa; mas sua ampliação quantitativa termina por retroagir qualitativamente sobre a própria alternativa. É fácil perceber como é a vida cotidiana que continuamente coloca alternativas inesperadas que, frequentemente, exigem uma resposta imediata, sob pena de perecimento; em tal caso, o caráter essencial da própria alternativa é a necessidade de decidir sem conhecer a maior parte dos componentes, da situação, das consequências etc. Todavia, mesmo aqui resta um mínimo de liberdade na decisão; também neste caso — como caso limite — se trata sempre de uma alternativa e não de um evento natural determinado por uma causalidade meramente espontânea (114/99-100).

Este caso limite nos permite compreender como, para Lukács, a realização da liberdade está intrinsecamente articulada não apenas às cadeias causais-legais do mundo dos homens, mas também ao desenvolvimento do para-si do gênero humano. Quanto maior o conhecimento da situação concreta, de seus nexos e articulações, quanto maior a possibilidade de previsão das consequências que virão — quanto maior a consciência acerca do mundo em que se vive —, maior o espaço de liberdade possível.

> [...] quanto mais adequada for a consciência alcançada pelo sujeito dos nexos naturais em questão, tanto mais ele pode se mover livremente no material. Dito de outro modo: quanto mais adequada for a consciência das cadeias causais operantes, mais adequadamente elas podem ser transformadas em cadeias causais postas; tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, ou seja, tanto maior é a liberdade que pode ser obtida (115/100).

Sublinhemos este ponto, pois sobre ele nos apoiaremos em várias ocasiões: liberdade e necessidade, no contexto da ontologia lukácsiana, são componentes dinâmicos, ineliminâveis, que estão no centro de toda decisão alternativa. A posição do fim, a qual uma vez objetivada dá origem a um novo ser, já é, em si própria, um "ato de liberdade nascente" (115/101). Já os meios e as formas de satisfazer as necessidades não são determinados pelas cadeias biológicas, mas pelo resultado de decisões alternativas, de atos teleologicamente postos. Concomitantemente, a finalidade é portadora de determinações que se originam da própria necessidade objetiva, com o que o ato de liberdade recebe, em sua própria constituição, determinações que provêm da esfera da objetividade.

Por isso, a liberdade

> [...]por sua essência ontológica /.../ é concreta: ela representa um determinado campo de ação das decisões no interior de um complexo social concreto no qual se fazem operantes, simultaneamente ao complexo social, objetividade e forças tanto naturais como sociais. Portanto,

> apenas esta totalidade concreta pode ser uma verdade ontológica (115-6/101).

Contudo, segundo Lukács, ainda que decisivo para a compreensão da liberdade, o estudo dessa sua forma originária, primordial, é insuficiente para o esclarecimento de como ela se articula ao complexo de problemas que acima denominamos "vida plena de sentido". Sobretudo porque

> também aqui, como sempre, entendemos o trabalho como mero produtor de valor de uso. A consequência é que o sujeito, que põe alternativas como as de troca orgânica do homem com a natureza, é determinado apenas por suas próprias necessidades e pelos conhecimentos que possui acerca dos dados naturais de seu objeto; [...] os assim chamados motivos interiores do sujeito aqui não entram quase nunca. O conteúdo da liberdade, por isso, é [aqui] substancialmente diverso do das formas mais complexas (114-5/100).

O próximo passo de Lukács, uma crítica a Engels, visará superar essa limitação.

4. Engels e a liberdade

Engels afirmou, no *Anti-Dühring*, que

> A liberdade não consiste em sonhar a independência das leis da natureza, mas no conhecimento daquelas leis e na possibilidade, ligada a este conhecimento, de fazê-las agir segundo um plano para um fim determinado. Isto vale como referência tanto para as leis da natureza externa como para aquelas que regulam a existência física e espiritual do próprio homem [...] Por isso liberdade do querer não significa senão a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa. (Engels, 1962:106. *Apud* Lukács, 1986:105; Lukács, 1981:119)

Lukács interroga se, com este procedimento, Engels teria "verdadeiramente esclarecido a situação ontológica" (119/105).

> [...] a definição tradicional da liberdade como necessidade reconhecida deve ser assim entendida: o livre movimento no material — agora falamos apenas do trabalho — é possível apenas quando a realidade sempre em questão seja corretamente conhecida em todas as formas que nela assumem as categorias modais e corretamente seja convertida em práxis (121/107).

Todavia, alerta Lukács, a definição da liberdade como ação com base no conhecimento da necessidade, na capacidade de decidir com "conhecimento de causa" é, em si mesma, insuficiente. Acima de tudo porque apenas o conhecimento da potencialidade inscrita nos nexos causais existentes não é suficiente para a efetivação da liberdade. Detenhamo-nos sobre esta questão.

Como já vimos, Lukács identifica no impulso à captura gnosiológica do ser-precisamente-assim existente, inerente ao trabalho, o fundamento ontológico da gênese da ciência. Todavia, o desenvolvimento da sociabilidade, com suas ineliminâveis contraditoriedade e desigualdade, termina por introduzir mediações no desenvolvimento do conhecimento científico que no estudo da liberdade ganham relevo. Referimo-nos a que tanto o desenvolvimento da ciência como o de uma concepção ontológica que generalize a todo o ser as aquisições científicas estiveram ao longo da história articulados ao desenvolvimento da religião e da magia. E, na sociabilidade capitalista contemporânea, fizeram o mesmo em relação ao caráter manipulador da maior parte das alienações que a dominam. Lukács lembra que, ainda que, já em seus primeiros momentos,

> mesmo que o desenvolvimento do trabalho conduzisse aos inícios da ciência, as generalizações mais abrangentes deveriam adaptar-se às representações ontológicas — mágicas, mais tardes religiosas — então possíveis (123/108).

A necessidade de uma concepção de mundo que atenda às necessidades socialmente postas pela busca de uma "vida plena de sentido" articulou, de modo muito variável ao longo da história, o

conhecimento do ser-precisamente-assim existente com representações ontológicas falsas. Segundo Lukács, para o desenvolvimento da ciência, tem relevância o momento pelo qual esta contraditoriedade se elevou à consciência e ganhou uma expressão social justificadora: o Renascimento com sua conhecida postulação da dualidade bellarminiana entre fé e ciência[85]. O período moderno se inaugura, neste particular, com o reconhecimento de que caberia à ciência desenvolver o conhecimento meramente manipulador, exclusivamente prático do real, enquanto ficariam reservadas à fé a delimitação e a investigação das questões postas pela busca de uma "vida plena de sentido". Esta restrição ao alcance e ao significado do conhecimento científico na construção da *Weltanschauung* burguesa é, segundo Lukács, um dos elementos fundamentais que possibilitarão, com todas as mediações que atuaram neste complexo social do Renascimento até os nossos dias, a convivência entre um inédito desenvolvimento científico e a necessidade religiosa que permeia a cotidianidade contemporânea.

Sem entrar na discussão do caráter alienado e manipulador da ciência contemporânea, mostra-se fundamental, para a análise das "formas mais complexas" de liberdade, o fato de o desenvolvimento do conhecimento científico contemporâneo não colocar em xeque a essência do individualismo burguês: a concepção de uma particularidade individual que tem na totalidade social não o campo resolutivo de sua substanciação enquanto individualidade, mas sim o meio a ser manipulado tendo em vista seu enriquecimento privado. Esta fixação da particularidade da individualidade enquanto contraposta ao gênero humano é o nódulo essencial do processo de manipulação que caracteriza a sociabilidade contemporânea. Mesmo as formas mais "excêntricas" de individualidade, ao reafirmarem a particularidade alienada de uma individualidade que se compreende como distinta e superior ao gênero, ao invés de questionarem a essência dessa manipulação, se adaptam ao "mundo manipulado e particular no que se refere

85 Cf., p. ex., Lukács, 1986a:30 ss.; Lukács, 1990: 28 ss.; Lukács, 2010:62 e ss.

aos problemas de fato essenciais" (Lukács, 1986a:253-4; Lukács, 1990:271; Lukács, 2010:306). Em suma, a concepção do indivíduo enquanto mônada tem como limite de seu desenvolvimento a elevação à universalidade da alienada consciência de si do burguês médio, do egoísmo e do individualismo que a caracterizam.

No capítulo dedicado à reprodução, Lukács faz uma detalhada análise das consequências que o predomínio desta concepção acarreta para a individualidade na reprodução da sociabilidade moderna[86]. Fundamentalmente, ela impede que os valores que expressam as necessidades concretas da construção do ser social, enquanto ser crescentemente genérico, se tornem predominantes no processo reprodutivo, cedendo lugar, em vez disso, a valores que expressam os estreitos interesses das individualidades que se compreendem como ontologicamente superiores ao gênero.

Para a análise da liberdade, interessa-nos sobretudo o fato de, para nosso autor, o caráter de manipulação da sociabilidade contemporânea se expressar fundamentalmente na fixação deste escopo da particularidade enquanto oposta às necessidades humano-genéricas. Nessa fixação manipulada da particularidade aos horizontes do individualismo burguês, exerce um papel relevante a redução da ciência a mero instrumento de manipulação prática do real, retirando dela toda a autoridade para a construção de uma concepção de mundo que responda às demandas postas pela necessidade de uma "vida plena de sentido", e reservando à religião este poder. Acima de tudo, impede que as generalizações inerentes ao pensamento científico resultem na compreensão de que a particularidade social é essencialmente genérica. Daqui a conhecida postulação lukácsiana segundo a qual nada há de mais estranho ao marxismo que esta cisão entre ciência e filosofia.

> Somente a união de filosofia e ciência, enquanto reflexões intelectuais do mesmo ser, é capaz de fornecer uma base real para a práxis. (Lukács, 1986a:254-5; Lukács, 1990:272; Lukács, 2010:307)

86 Lukács, 1986: 227 ss.; Lukács, 1981:255 ss.; também Lessa, 1995, em especial capítulos IV e V.

Isto conduz a uma

> [...] situação paradoxal: enquanto nos estágios primitivos era o atraso do trabalho e do saber que impedia uma genuína investigação ontológica acerca do ser, hoje é exatamente o fato de o domínio sobre a natureza ir se dilatando ao infinito que cria obstáculos ao aprofundamento e à generalização ontológicos do saber, pelo qual este último deve lutar não contra as fantasias, mas contra a sua própria redução a um fundamento da própria universalidade prática (123/108-9).

Esta situação peculiar da ciência na cotidianidade contemporânea, continua Lukács logo à frente, "torna extremamente problemática a caracterização engelsiana da liberdade como 'a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa'". Acima de tudo, porque o agir manipulado da alienada existência sob a égide do capital não se contrapõe a este "conhecimento de causa"; pelo contrário, o potencializa a níveis antes inimagináveis. Por isso, a caracterização engelsiana se torna insuficiente. Há agora a questão de qual o sentido da práxis que se orienta por este "conhecimento de causa". "O problema concreto é antes o de saber qual a orientação de tal conhecimento de causa; é este objetivo da intenção, e não apenas o conhecimento de causa, que fornece o critério real [...]" (124/109) para a avaliação da categoria da liberdade.

Ao apontar que o fundamento da liberdade não pode mais ser apenas o agir com conhecimento de causa, mas requer também a consciência que supere a manipulação contemporânea acerca da "orientação" desse conhecimento de causa, do "objetivo da intenção", Lukács abre espaço para conectar a concretude essencial à liberdade, acima apontada, com a reflexão anterior acerca daquele conjunto de questões que denominou "vida plena de sentido". Agora, além da causalidade, como critério da liberdade é posto, também, o problema da "orientação", do "sentido da vida". Vejamos como Lukács busca essa articulação.

Ele começa por assinalar que a estrutura originária do trabalho passa por "mudanças substanciais" quando passamos das

posições teleológicas primárias às secundárias[87] — e, por isso, o desenvolvimento da sociabilidade dá origem a um "novo tipo de liberdade" (126), se comparada a sua forma primordial.

> Esta mudança assume um caráter ainda mais decisivo quando o desenvolvimento faz com que, para o indivíduo, se torne objeto da posição teleológica seu próprio modo de se portar, sua própria interioridade (124/109).

As formas mais complexas, além das determinações que advêm de sua base genética, são portadoras ainda de outras determinações, historicamente condicionadas, que dizem respeito ao ser-precisamente-assim de cada estágio do desenvolvimento da sociabilidade (124-5/109-10). Isso não significa que o trabalho deixe de ser a categoria fundante dessas formas mais complexas. Mas, antes, que apenas pode ser elucidada a relação entre o trabalho enquanto categoria fundante e as novas formas da liberdade por meio de uma derivação genética que, além das determinações ontológicas mais gerais e comuns, sublinhe também a gênese e o desenvolvimento das diferenças e antíteses que brotem a cada momento da particularidade.

As diferenças fundamentais que emergem neste complexo com o desenvolvimento da sociabilidade têm por fundamento o fato de que o "objeto e o meio de realização da posição teleológica tornam-se cada vez mais sociais" (125/110). Enquanto no trabalho em-si a postura do sujeito para com a causalidade exterior, sua valoração dela, pouco ou nada influi no processo real, na práxis social mais complexa, ao agir sobre seu próprio mundo, é inevitável que o indivíduo

> tome posição, aprove ou condene o processo [...] (social). Fundamento não último da liberdade são justamente estas tomadas de posição diante dos processos globais da sociedade, ou ao menos no confronto com seus momentos parciais (126/111).

87 Posição teleológica primária é a mais originária, prototípica, que se apresenta no trabalho mais simples, produtor de valor de uso. Posição teleológica secundária tem por mediação da objetivação a consciência de outros indivíduos. Cf. Lukács, 1986: 46-7, 67, 73; Lukács, 1981:55-6, 78, 91.

Assim é que, com base no processo de sociabilização,

> vem a ser um novo tipo de liberdade, que não é nem mais derivada por via direta do trabalho simples, nem é redutível somente ao livre movimento do material. Apenas algumas de suas determinações essenciais, como vimos, permanecem, mas com peso diferente nas diversas esferas da práxis social (126/111).

Esta "nova" liberdade tem por fundamento o fato de que, enquanto no trabalho simples, na troca orgânica direta homem/natureza, se desdobra uma relação entre escopo e meio pela qual a alternativa pode ser avaliada segundo a maior ou menor proximidade do reflexo gnosiológico às determinações do realmente existente, na sociabilidade mais desenvolvida a posição do fim e as alternativas têm como solo genético as relações humano-sociais já explicitadas categorialmente, o que faz com que a valoração delas não possa ter por critério os parâmetros predominantes no trabalho simples. Nas formas superiores de sociabilidade não importa apenas a corretude gnosiológica do reflexo, mas também a relação que a posição do fim mantém com as necessidades postas pelo desenvolvimento do gênero humano e requeridas para ele. A generalidade humana joga, aqui, um papel social ontologicamente novo se comparado com a troca orgânica direta homem/natureza: com isso, a liberdade recebe determinações que vão para além do mero agir com conhecimento de causa.

Este desenvolvimento introduz uma esfera de contradições que só encontramos plenamente explicitada nas sociabilidades mais complexas. Nessa nova esfera, a contradição entre meio e fim pode se elevar a um intenso antagonismo. O surgimento, no período moderno, de um fenômeno social até então desconhecido, as revoluções, é uma indicação de como o desenvolvimento do ser social pode levar à intensificação, até o limite, da nova contraditoriedade entre finalidades e meios. E, não é difícil perceber, o fundamento para tal evolução está no fato de, à medida que os meios são cada vez mais puramente sociais, a transformação do

ser-precisamente-assim existente colocar em questão a totalidade da sociabilidade e sua consequente transformação. Nessa nova situação,

> [...] o material das posições causais que deve converter-se em meios é de caráter social, se trata de possíveis decisões alternativas de pessoas e, por isso, de algo que por princípio não é homogêneo e além disso se encontra em constante devir (127/112).

O meio não é mais composto pelas relações causais naturais dadas, mas por determinações socialmente construídas. Não se trata mais da captura, pela subjetividade, da essência de um ser-precisamente-assim existente que, em-si, continua a se desdobrar enquanto natureza e cujo desdobramento pode ser previsto em um grau considerável. Trata-se, agora, de relações sociais que apenas podem se reproduzir através de posições teleologicamente postas no futuro, e cujo grau de previsibilidade é qualitativamente distinto da situação anterior.

> Daqui deriva um tal grau de insegurança das posições causais que com razão pode se falar de uma diferença qualitativa em relação ao trabalho originário (127/112).

Tal situação faz com que se desenvolva a "possível contradição" entre "posição do fim e eficácia dos meios (*zwischen Zielsetzung und Dauerwirkung der Mittel*)" (128/112), com uma intensidade qualitativamente nova. A escolha dos meios adequados a determinados fins implica sempre uma valoração de caráter moral, ético etc. Assim, esses complexos valorativos se desenvolvem e assumem, na vida dos homens, uma influência crescente, exercem "[...] uma função decisiva para estabelecer se seria apto ou inapto, justo ou reprovável, um determinado meio para realizar um fim [...]" (128/113)[88].

88 Para evitar equívocos, salientemos que o reconhecimento por Lukács desta "realidade" dos complexos valorativos como a ética, a moral etc. não significa ter capturado suas respectivas essências. Para ele, a essência dessas esferas está diretamente relacionada a que valores predominam em seu interior e a qual con-

Em outras palavras, o desenvolvimento da sociabilidade implica, necessariamente, que a subjetividade, que o momento do fim, exerça uma influência cada vez mais relevante no desdobramento da materialidade concreta, historicamente condicionada, do mundo dos homens. Tanto a reprodução do indivíduo como a da sociabilidade como um todo requerem e possibilitam, ao mesmo tempo, que a subjetividade exerça uma influência cada vez mais perceptível no mundo dos homens. O que não significa, em absoluto, relativizar a objetividade das processualidades sociais reduzindo-as, de forma aproximativa, a fenômenos da subjetividade, mas tão-somente reconhecer que a substância social é resultante de processos de objetivação de posições teleologicamente postas (129/113-4).

Quanto tal situação se distancia da do trabalho originário é imediatamente evidente. Aqui se fazem presentes complexos sociais e problemas sociais qualitativamente distintos. Do mesmo modo evidente é o quanto esta situação, qualitativamente nova, apenas pode vir a ser pelo desenvolvimento da categoria da alternativa, cujo solo genético, como vimos, é o trabalho simples. Novamente, encontramo-nos com a identidade da identidade com a não-identidade como a forma genérica do desenvolvimento do mundo dos homens: uma categoria em si unitária e homogênea (o trabalho) dá origem a novas categorias que são, ao mesmo tempo, emergentes de seu desenvolvimento e qualitativamente distintas dele mesmo (129/114).

---

tribuição cada uma dessas esferas oferece, a cada momento, ao desenvolvimento dos valores humano-genéricos. Ou seja, a determinação do papel de cada complexo social no mundo dos homens depende não de uma dedução lógico-formal, mas da função que estes complexos exercem, a cada momento, no desenvolvimento sociogenérico. No caso das esferas valorativas, o que definirá sua essência será o papel efetivo que venham a exercer, a cada momento, na explicitação, na elevação à consciência em escala social e na reprodução dos valores genéricos. É essa função social que constitui, segundo Lukács, a essência de cada uma dessas esferas — e não uma dedução lógico-abstrata que hierarquize os diversos tipos de valores em uma rígida estrutura formal. As consequências metodológicas desse predomínio do ontológico sobre o gnosiológico, tão típico de Lukács, não poderão ser aqui abordadas. Cf. Lessa, 1999.

Não é difícil perceber como a exteriorização, a ação da objetivação sobre o sujeito, tem também um peso qualitativamente distinto na sociabilidade mais avançada se comparada ao momento originário do trabalho. A atuação sobre o sujeito de valores e processos valorativos mais complexos, que articulam de uma forma mais intensa e densa seu destino ao do gênero humano, não poderia deixar de ter forte influência sobre o desenvolvimento das subjetividades singulares. As crescentes exigências postas aos indivíduos pelo desenvolvimento das relações sociais, a necessidade de um domínio cada vez maior sobre si próprio etc., com o passar do tempo, conferem ao desenvolvimento da individualidade uma nova qualidade.

> Já dissemos, mas devemos aqui repetir com força particular, que o homem se torna homem exatamente nesta luta, mediante esta luta contra sua constituição dada por natureza, e seu posterior desenvolvimento, seu aperfeiçoamento, pode se verificar, mesmo em seguida, apenas por tal via, com tais meios (129-30/114).

Nesse contexto, a construção da liberdade exibe uma inequívoca articulação com o devir-humano dos homens. Ela apenas existe e se desenvolve enquanto partícipe do processo global de hominização do gênero, enquanto inequívoco momento de afirmação do humano sobre o meramente natural. A atuação dos valores e processos valorativos, tão decisivos para seu desenvolvimento, exibe o mesmo caráter de objetividade que apontamos anteriormente: são formas de "objetividade social" e expressam de modo inequívoco o caráter sintético entre teleologia e causalidade que caracteriza, ontologicamente, a causalidade posta.

Por tudo isso, o agir efetivamente livre requer muito mais que uma mera ação com conhecimento de causa. Requer que a construção do ser social, tanto no polo da individualidade como no da sociabilidade, seja predominantemente dirigida pelas necessidades postas pelo gênero em seu movimento de explicitação categorial, possibilitando o desdobramento de uma práxis social

cada vez menos alienada. Esta exigência coloca problemas que vão para muito além do conhecimento da causalidade a ser imediatamente transformada no ato do trabalho.

É necessário frisar, por outro lado, e sob pena de tornar irreconhecíveis as considerações de Lukács acerca desse conjunto de questões, que, para ele, a construção do reino da liberdade, como contraposto ao reino da necessidade, é a reprodução, numa escala social muito superior, da relação entre teleologia e causalidade. Como já vimos, essa relação é de tal forma que a transformação da causalidade em causalidade posta não significa qualquer identidade, ou sequer diluição, da distinção ontológica entre uma e outra. Do mesmo modo, a construção do reino da liberdade não significa, de modo algum, a diluição da materialidade do mundo objetivo em idealidade. O aumento da capacidade efetiva do homem em conformar a natureza em um mundo crescentemente social, humano-genérico, em nenhum momento pressupõe a diluição da distinção de ser entre objetividade e subjetividade, entre teleologia e causalidade. Muito pelo contrário, na medida em que o trabalho tem sempre um caráter de resposta às novas necessidades dadas pela reprodução social global, "o livre movimento na matéria é e permanece o momento predominante para a liberdade [...] (*Die freie Bewegung im Stoff ist und bleibt das übergreifende Moment für die Freiheit...*)" (116/101).

Mesmo em formas superiores da práxis social, nas quais o trabalho já saiu de seu estágio originário, seu objetivo permanece imutável: converter as cadeias causais em cadeias causais postas. Mesmo nas formas mais complexas do trabalho, essa articulação ontológica entre liberdade/necessidade se faz presente; mesmo nelas, a liberdade não pode se afirmar a não ser como ato concreto de autoconstrução humana.

Correndo o risco de ser repetitivos, voltamos a sublinhar: a ontologia lukacsiana, por vezes, é indevidamente considerada mera tentativa de reduzir a totalidade social à categoria do trabalho. Nada mais falso, também no caso da liberdade. Certamente, para Lukács, o trabalho é o solo genético da liberdade; e mesmo

o desenvolvimento de formas superiores, mais complexas e mediadas de sociabilidade não altera esta situação de fundo. Isso não significa, entretanto, que Lukács desconsidere, nem sequer por um instante, as modificações que aqui se introduzem pelo avanço do devir-humano dos homens. Explicitamente, afirma que este movimento faz com que, por um lado,

> a realização imediata do trabalho [...] passe através de numerosíssimas, múltiplas e frequentemente heterogêneas mediações, [e] por outro lado [...] o material no qual se verifica o livre movimento como forma da liberdade não é mais simplesmente a natureza, mas no mais das vezes já é a troca orgânica da sociedade com ela, ou frequentemente o próprio processo do ser social (116/102),

introduzindo com esta evolução uma nova qualidade ao problema. Por isso, as formas superiores, mais complexas, da liberdade não podem ser deduzidas diretamente daquela sua forma original, primordial, que se apresenta no trabalho produtor de valores de uso.

Todavia, em *Para uma ontologia do ser social*, não interessava a delimitação de tais formas superiores de liberdade nem suas articulações com a sociabilidade mais desenvolvida. Este estudo apenas poderia ser realizado no contexto da *Ética* que Lukács pretendia escrever. Na *Ontologia*, ele se propôs a investigar a relação ontológica fundante do trabalho para com a liberdade e, nela, as modificações e complexificações posteriores, por mais relevantes, não alteram fundamentalmente o quadro aqui delineado (125/110).

Ainda que a realidade imediata, com a qual o indivíduo entre em contato, se converta, crescentemente, do mero devir-outro das processualidades naturais em causalidades postas, puramente sociais; mesmo que o momento predominante na determinação das alternativas deixe de ser mero compósito de cadeias causais naturais, evoluindo para um complexo sintético de determinações teleológicas e causais; ainda que as mais profundas consequências advenham dessa evolução para a forma concreta da reprodu-

ção social — mesmo assim, para Lukács, a categoria do trabalho permanecerá como solo genético da liberdade. Em suma, afirmar a conexão universal entre liberdade e trabalho não significa que ele desconheça ou menospreze as transformações advindas, neste complexo, pelo desenvolvimento da sociabilidade. Na *Ontologia*, todavia, ao contrário de na *Ética*, caberia apenas a análise dessa relação ontológico-fundante, primordial, originária, da liberdade com o trabalho.

- Capítulo VIII -

Lukács versus Habermas

A importância de J. Habermas para o debate teórico nos últimos anos do século XX não deve ser subestimada. Por duas razões fundamentais. A primeira porque, ao se manter no campo do racionalismo em um momento em que a maré montante do pós-modernismo se fez sentir com maior força, Habermas se credenciou para uma sobrevida que se estenderá para muito além da crise das formas mais bárbaras que a ideologia conservadora assumiu nas últimas décadas. A derrocada do pós-modernismo a que hoje assistimos certamente deixará intacta a influência de seu pensamento.

A segunda porque a *Teoria do agir comunicativo* é o primeiro constructo filosófico, depois de Marx, capaz de fornecer uma concepção articulada de toda a reprodução da sociabilidade contemporânea. E capaz de o fazer – e daqui deriva seu enorme potencial ideológico do ponto de vista o mais conservador -- a partir de uma categoria, o mundo da vida, que se propõe como substituta do trabalho enquanto fundante do mundo dos homens. Ao elaborar a *Teoria do agir comunicativo*, Habermas se converteu no autêntico filósofo da burguesia nesta época de crise, pois forneceu as bases para uma concepção de mundo em tudo compatível com o mercado e com as relações político-democráticas do capitalismo desenvolvido.

Por estas razões, neste último capítulo conduziremos o prosseguimento da investigação sobre a centralidade ontológica do trabalho a aspectos e categorias que nos possibilitarão sublinhar o fundamental a distinguir estes dois autores, acima de tudo

a relação entre os complexos da fala (*Sprach*) e a reprodução social. Para tanto, sistematizaremos as passagens de "O Trabalho" nas quais Lukács trata da fala enquanto complexo social. Esperamos com isso, além da contraposição com as posições habermasianas[89], também fornecer novos elementos para a compreensão da complexa determinação reflexiva que, segundo Lukács, se desdobra entre trabalho e totalidade social.

1. Fala e salto ontológico

Por tudo o que vimos nos capítulos anteriores, é evidente que, para Lukács, sem a mediação da fala o trabalho não pode sequer existir, quanto mais fundar o complexo processo que denomina devir-humano dos homens: a fala é indispensável ao processo de acumulação/generalização que caracteriza a continuidade social. A prioridade ontológica do trabalho não significa que esta categoria possa, por um único instante que seja, existir fora do mundo dos homens ou ser a ele anterior. E nem a sociabilidade, nem o trabalho podem existir sem a fala. No caso desta última, o autor inicia sua análise pela afirmação de que trabalho e fala "simultaneamente vêm a ser". (Lukács, 1986a:17; Lukács, 1990:14; Lukács, 2010:47)

Estas colocações iniciais delimitam dois conjuntos de problemas que envolvem a concepção lukácsiana da relação entre trabalho e totalidade social. O primeiro diz respeito à gênese do ser social, ao salto ontológico que destaca o ser social da animalidade: como é possível que a gênese da categoria fundante seja simultânea à gênese do ser fundado? Como é possível o elemento fundante não ser anterior ao fundado? O segundo conjunto de questões se refere à relação do trabalho com a fala e, também, com a totalidade social.

89 Ricardo Antunes, em *Os sentidos do trabalho* (op. cit.), explora esta mesma contraposição por meio da desmontagem da crítica habermasiana ao "paradigma do trabalho". Ao leitor interessado, nossos textos são, neste particular, rigorosamente complementares.

O ponto de partida de Lukács para a análise destes dois conjuntos de problemas é a historicidade do ser e, consequentemente, seu caráter de complexo de complexos. O desenvolvimento ontológico desdobra sua unitariedade última, no plano da máxima generalidade, através da crescente heterogeneidade de seus momentos constitutivos; sua forma genérica é a identidade da identidade e da não-identidade. (Lukács, 1986a:131-3; Lukács, 1990: 139-40; Lukács, 2010:176-7)

Com base nesta concepção ontológica, é empreendida a análise do salto ontológico que está na gênese do ser social. Inicia Lukács por apontar que a gênese do mundo dos homens não é a único salto ontológico. Tanto no surgimento da vida a partir do inorgânico como no interior de processos biológicos ou sociais, verifica-se a presença pontual de saltos ontológicos (ainda que com consequências incomparavelmente menores que as que assinalam a passagem de uma esfera ontológica inferior às outras mais desenvolvidas). A essência de tais processualidades de salto ontológico é assim descrita:

> [...] todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e posteriores, mas estas não podem se desenvolver por uma continuidade simples e retilínea. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal, e não pelo nascimento, instantâneo ou gradual, da nova forma de ser (17-18/11).

O elemento decisivo do salto ontológico é o momento de negação, de ruptura, com a legalidade anteriormente existente. Contudo, a mera *negação*, por si só, não pode afirmar a nova esfera que está surgindo pelo salto ontológico; "a negação só tem condições de expressar as distinções de modo bastante incompleto e indeterminado" e, por isso, "o momento distintivo é positivamente determinado [...] tão-somente no plano ontológico". (Lukács, 1986a:499-500; Lukács, 1976:198-9 ; Lukács, 1978:46-7) Portanto, entre a negação e a afirmação se desdobra uma concomitante dis-

tância e articulação: o salto nega o anteriormente existente, mas a explicitação categorial que distinguirá a nova esfera do anteriormente existente requer a afirmação da essência do novo. Portanto, o salto, ainda que pontual (é um momento de ruptura), é sempre processual, uma dinâmica articulação entre negação do velho e afirmação do novo.

Nesta dinâmica relação entre o velho e o novo, o que caracteriza o salto ontológico é que, diferente da processualidade evolutiva normal, ainda que possamos encontrar no velho "premissas e possibilidades" da nova esfera ontológica, entre tais premissas e possibilidades e a efetiva explicitação da nova esfera se interpõe uma ruptura: a afirmação da essência do novo não pode se "desenvolver" a partir das fases anteriores "por uma continuidade simples e retilínea".

Temos aqui, aparentemente, um paradoxo. Os processos que Lukács denomina "salto ontológico" constituem negações do existente; contudo, a mera negação do ser-precisamente-assim existente não pode resultar em um novo ser. Para tanto, é necessário o desdobramento categorial da essência da nova esfera ontológica, ou seja, a afirmação das categorias essenciais ao novo ser. De onde provêm estas categorias? Elas nem poderiam vir a ser pelo "simples e direto" desenvolvimento das esferas ontológicas anteriormente existentes e, ao mesmo tempo, devem estar operantes já no momento do salto. Sem elas como momento predominante do salto, sem que elas efetivem o momento de afirmação indispensável ao desenvolvimento categorial do ser que está surgindo, não há salto ontológico possível. Em suma, como é possível ao trabalho fundar o mundo dos homens sem o preceder?

Acompanhemos como Lukács resolve este aparente paradoxo. Ele começa com a afirmação de que, por pertencer ao complexo maior do ser como um todo, por ser portadora de momentos de continuidade com o complexo de complexos anteriormente existente, a gênese do ser social (e, analogamente, da vida) significa a gênese de um novo complexo. Não apenas em-si, mas também nas relações com a totalidade da natureza das quais já nasce por-

tador, o novo ser exibe um inequívoco caráter de complexo, de totalidade articulada.

> Apenas entendendo a gênese ontológica desse modo, isto é, como gênese de um complexo concretamente estruturado, pode ser esclarecido também como ele constitui, ao mesmo tempo, um salto (do ser orgânico ao social) e um longo processo de milênios [...] [ao longo do qual] as categorias específicas do novo grau de ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais marcada em relação aos graus inferiores, os quais, porém, continuam a fundamentar materialmente a sua existência (58/49)[90].

Ainda que Lukács se volte para esse conjunto de questões em várias oportunidades[91], analisando-o pelos mais diversos ângulos e circunstâncias, temos aqui o essencial de sua concepção acerca do fenômeno. O salto ontológico consubstancia uma ruptura ontológica com o já existente. Contudo, para que tal ruptura seja a gênese de uma nova esfera ontológica, é necessário que esse momento de negação esteja de algum modo ("modo" que varia caso a caso, momento a momento) articulado com a afirmação das formas germinais das categorias essenciais ao novo ser que está surgindo. Já em seu primeiro momento, portanto, a nova esfera de ser é um complexo de complexos, que articula as determinações essenciais e germinais do novo ser com algumas das determinações e categorias das esferas ontológicas inferiores[92]. O momento

90 No mesmo sentido e na mesma página: "O salto se verifica tão logo a nova constituição do ser atue realmente, ainda que em atos isolados e completamente primitivos. Todavia, é necessário um desenvolvimento muito longo [...] antes que as novas categorias do ser alcancem um nível intensivo e extensivo tal que permita ao novo grau de ser se constituir enquanto fato bem delimitado e apoiado sobre si mesmo" (58/49).

91 Cf., p. ex., Lukács, 1986:9, 11,49, 62-3, 71-2, 89-90, 288-9, 363; Lukács, 1986a: 563-4; Lukács, 1981:13, 17, 58, 72-3, 83, 103, 322-3 e 406; Lukács, 1976:266-7 (esta última citação está em Lukács, 1979:17); Lukács, 1986a:41-44, 45-47, 131-2, 136 ss., 169 ss.; Lukács, 1990: 42-44 , 46-7, 139-40, 144 ss., 180 ss.; Lukács, 2010: 77-80, 82-4, 176-7, 181 e ss., 217 e ss.

92 Repetimos para evitar qualquer equívoco: reconhecer que há elementos de

predominante desse novo complexo de complexos surgido a partir do salto, por definição, deve caber às categorias do novo ser — caso contrário não teríamos qualquer salto ontológico, mas a reafirmação do já existente.

Tais considerações mais gerais de Lukács acerca do salto ontológico ganharão em concretude se nos reportarmos a suas considerações acerca da fala enquanto complexo social e se, na seqüência, as utilizarmos num confronto com o fundamental da teoria habermasiana do agir comunicativo.

Ao iniciar a análise da fala, no capítulo "A reprodução" Lukács assinala que entre os animais há formas de comunicação que não apenas não serão abandonadas, mas ainda serão intensificadas com o desenvolvimento do ser social.

> [...] se observamos os pretensos germes da fala que podem ser encontrados no reino animal, não há dúvida de que entre os animais superiores ocorrem comunicações, até muito precisas. No contexto da busca de alimento, da vida sexual, da defesa dos inimigos etc., em toda uma série de animais encontramos sinais, geralmente auditivos (dizemos em geral, porque o exemplo da assim chamada dança das abelhas constitui um sistema comunicativo muito preciso formado com sinais visíveis), com o auxílio dos quais, nestes momentos decisivos da reprodução biológica, são capazes de satisfazer as necessidades. Este tipo de comunicação animal, devemos tê-la bem presente, porque não apenas no início traspassa substancialmente inalterado ao homem nascente, como permanece em ação mesmo nos estágios superiores do desenvolvimento social. É interessante notar como esse tipo de comunicação, efetuada mediante sinais visuais ou auditi-

continuidade entre as esferas de ser, ou mesmo entre duas entidades ontológicas separadas por um salto ontológico, não significa, em Lukács, qualquer diluição do caráter de ruptura com o velho que caracteriza o salto ontológico. É apenas afirmação, nessa esfera, do caráter por último unitário do ser em geral. "O momento da continuidade [...] não pode jamais ser eliminado completamente; as duas categorias estão em permanente relação recíproca: não há nenhum *continuum* que seja privado de momentos de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade interrompe de maneira absoluta e total a continuidade." (Lukács, 1986a:132; Lukács, 1990:139-40; Lukács, 2010:176-7)

> vos absolutamente precisos, à medida que a sociedade vai se desenvolvendo, com a ampliação e a intensificação dos contatos entre os homens, não apenas não diminui, nem muito menos desaparece, como, ao contrário, se difunde ainda mais. Pensamos, por exemplo, nas lâmpadas verdes e vermelhas do tráfico ferroviário ou nos cruzamentos das grandes cidades, nos sinais que ao longo das estradas regulam o tráfico rodoviário, à sinalização com bandeirolas nos navios etc. etc. Em todos estes casos — para os homens, assim como para os animais —, um determinado sinal inconfundível prescreve que se reaja a ele de uma dada maneira com necessidade absoluta. (Lukács, 1986:166-7; Lukács, 1981:188-9)

Lukács continua lembrando que, tanto entre os animais como entre os homens, os sinais se caracterizam por aparecer em intervalos e, já que se referem a momentos singulares, isolados, nenhuma continuidade pode se desdobrar entre eles.

Tanto entre os homens como entre os animais,

> os momentos que divergem do curso mecânico normal, mas que se repetem com frequência, são sinalizados como tais por sinais específicos. [...] A função destes sinais implica que eles também se apresentam a intervalos e não podem se articular em uma continuidade. Em ambos os casos, portanto, o sinal está associado a uma situação que se repete frequentemente, mas sempre apenas por uma vez, exigindo uma reação absolutamente determinada; para segui-lo com precisão e, portanto, com sucesso, não se necessita nem compreender realmente os componentes reais da situação, nem reagir a eles de modo diferenciado. Nos animais, esse "automatismo" surge da adaptação biológica ao ambiente; no que diz respeito aos sinais na sociedade, ocorre que, para regular de modo simplificado o trânsito etc., são fixados com exatidão de uma vez para sempre determinados tipos de reação.

Tal como ocorre no mundo animal, também entre os homens "A reação deve ser automática e incondicionada. [...] não se trata de refletir ou decidir". (Lukács, 1986:167; Lukács, 1981:189)

Assinalados os elementos de continuidade entre a comunicação animal e a humana, passemos aos momentos de ruptura.

Argumenta Lukács que, graças ao processo de generalização essencial ao trabalho, a reprodução social "cria continuamente novidades objetivas e subjetivas" e, para que a reprodução possa ocorrer em "circunstâncias tão radicalmente mutáveis", faz-se necessário um complexo, um *medium*, que constitua uma figura capaz de conservar na consciência e tornar comunicável o novo incessantemente produzido pelo gênero humano: a fala. (Lukács, 1986:168-171; Lukács, 1981:190-3)

Em poucas palavras, o trabalho, ao criar incessantemente o novo, produz a necessidade de acumulação e generalização dessas novidades por todo o ser social. Sem isso, nenhuma reprodução social seria possível. Cabe à fala a função de órgão e *medium* deste processo de acumulação. Novamente, é a função objetiva, e não um elemento gnosiológico qualquer, que determina um complexo social; é o lugar ocupado pelo complexo particular no processo de reprodução social a determinação decisiva de sua particularidade.

A esse propósito, no início do capítulo "O trabalho", Lukács afirma que

> Engels observa corretamente que a linguagem surge porque os homens "têm alguma coisa a se dizer. A necessidade desenvolveu o órgão a ela necessário". Mas o que significa dizer algo? Comunicações, e bastante importantes como aquelas relacionadas ao perigo, à alimentação, ao desejo sexual etc., as encontramos já entre os animais superiores. O salto entre esta comunicação e a dos humanos, à qual Engels alude, está exatamente nesta distância [entre sujeito e objeto] (101/88).

Primeiro aspecto a ser salientado: a fala surge porque os homens têm algo a dizer uns aos outros. E eles têm algo a dizer porque o processo de trabalho cria ininterruptamente o novo, o qual é espontaneamente generalizado pelo fluxo da práxis social. Essa generalização, relembremos, atua tanto subjetivamente, sob

a forma de novos conhecimentos[93] e, com todas as mediações que vimos, no desenvolvimento das individualidades, como objetivamente, pela inserção do produto na história da humanidade. Como vimos, esse processo de generalização é essencial ao trabalho e é o fundamento ontológico do complexo processo que Lukács denominou do devir-humano dos homens — e sem a fala ele jamais poderia ocorrer.

Em segundo lugar,

> Vimos como a posição teleológica levada a cabo conscientemente provoca uma distância na reflexão para com a realidade, e como é esta distância que faz surgir a relação sujeito-objeto no sentido verdadeiro do termo. Ambas estas coisas [a posição teleológica e a distância sujeito-objeto] comportam, simultaneamente, a gênese da compreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem (57/47).

Para Lukács, portanto, a necessidade de comunicação entre os homens existe porque a permanente criação do novo, pelo trabalho, cria constantemente novas situações e novas possibilidades. Estas apenas podem ser enfrentadas pela reprodução social se forem reconhecidas enquanto tais e, para isso, é imprescindível que tanto os objetos criados como os novos conhecimentos que surgem no processo — no limite, a concepção de mundo que se articula com cada ato dos indivíduos — sejam universalizados por todo o corpo social. Para tanto, é indispensável a compreensão conceitual do novo e sua expressão via linguagem.

Não há dúvidas de que essa processualidade apenas pode vir a ser pela permanente tensão entre teleologia e causalidade; e esta tensão, por sua vez, requer, com absoluta necessidade, que o mundo objetivado e a consciência consubstanciem entes ontologicamente distintos.

> Mesmo se observamos [o trabalho] apenas em abstrato [...] do mero fato de toda práxis ter por fundamento

93 Relembremos que a atividade da consciência que reflete o real ao mesmo tempo põe e realiza a distância sujeito/objeto no processo gnosiológico.

> uma posição teleológica, não há como não ficar claro que toda posição teleológica deve ter como premissa e como consequência a dualidade sujeito-objeto, ontologicamente possível apenas em termos de coexistência. (Lukács, 1986a:43-44; Lukács, 1990:44; Lukács, 2010:80)

Portanto, além da necessidade de se comunicar o novo, a distância entre sujeito e objeto fundada pelo trabalho é um momento constitutivo essencial da fala. Sem ela teríamos a identidade entre consciência e causalidade e não haveria mais o que ser comunicado/compreendido conceitualmente. A necessidade de dizer algo, assim como a necessidade de se pensar sobre algo, se articula com essa separação entre sujeito e objeto. E tal separação é não apenas essencial à gênese da fala, mas também é por ela potencializada:

> O homem fala sempre "sobre" algo determinado e, em um duplo sentido, o eleva de sua existência imediata: primeiro, quando ele é posto como objeto que existe de maneira independente; segundo — e aqui a distância se mostra, se possível, ainda mais nitidamente em primeiro plano —, enquanto o homem sempre se esforça por precisar corretamente o objeto como coisa concreta, seus meios de expressão, suas designações são tais que todo signo pode muito bem figurar em contextos completamente diversos. Assim é que a reprodução efetuada com o signo verbal se destaca dos objetos que ele designa, portanto também do sujeito que a efetua, e torna-se expressão conceitual de um grupo inteiro de fenômenos determinados que, em contextos completamente diversos, podem ser operados de modo análogo por sujeitos completamente diversos (101-2/88).

Os homens pensam e falam sobre "algo". Ao fazê-lo, objetivam um signo, o qual, como todo ente objetivado, possui uma história própria (relativamente) independente do sujeito. No âmbito da fala, essa situação ontológica de fundo se expressa no fato de todo signo ser portador de uma universalidade que transcende o objeto imediato para cuja denominação foi criado. Desse modo, o

signo pode ser utilizado, assim como operar na reprodução social, em circunstâncias e com resultados muito diversos das necessidades concretas que estão em sua origem. Pensemos, por exemplo, no uso do latim em nossos dias: uma língua "morta" que, por estar fixada de uma vez para sempre já que não mais faz parte da cotidianidade, é adequada para exprimir conceitos científicos e jurídicos que requerem um aparato linguístico mais estável.

O momento de exteriorização do qual a fala é portadora faz com que o "algo" nomeado perpasse por uma dupla elevação, que o retira de sua imediaticidade. Ao ser nomeado, se eleva à consciência o caráter de objetividade do objeto, o fato de ele possuir uma história própria, distinta da história do sujeito. O objeto, ao ser dito, já é reconhecido enquanto o outro que é de fato em seu ser-precisamente-assim existente.

> A posição simultânea do sujeito e do objeto no trabalho e a [posição simultânea do objeto e do sujeito] que se verifica na linguagem, a qual deriva da primeira [posição simultânea do objeto e do sujeito no trabalho], distanciam, no sentido agora indicado, o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto de seu conceito etc. Apenas por esta via se torna possível a compreensão, tendencialmente alargável ao infinito, do objeto e seu domínio por parte do homem. Não surpreende que dar nomes aos objetos, enunciar-lhes o conceito, o nome, tenha sido entendido por muito tempo como um poder mágico; já no Antigo Testamento o domínio do homem sobre os animais se exprime no fato de Adão lhes dar nomes, com o que é, ao mesmo tempo, indicado com clareza como a linguagem se encontra fora da natureza (102/88-9).

Dar nomes, tornar um objeto dizível, é uma operação que, em si própria, constitui o objeto enquanto objeto sobre o qual a consciência pensa, como um objeto da subjetividade, distinto do ser-precisamente-assim existente. A subjetividade, ao se apoderar do real sob a forma de conteúdo gnosiológico, funda este objeto enquanto objeto do pensamento; e, concomitantemente, por ser um objeto do pensamento, um objeto distinto do objeto em-si. No-

vamente, não há em Lukács qualquer traço da identidade sujeito/objeto; teleologia e causalidade, ainda que articuladas no trabalho, serão sempre ontologicamente distintas. O complexo da fala requer e potencializa tanto esta distinção ontológica entre teleologia e causalidade como a distância, no plano gnosiológico, entre sujeito e objeto.

Fixemos este aspecto: a fala comparece na reprodução social como um complexo mediador indispensável a sua continuidade. É decorrente da distinção ontológica entre teleologia e causalidade e, ao mesmo tempo, uma mediação que potencializa o caráter não mais mudo do gênero humano. Isto esclarece, também, por que a fala está ausente do mundo natural: o mutismo nele imperante torna desnecessário um *médium* com tais características.

Há pouco fizemos referência ao fato de o signo, por ser objetivado, poder atuar na reprodução social em circunstâncias e com consequências bastante diversas das necessidades que fundaram sua gênese. Ao mesmo tempo, a fala, por ser órgão fundamental no processo de captura do real pela subjetividade, é portadora de "uma intenção objetiva do sujeito acerca da legalidade, acerca da objetividade, do objeto por ele designado"[94].

Estes dois fatos, segundo Lukács, conferem à fala seus traços ontológicos fundamentais. Por um lado, na tentativa de fixar objetos cujas determinações são infinitas, as palavras, locuções etc. adquirem certa ambiguidade, ou seja, uma pluralidade de sentidos, de significados. Por outro lado, toda palavra exprime "sempre a generalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular".

Tal ambivalência no sentido das palavras cria, segundo Lukács, o espaço para o desdobramento das duas tendências contrapostas que operam em seu desenvolvimento. A primeira corresponde ao impulso crescente para fixar, em formas linguísticas, o individual-único. A segunda tendência, que tem sua base de ser nas necessidades que surgem do desenvolvimento da ciência e do

94 Lessa, 1995:46-49. Lukács, 1986:166-175. Lukács, 1981:188-98. A citação está nas p. 170, 192/LXII, respectivamente.

direito, procura eliminar, por meio de definições, a ambivalência no sentido das palavras, a fim de fixar as determinações mais gerais, universais.

Isto posto, o autor assinala algumas das características que particularizam o complexo da fala no contexto das formações sociais. Acima de tudo, que "a fala corresponde a uma necessidade social que nasce, ontologicamente, a partir da relação dos homens com a natureza e entre si, e que exatamente", na dupla tarefa de captar e fixar, em formas linguísticas, o singular e o universal, o complexo da fala "deve e pode se realizar na prática". Ou seja, tanto a fala como as contraditórias tendências que operam em seu interior derivam do processo de sociabilização e, por isso, "em sua contraditoriedade", compõem a "base da especificidade, da fecundidade inexaurível da fala".

Como a função social da fala é "transformar, em portadora da relação viva entre os homens, a consciência dinâmica e progressiva do processo de reprodução social como um todo", ela acolhe "em si todas as manifestações da vida humana" e lhes confere "uma figura capaz de comunicá-las"[95]. A fala está presente como mediação fundamental tanto na relação do homem com a natureza como em todas as relações dos homens entre si, e até na dos indivíduos consigo mesmos. É, nesse sentido, um complexo social universal, pois não há setor da práxis humana que possa se realizar sem a sua mediação.

> Para entender corretamente no plano ontológico a gênese destas inter-relações muito intricadas e complicadas, tanto durante a gênese em si como em seu desenvolvimento posterior, devemos ter presente, acima de tudo, que [...] o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação a seus elementos. Estes podem ser compreendidos somente a partir de seu respectivo co-agir no interior daquele complexo de ser, sendo esforço inútil querer idealmente reconstruir o complexo partindo de seus elementos (57).

95 Todas as citações e referências sobre a fala estão em Lukács, 1986: 170-175. Lukács, 1981:192-98.

Em outras palavras, o momento predominante na gênese e no desenvolvimento da fala são as necessidades que brotam da reprodução socioglobal. Tanto nos momentos mais primitivos da sociabilidade como em seus estágios mais evoluídos, são as necessidades concretas, cotidianas, postas pela reprodução social, que dão origem e direcionam o desenvolvimento da fala enquanto complexo social.

O predomínio da generalidade humana sobre a fala se expressa, segundo Lukács, também sob um outro aspecto. Com o desenvolvimento da sociabilidade, as cada vez mais ricas e complexas mediações sociais requerem uma estrutura linguística cada vez mais flexível e articulada, crescentemente capaz de exprimir a cada vez mais intensa complexidade do mundo dos homens. Isso faz com que a legalidade imanente à fala evolua no sentido de se tornar cada vez mais articulada, cada vez mais complexa. Acresce a heterogeneidade deste complexo diante da totalidade social como também o seu desenvolvimento é cada vez mais determinado por sua legalidade específica (Lukács, 1986:177-8; Lukács, 1981:201) — sem que, obviamente, essa crescente autonomia relativa implique a supressão da totalidade social enquanto momento predominante em seu desenvolvimento.

Estamos aqui diante de uma expressão particular de um fato mais geral com o qual já nos deparamos anteriormente. Para atender às demandas postas pelo devir-humano dos homens, vimos como a reprodução social origina complexos mediadores específicos. O desenvolvimento de tais complexos insere mediações cada vez mais intensas e numerosas entre eles e o trabalho enquanto tal. Para atender às demandas que estão em suas origens, tais complexos mediadores devem, necessariamente, ser distintos do trabalho e exibir uma dinâmica evolutiva peculiar que os particulariza no contexto da formação social. Vimos ainda como, por exemplo, os valores apenas podem cumprir a função social que lhes é própria na medida em que se desenvolvem enquanto complexos valorativos em tudo distintos do trabalho, mas sempre articulados a ele. Nas palavras de Lukács,

> o funcionamento [...] do complexo total atribui ao complexo parcial mediador funções parciais específicas, este assume uma certa autonomia — que surge por necessidade objetiva —, um certo modo autônomo e específico de agir e reagir, do qual, exatamente por essa sua especificidade, a totalidade não pode prescindir em sua reprodução.

E, no mesmo sentido,

> É por isso que eles [os complexos parciais] podem cumprir suas funções no interior do processo global, tanto melhor quanto mais enérgica e autonomamente elaboram sua específica particularidade. (Lukács, 1986:199-200; Lukács, 1981:223-224)

Todavia, o autor sublinha fortemente o fato de que "impulso, conteúdo e forma" dessa "específica particularidade" brotam do desenvolvimento social global. No caso da fala, assinala que é o desenvolvimento humano-genérico que produz "as alegrias e as dores, as ações e as catástrofes dos homens", que "cria o espaço real no qual a legalidade interna da fala pode operar, tanto em sentido positivo como negativo". De forma que, se é verdade que o desenvolvimento da fala procede por leis próprias, não menos verdadeiro é que o momento predominante dessa evolução é dado pelo devir-humano dos homens. (Lukács, 1986:178-9;Lukács, 1981:201)

Lukács afirma que o predomínio da generalidade humana nesse processo é ainda mais evidente pelo fato de o desenvolvimento da fala ser dominantemente espontâneo, ou seja,

> realiza-se sem que a divisão social do trabalho, por si própria, ponha em evidência um certo grupo de pessoas cuja existência social repouse sobre o funcionamento e a reprodução desta esfera, isto é, cujo lugar na divisão social do trabalho sofra alguma institucionalização. (Lukács, 1986:181-2; Lukács, 1981:204)

Sua reprodução se dá cotidianamente enquanto "cópia e ex-

pressão daquilo que o gênero, em sua auto realização, alcançou, de fato, a cada vez". (Lukács, 1986:177; Lukács, 1981:199) Devemos salientar, todavia, que para ele o caráter espontâneo da fala não se opõe à participação ativa dos indivíduos em seu desenvolvimento, porque

> toda espontaneidade social é a síntese de posições teleológicas singulares, e o fato de que o motor e o *médium* da síntese tenha um caráter espontâneo não impede que as posições teleológicas fundamentais almejadas sejam mais ou menos conscientes.

Nesse sentido, Lukács lembra que todas as modificações, que toda evolução ou alteração de uma língua, mesmo seu surgimento ou seu desaparecimento, só podem vir a ser através de atos de indivíduos concretos. Todavia, apenas são incorporadas ao complexo da fala as iniciativas que correspondem às necessidades postas pelo desenvolvimento concreto do gênero. O fato de que a enorme maioria desses atos sejam de autores desconhecidos apenas ressalta o papel predominante do desenvolvimento do gênero nessa processualidade. Em alguns momentos, todavia, o papel dos indivíduos pode ser determinante na evolução de uma dada língua e, quando isto ocorre, normalmente sua autoria não se perde ao longo do processo. Caso exemplar é o de Lutero, que, com a tradução da Bíblia, deu um poderoso impulso ao desenvolvimento da língua alemã. Lukács conclui assinalando que

> esse caráter espontâneo da fala, esse seu ser síntese de atos pessoais, se revela com a máxima evidência quando consideramos a pluralidade das línguas, que corresponde exatamente à consciência genérica realmente possuída pela humanidade em um dado momento. (Lukács, 1986:177-8; Lukács, 1981:200)

Em suma, para ele, é o desenvolvimento da sociabilidade que, ao mesmo tempo, requer e possibilita que a fala se constitua enquanto um complexo particular relativamente autônomo. Por um lado, sem o desenvolvimento da fala, é impossível a elevação

à consciência, bem como a comunicação das novidades que incessantemente surgem no fluxo da práxis social. Por outro lado, são as novas necessidades postas pela reprodução que direcionam o desenvolvimento da fala.

Esta articulação entre totalidade social e a explicitação categorial da fala, pela qual é o desenvolvimento do gênero humano o momento predominante na evolução das estruturas linguísticas, é a nós importante porque permite, de um novo ângulo, esclarecer um aspecto decisivo da ontologia lukacsiana. Estamos nos referindo à relação entre as categorias do trabalho, da reprodução e a totalidade do ser social.

Trabalho, sociabilidade enquanto totalidade do socialmente existente e reprodução social são categorias que apenas existem em determinação reflexiva. Todavia, este complexo por elas composto exibe um padrão de desenvolvimento, uma processualidade evolutiva muito peculiar: ao contrário da natureza, efetiva um desenvolvimento pelo qual as categorias e relações postas são crescentemente predominantes, de tal modo que o mundo dos homens é cada vez mais social — em poucas palavras, as categorias naturais, que nunca foram determinantes, possuem sobre a história dos homens uma influência decrescente ao longo do tempo.

Este processo de constituição de formas sociais cada vez mais puras, cada vez menos determinadas pelas categorias e processualidades naturais, tem como nódulo essencial aquele complexo processo de acumulação por meio do qual, ao construir o mundo material, o ser humano se constrói também enquanto gênero (processo de sociabilização) e enquanto individualidades (processo de individuação). O impulso à sociabilidade cada vez mais genérica, mediada, é a essência do trabalho. É nele que encontramos a pulsão ontológica, que tem na articulação teleologia/causalidade o seu núcleo, para o ser genérico.

Todavia, a forma historicamente concreta pela qual, a cada momento, se afirma o ato fundante do trabalho para com o ser social é determinada pelo patamar de desenvolvimento sociogenérico efetivamente alcançado. Ou seja, o grau de desenvolvimen-

to do gênero humano possui uma efetiva ação de retorno sobre o trabalho. Não a ponto de abolir o caráter fundante deste, mas certamente a ponto de fazer com que tal caráter se apresente de forma diversa ao longo da história.

Assim, a forma da relação entre a categoria fundante do ser social, o trabalho, e a totalidade do mundo dos homens é, a cada momento, determinada por um conjunto de mediações que cumpre duas funções específicas:

1) particulariza o momento, dotando-o de sua concretude, de tal modo que ele se apresenta sempre como *único* (obviamente, sem desconsiderar os elementos de continuidade com o passado e o futuro);

2) serve de *médium* concreto da articulação entre a totalidade social e o trabalho, articulando-os em um complexo de relações e categorias que compõe o processo do devir-humano do homem. Já vimos que a este conjunto de mediações e categorias Lukács denominou reprodução social.

Isto posto, podemos responder às duas questões formuladas no início de nosso estudo das considerações de Lukács acerca da fala, quais sejam, de como o trabalho, por ser fundante, não é anterior ao ser social por ele fundado e, em segundo lugar, sobre a relação da fala com a totalidade social.

Se é o desenvolvimento socioglobal que determina os horizontes de possibilidades, bem como as necessidades que impulsionam o desenvolvimento da fala, não menos verdadeiro é que tais possibilidades e necessidades são mediações portadoras do impulso fundante dado pelo trabalho ao ser social. Pelo fato de ser categoria fundante no contexto da ontologia lukacsiana, não significa que o trabalho seja anterior à fala e à sociabilidade, nem que a fala e a sociabilidade possam ser derivadas diretamente do trabalho.

Esta situação ontológica é particularidade de um fato mais geral: em "toda inter-relação", há sempre um *momento predominante* (57-8/48). Lukács argumenta que o momento predominante é uma inovação de Marx em relação à dialética hegeliana. Enquan-

to em Hegel as determinações reflexivas eram impulsionadas pela pura contraditoriedade, para Lukács a mera contraditoriedade não poderia conduzir senão a um equilíbrio estático entre os polos contraditórios. (Lukács, 1986a:607 ss.; Lukács, 1976:314 ss.; Lukács, 1979:70 ss.)

> [...] se queremos dar uma expressão conceitual à dinâmica viva do ser, a seu desenvolvimento, devemos elucidar qual seria, na interação da qual se trata, o momento predominante. É este com efeito — não simplesmente sua ação, mas também as resistências contra a qual se choca, que ele próprio desencadeia etc. — que confere uma direção, uma linha de desenvolvimento, à interação que, não obstante todo seu movimento parcial, seria de outro modo estática. (Lukács, 1986:204; Lukács, 1981:229)

No salto da esfera inorgânica para a vida, por exemplo, o momento predominante é exercido pela reprodução biológica. Ela já opera nas primeiras formas de vida; caso contrário, tais formas nem sequer poderiam ser biológicas. Analogamente, no salto da vida meramente biológica para a vida social, a direção do movimento é dada pelas categorias sociais. E este vir a ser é, ao mesmo tempo, resultado do processo evolutivo e conteúdo concreto do salto qualitativo. Se o salto é a imediata superação do patamar ontológico anterior, mais uma vez nos deparamos com o fato de que a explicitação categorial da nova esfera é um processo gradativo, desigual e contraditório.

No interior do ser social, este momento predominante é o trabalho. Como vimos, é nele que se sintetiza objetividade e subjetividade em causalidade posta. Sendo assim, a relação entre o trabalho e os complexos sociais se caracteriza pelo fato de que o trabalho "é pressuposto" para que surjam os complexos sociais, sem que esta relação "possa ser invertida" (57-8/48).

Se consideramos o complexo da fala, o trabalho é o "pressuposto" para que ela venha a ser, já que a

> fala e o pensamento conceitual não podem ser compreendidos a nível ontológico e nem em si mesmos se não

> se pressupõe a existência de exigências postas pelo trabalho, nem muito menos como condição que faz surgir o processo de trabalho (58/48).

Mais à frente, no mesmo capítulo, Lukács reafirma esta tese:

> [...] devemos considerar melhor um fenômeno que é consequência direta do trabalho, qual seja, o surgir da relação sujeito-objeto e a distância do objeto ao sujeito que nele necessária e realmente vem a ser. Esta distância cria imediatamente uma das bases indispensáveis, dotada de vida própria, do ser social dos homens: a fala (101/88).

Todavia, reconhecer o trabalho como categoria fundante da fala não significa que seja possível "Deduzir geneticamente a fala e o pensamento conceitual do trabalho", pois pertence à própria essência do trabalho a incessante necessidade de reelaborar a todo instante, na subjetividade ("em termos de fala e pensamento conceitual") as condições dadas, como momento indispensável para a transformação do real em causalidade posta (57-8/48).

Portanto, a fala não é uma "condição que faz surgir o processo de trabalho". Ela é fundada pelas necessidades inerentes ao trabalho — ainda, que, sem a fala, o trabalho não possa existir. Fala e trabalho surgem "simultaneamente", enquanto partícipes de um mesmo complexo que vem a ser pelo salto ontológico para fora da natureza. Todavia, nesta gênese simultânea, nesta inter-relação, enquanto co-partícipes de um mesmo complexo, a relação que se estabelece entre estas duas categorias é tal que o trabalho se consubstancia na categoria fundante e no momento predominante (através da mediação da totalidade) da fala e de seu desenvolvimento.

Esta complexa relação, por sua vez, faz com que

> [...] uma vez vindos à vida pelas necessidades do trabalho, o desenvolvimento da fala e do pensamento conceitual se apresenta como ininterrupta, ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não apenas não suprime esta inter-relação, mas ao contrário, a reforça e intensifica.

> Daqui se segue necessariamente que, no interior de tal complexo, o trabalho influi continuamente sobre a fala e o pensamento conceitual, e vice-versa (58/48).

Longe de haver esgotado as considerações de Lukács acerca deste complexo de questões, ou sequer delineado suas consequências ontológicas mais profundas (tarefa que ultrapassaria os limites desta investigação), julgamos ter fornecido elementos suficientes para esclarecer como, para ele, o trabalho, por ser a categoria fundante do ser social, tem sua gênese enquanto momento de um complexo de complexos (a sociabilidade) do qual a fala também é um componente indispensável. Categoria fundante não significa categoria anterior ou primeira, mas sim categoria na qual encontramos, na forma mais primitiva, a essência do novo ser, a síntese entre teleologia e causalidade que funda a causalidade posta.

Dada a importância de Vitória Franco para a divulgação da obra lukacsiana, cabe um pequeno parêntese para assinalar que nos parece inadequada a contraposição, tal como o faz em um artigo muito conhecido, intitulado "Il lavoro como 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács" (1977), entre a anterioridade cronológica e a anterioridade lógica. Segundo ela, "Através de uma progressiva abstração das categorias sociais, das mais complexas às mais simples, Lukács chega a localizar no trabalho a *categoria fundante* do ser social, considerando todas as outras dele distintas — a sociabilidade, a linguagem etc. — logicamente, não cronologicamente, posteriores ao salto".

Por tudo o que argumentamos, não há no autor citado nenhuma anterioridade, nem lógica nem cronológica, do trabalho em relação à fala e à sociabilidade (certamente, em relação a outras categorias sociais, por exemplo o direito, a ética etc., o trabalho exibe uma anterioridade cronológica historicamente verificável, mas não é disso que se trata). A prioridade ontológica do trabalho sobre todas as categorias sociais, sem exceção, nada tem a ver, para Lukács, com qualquer necessária anterioridade, quer lógica, quer cronológica. Pelo contrário, a prioridade ontológica

do trabalho se relaciona ao fato de, no complexo surgido pelo salto para além da animalidade, o trabalho cumprir a função de momento essencial ao novo ser, já que é nele que ocorre a síntese de teleologia e causalidade que funda o mundo dos homens. Nem do trabalho podem ser deduzidas logicamente as outras categorias sociais (não é outro o significado da anterioridade lógica), nem pode o ser social ser reduzido ao trabalho (o que é o significado da anterioridade cronológica). Não há, pois, em Lukács, qualquer contraposição entre o desenvolvimento histórico concreto (a cronologia) e uma ontologia fundada em abstrações lógico-formais. Pelo contrário, a indevida fusão entre dedução lógica e determinações ontológicas é um dos aspectos centrais da sua crítica a Hegel e, também, a Engels.

Sem diminuir o mérito de Vitória Franco na defesa da importância da ontologia de Lukács para o debate contemporâneo, nem desconhecer o fato de que o artigo a que nos referimos foi escrito apenas um ano após a publicação do primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social*, e quatro anos *antes* da publicação do segundo volume —, enfim, mesmo levando em consideração que o artigo foi escrito em um momento em que o estudo do *opus postumum* lukacsiano mal começara, é um equívoco considerar do modo como o fez a problemática da prioridade ontológica em Lukács. Pois termina por compreendê-la como uma logicização do real, como uma homogeneização lógico-abstrata do ser-precisamente-assim existente, que desconsidera momentos de heterogeneidade fundamentais no plano do ser — justamente o oposto a que se propunha nosso autor.

É este equívoco que possibilita a V. Franco enxergar uma continuidade entre Engels e Lukács que não existe. Afirma ela neste mesmo artigo que "A influência do Engels da *Dialética da natureza* neste capítulo da ontologia [ela cita o capítulo "O trabalho"] é em muitos aspectos decisiva, ainda que em Lukács o horizonte de investigação se alargue e as implicações que são extraídas vão em outras direções". O que opõe o esforço lukácsiano à *Dialética da natureza* de Engels não é uma diferença de horizonte ou refe-

rente às conclusões. O que os diferencia está na recusa frontal de Lukács em refazer o percurso engelsiano, que ele considera, para sermos breve, um mal hegelianismo. Ao contrário de buscar um fundamento lógico comum entre o ser social e a natureza, através da homogeneização lógica das heterogeneidades ontológicas, o que Lukács se propõe a demonstrar é como a unitariedade última do ser não é rompida pelos saltos ontológicos que fundam a vida e o ser social. Não se trata de descobrir o que há de comum entre a natureza e o mundo dos homens, mas sim de evidenciar a peculiaridade de ser do mundo dos homens, peculiaridade que apenas pode surgir e se desenvolver através de uma ineliminável articulação, pelo trabalho, com a natureza. Em definitivo, Lukács, se preocupa em demonstrar o fundamento ontológico da heterogeneidade do mundo dos homens diante das esferas de ser inferiores. Nada, portanto, a ver com o texto de Engels.

Em suma, a relação entre a sociabilidade, a fala e o trabalho em Lukács é de tal ordem que nenhuma das duas categorias existe sem a outra; contudo, é no trabalho que encontramos as conexões e as relações ontológicas que impulsionam o ser social em direção a formações crescentemente complexas e, desse modo, que impulsionam o desenvolvimento da fala enquanto complexo social parcial. Que o desenvolvimento da fala (e do pensamento conceitual, como argumenta Lukács com frequência) exerça uma ação de retorno sobre o trabalho é, depois de tudo o que afirmamos, uma obviedade, e não é necessário retornar a este aspecto agora.

Isto posto, podemos nos voltar à contraposição entre Habermas e Lukács.

2. Habermas e a teoria do agir comunicativo

A teoria do agir comunicativo é a mais articulada tentativa, nas últimas décadas, de substituir, pela esfera da intersubjetividade, a centralidade do trabalho característica da tradição marxiana. Ela propiciou a polarização entre a postura marxiana, que concebe o trabalho enquanto categoria fundante, e a postura mais "moder-

na", para a qual a sociabilidade é articulada pela fala, pelo "mundo da vida".

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1990), em evidente contraste com Lukács, Habermas argumenta que o trabalho não é a categoria fundante do ser social, pois já se apresenta nos primatas superiores e nos hominídeos. O que distinguiria o humano da natureza seria a articulação do trabalho com a fala; esta articulação, sim, seria uma exclusividade social, já que, para Habermas, é ela o fundamento do agir comunicativo (116-121).

A constituição da linguagem e de suas estruturas lógicas mais profundas é elevada, desse modo, *a componente fundamental do mundo dos homens*.

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

Se as "estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente" formam o "tecido do agir comunicativo", o trabalho *stricto sensu* não pode mais dar conta da diversidade das ações humanas. Segundo Habermas, ao lado da relação homem/natureza, é necessário que reconheçamos existir, também, outra forma de agir, que tem por *locus* as interações intersubjetivas. Para além do agir instrumental, e do saber específico a ele associado, encontra-se o agir estratégico. Nas palavras de Habermas:

> o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em relação às mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas, ao fazê-lo, seguem *uma lógica própria* (28).

A busca desta "lógica própria" das "estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente" orientou as pesquisas de Habermas nos anos imediatamente posteriores à publicação de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, terminando por conduzi-lo à teoria do agir comunicativo. Nesta última, há uma importante inflexão: a articulação entre trabalho e fala ganha uma versão muito mais sofisticada e desenvolvida, convertendo-se em "mundo da vida". Será agora este conceito, o "mundo da vida", e não mais a relação fala-trabalho, o momento fundante da sociabilidade. Detenhamo-nos sobre o nódulo central da argumentação habermasiana.

Em *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), o interesse e o objetivo de Habermas é fundamentar as "ciências sociais em uma teoria da linguagem" (9). Neste empreendimento, seu horizonte mais geral se relaciona à conhecida postulação, típica da tradição frankfurtiana, da necessidade de reviver a tradição racional-iluminista colocada em questão pela crise do mundo contemporâneo (12). Todavia, a *démarche* habermasiana se inicia com o estabelecimento de uma relação entre racionalidade e saber que apenas com muito esforço se poderia considerar uma continuação da trajetória crítica[96]. Afirma ele que "Sempre que fazemos uso da expressão 'racional' supomos uma estreita relação entre racionalidade e saber." (24).

Nesta relação, o saber tem uma "estrutura proposicional", isto é, pode ter a forma de enunciados. A racionalidade teria a ver menos com o conteúdo, e mais "com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento". A determinação decisiva dessa forma é sua confiabilidade:

> A estreita relação que existe entre saber e racionalidade permite suspeitar que a racionalidade de uma emissão ou de uma manifestação dependa da confiabilidade do saber que encarnam (24).

96 Há indicações muito interessantes a respeito em MacCarney, *Social Theory and the Crisis of Marxism* (1990), em especial nas Partes I e III.

Para demonstrar esta hipótese, Habermas expõe o que considera ser "dois casos paradigmáticos":

1) *A* manifesta, com intenção comunicativa, uma determinada opinião e, ao fazê-lo, "apresenta uma pretensão de verdade em relação com o enunciado *P* afirmado [...]" (24-5).

2) *B* faz "uma intervenção teleológica no mundo com a qual [...] trata de lograr um determinado fim" e, ao fazê-lo, considera que a ação planejada tem alguma perspectiva de êxito, dando com isso a entender que poderia justificar a escolha de fins que fez em circunstâncias dadas.

Fundamental, para Habermas, é que

> Ambas as manifestações são [...] suscetíveis de crítica. A crítica se refere em ambos os casos a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente hão de vincular a suas manifestações para que estas possam ser efetivamente o que querem ser, uma afirmação ou uma ação teleológica (25).

Tendo em vista que "a verdade se refere à existência de estados de coisa no mundo" e "a *eficácia* se refere a intervenções no mundo com a ajuda das quais se pode produzir os estados de coisa desejados",

> A racionalidade de suas [de A e B] emissões ou manifestações se mede pelas relações internas que entre si guardam o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que em caso necessário podem se alegar em favor da validade dessas emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação (25-6).

Com isto, explicitamente, Habermas reduz "a racionalidade de uma emissão ou manifestação a sua suscetibilidade de crítica ou de fundamentação". Com o que

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

Reduzida a racionalidade a uma estrita dimensão gnosiológica, lógico-subjetiva, retirado da racionalidade todo e qualquer fundamento ontológico, Habermas argumenta que o conceito de *racionalidade comunicativa* remete, em última instância, à

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

A partir deste momento, o texto habermasiano assume como decisiva a delimitação dessa experiência "central", dada pela construção do consenso através da "fala argumentativa". Tal experiência central, ao final do percurso habermasiano, se converterá no "mundo da vida", o fundamento último da intersubjetividade.

Habermas inicia a investigação dessa experiência central pela crítica da insuficiência da "postura realista" (que se esquece da pergunta fundamental acerca das condições de possibilidade do conhecimento) e pela afirmação da superioridade da "postura fenomenológica" (24), que se apoia no pressuposto de que o mundo "apenas adquire objetividade pelo fato de *ser reconhecido e considerado* como um e o mesmo mundo *por* uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação" (30).

Nesse sentido, é a "prática comunicativa" que confere sustentação ao "conceito abstrato de mundo" ("mundo de vida"), o qual torna possível a *objetividade* de um mundo (30). Por sua vez, o "mundo da vida" "é delimitado pela totalidade das interpretações que são pressupostas pelos participantes como um saber de fundo" (31).

Isso significa, segundo Habermas, que a racionalidade deve ser considerada de modo amplo o suficiente para incluir "a totalidade das interpretações". Ou seja, "para configurar uma prática

comunicativa que, sobre o pano de fundo de um mundo da vida, tende à consecução, manutenção e renovação de um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica" (36), o conceito de racionalidade deve, além das funções cognitiva e cognitivo-instrumental, abarcar também "as ações reguladas por normas, as auto representações expressivas e as manifestações ou emissões valorativas [, as quais] vêm a completar os atos de fala constatativos" (36).

Ora, a racionalidade da qual esta "prática comunicativa" é, por definição, portadora requer que a prática tenha por fundamento *razões*. E estas, para ser racionais, devem, também por definição, ser passíveis de crítica. Portanto, a racionalidade dos agentes envolvidos nestas práticas pode ser mensurada por sua capacidade de fundamentar racionalmente suas ações como apropriadas tendo em vista as circunstâncias em que elas ocorreram. Em suma, a racionalidade — que necessariamente é passível de crítica — da prática comunicativa "remete" à prática da argumentação[97].

Nesse sentido, segundo Habermas,

> o conceito de racionalidade comunicativa [...] tem de ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação. [...] Por isso, penso que o conceito de racionalidade comunicativa, que faz referência a uma conexão sistemática, até hoje, no entanto, não esclarecida, de pretensões universais de validade, tem de ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação (36).

Vamos, pois, a ela:

> Denomino *argumentação* ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornaram duvidosas e tratam de desempenhá-las ou de

97 "A racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana remete, pois, à prática da argumentação, como instância de apelação que permite prosseguir a ação comunicativa com outros meios quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido pelas rotinas cotidianas e que, sem embargo, tão pouco pode ser decidido pelo emprego direto, ou pelo uso estratégico, do poder [...]" (36).

> recusá-las por meio de argumentos. Uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou da emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede em um contexto dado pela pertinência das razões (37).

Ou seja, uma vez estabelecido um desacordo entre os participantes da ação comunicativa, estabelece-se uma tematização acerca das razões que estão colocadas sob suspeita, e a "pertinência das razões" é a força decisiva nessa tematização. Com base na argumentação, sempre segundo Habermas, seria possível tanto o julgamento da "racionalidade de um sujeito" (37) como a correção crítica de uma emissão racional (*aprendizagem*). A *forma* da argumentação seria o "discurso teórico", entendido como "a forma de argumentação em que se convertem em temas as pretensões de verdade que se tornaram problemáticas" (38).

Definir assim a argumentação permite a Habermas desenvolver o conceito de racionalidade anteriormente exposto. Além de necessariamente ser passível de crítica, a racionalidade, com apoio na objetividade fundada intersubjetivamente, induz os sujeitos à "prática da argumentação", ou seja,

> [...] a racionalidade pode ser entendida como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação. Manifesta-se sob formas de comportamento para as quais existem em cada caso boas razões (42-3).

Nesse sentido,

> As argumentações tornam possível um comportamento que pode se considerar racional em um sentido especial, a saber: o aprendizado dos erros uma vez identificados. Enquanto a suscetibilidade de crítica e a de fundamentação das manifestações se limitam a remeter à possibilidade da argumentação, os processos de aprendizagem pelos quais adquirimos conhecimentos teóricos e visão moral, ampliamos e renovamos nossa linguagem valorativa e superamos autoenganos e dificuldades de compreensão precisam de argumentação (43).

Portanto, a argumentação, para Habermas, desempenha um papel essencial. Ela permitiria o aprendizado dos erros já identificados. Se a definição de racional, enquanto passível de crítica, é o fundamento último da possibilidade da argumentação, o efetivo exercício desta funda o aprendizado. É este aprendizado, alicerçado na argumentação, o fundamento dos novos e cada vez maiores "conhecimentos teóricos" e da cada vez mais rica e articulada "visão moral".

Se, para ele, a argumentação é o mecanismo do aprendizado e o fundamento da moral, ainda resta demonstrar as condições transcendentais de possibilidade da argumentação. Lembremos que, pela definição acima, a argumentação permite o aprendizado dos erros já identificados. Todavia, o que permite a identificação dos erros? A pergunta pelo fundamento último da intersubjetividade se coloca, novamente, como decisiva. O terreno escolhido por Habermas como favorável à resolução desta questão é delimitado por sua tese segundo a qual uma teoria da argumentação deve "detalhar um sistema de pretensões de validade", e

> [...] para tal sistema [...] basta um procedimento afiançável para a comprovação das correspondentes hipóteses reconstrutivas (63).

Habermas encontra este "procedimento afiançável" na situação em que, quando *A* afirma *P*, a pretensão de validade implícita nesta afirmação significa que estariam cumpridas as condições de validade implícitas na afirmação. Por sua vez, o ouvinte *B* aceita, rejeita ou se abstém diante da pretensão de validade (63), e a postura de *B* é expressão da "intelecção de um nexo de validade" (64) que se apoia no "mundo da vida". As condições transcendentais de validade da argumentação seriam dadas pela pretensão de validade implícita em toda afirmação e em toda reação a esta afirmação.

Contudo, de onde os argumentos retiram sua validade? Por que um argumento é aceito como mais válido que outro? O que funda essa pretensão de validade? Em outras palavras, mesmo

sendo a argumentação o nexo que funda o saber teórico e a moral, ela não permite a resolução da questão que motivou Habermas a investigá-la, qual seja, a descoberta do fundamento último da intersubjetividade. Por isso, ao final da análise da argumentação, Habermas promove uma nova alteração em seu eixo de investigação. A pergunta pelo fundamento último da intersubjetividade, que o havia conduzido ao estudo da argumentação, se transforma no questionamento acerca de

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

Ao deslocar-se da esfera da argumentação para o questionamento do que confere "força" a um argumento, Habermas distingue as formas de ação social em ações estratégicas e ações comunicativas. Enquanto as primeiras são portadoras da velada intencionalidade de utilizar o efeito da fala sobre o ouvinte, a ação comunicativa, que seria o "modo original" (368) da fala, se efetivaria

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

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

> à experiência central da capacidade de unir sem coações, e de gerar consenso, o qual tem uma fala argumentativa

> em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e mercê de uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desdobram suas vidas (27) .

Habermas assinala que os conceitos de "estratégico" e "comunicativo" não são excludentes, mas, ao contrário, podem ser aspectos de uma mesma ação. Apenas a concretude das ações pode determinar se os participantes adotam uma "atitude orientada para o êxito", exercem "uma influência sobre os outros" (368) ou, então, buscam uma ação orientada para o "entendimento" (367).

Habermas argumenta que "O termo 'entendimento' tem o significado mínimo de que (ao menos) dois sujeitos linguística e interativamente competentes entendem identicamente uma expressão linguística. [...] Neste sentido, [...] se produz, entre (pelo menos) dois sujeitos capazes de linguagem e ação um *acordo*" (393), o qual "gera uma comunidade intersubjetiva que cobre três planos distintos: o de um acordo normativo, o de um saber proposicional compartilhado e o de uma mútua confiança. [...] O acordo alcançado se mede justamente por estas três pretensões de validade suscetíveis de crítica, já que os atores, ao se entenderem entre eles sobre algo e se darem assim a entender a si mesmos, não podem senão inserir seus atos de fala precisamente nestas três relações com o mundo e reclamar para elas validade sob cada um destes aspectos" (394).

Este acordo não pode ser, por definição, mero acaso. Ele "se baseia em *convicções* comuns. [...] Tanto o ego, que vincula a sua manifestação uma pretensão de validade, como o álter, que a reconhece ou rechaça, baseiam suas decisões em razões potenciais" (369).

Em suma, "Um acordo alcançado comunicativamente tem de ter uma base racional; quer dizer, não pode ser imposto por nenhuma das partes [...], o que a olhos vistos foi produzido por um influxo externo ou mediante o uso da violência não pode *constar*

subjetivamente como acordo" (368-9).

Portanto, "só podemos explicar o entendimento se formos capazes de precisar o que significa empregar ações com intenção comunicativa. Os conceitos de falar e se entender interpenetram-se um ao outro" (369).

Por intermédio desse movimento, a busca de Habermas pelo fundamento da intersubjetividade volta-se para o "entendimento" que se manifesta nas "ações com intenção comunicativa":

> A ação comunicativa se distingue das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem sem reservas fins ilocucionários[98] com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base a uma coordenação concertada dos planos de ação individuais (379).

Podemos agora perceber a importância que adquire em Habermas a distinção entre as ações "estratégicas" e as "comunicativas". Tal distinção permite deslocar a investigação acerca do "entendimento" em geral para uma esfera específica: a do saber pré-temático característico das ações comunicativas. Propõe-se, então, a "explicar que condições deve um acordo comunicativamente alcançado satisfazer para cumprir tais funções de coordenação" (379). Em síntese, postula-se o reconhecimento de um "êxito ilocucionário" do falante, pelo qual se estabelece um "acordo" tanto acerca do conteúdo da emissão, das "garantias imanentes do ato da fala" como "das obrigações relevantes para a interação posterior" (379-80). Todavia, como reconhece Habermas, a questão que permanece em aberto é o que fundamentaria "as garantias imanentes da fala"; "a questão é: de onde os atos de fala obtêm esta força de coordenar a ação [...]?" (380) A chave do entendimento, portanto, se encontra na fala.

98 *Atos locucionários*: "expressa estados de coisa; diz algo" (370), relaciona-se com as ações teleológicas, é o momento em que a fala se refere a uma coisa. *Atos ilocucionários*: "realiza uma ação dizendo algo" " (afirmação, promessa, mandato, confissão etc.)", "fazer dizendo algo" (370-1). O ato ilocucionário é "autossuficiente", basta a si próprio, "é constituído pelo significado do dito" (371).

Com esse movimento, a questão central acerca do fundamento da intersubjetividade é novamente deslocada. Do estudo da argumentação enquanto fundamento da prática comunicativa, fomos conduzidos por Habermas aos processos de entendimento enquanto campo resolutivo da questão para, em seguida, nos encontrar na esfera da ação comunicativa cujo saber pré-temático nos remete à fala. De onde a "fala obtém" "força" para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade é, agora, a nova forma que assume a questão original acerca do fundamento da intersubjetividade.

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

> A aceitabilidade não se define em sentido objetivista, desde a perspectiva de um observador, mas sim a partir da atitude realizativa de um participante na comunicação" (382)[99].

Como vimos ao tratar do entendimento, esta "atitude realizativa" se desdobra em três níveis (o acordo normativo, o proposicional e o de mútua confiança) inerentes ao entendimento. Segundo Habermas, estas "três relações com o mundo" permitem esclarecer, o "*saber implícito*" que atua como pano de fundo nos "processos cooperativos de interpretação".

> A ação comunicativa se desenvolve dentro de um mundo da vida que permanece por trás dos participantes na

99 E, no mesmo sentido, "Estas condições [de aceitabilidade] são antes condicionantes do *reconhecimento intersubjetivo* de uma pretensão linguística que, de forma típica aos atos de fala, estabelece um acordo, especificado quanto ao seu conteúdo sobre as obrigações relevantes para a interação posterior" (382). Também: "Um ouvinte entende o significado de uma emissão quando [...] conhece aquelas *condições essenciais* sob as quais pode ser motivado pelo falante a tomar uma postura afirmativa" (382-3).

> comunicação. A estes apenas se lhes apresenta na forma pré-reflexiva de certos pressupostos de fundo que se dão por assegurados e de certas habilidades que se dominam sem se fazer problemas delas" (429).

É, pois, "nas estruturas implicitamente sabidas do mundo da vida [...]" (432) que devemos buscar o fundamento último da intersubjetividade. Com este passo, Habermas novamente desloca a questão central acerca do fundamental da intersubjetividade para uma nova esfera: trata-se de determinar o saber pré-teórico que permanece como pano de fundo e sustenta a intersubjetividade. Está, assim, aberto o caminho para o "mundo da vida".

Lembremos que, ao criticar a postura realista, logo no início de sua investigação, o "mundo da vida" foi definido como algo delimitado "pela totalidade das interpretações que são pressupostas [...] como um saber de fundo" (31) — e que o "mundo da vida" "apenas adquire objetividade pelo fato de ser *reconhecido* e *considerado* como um e mesmo mundo *por* uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação" (30).

Naquele momento, o "mundo da vida" surgia como garantia fenomenológica da objetividade do mundo. Após passar pela argumentação, pelo entendimento e pela fala, Habermas retorna a este mesmo "mundo da vida" em busca do saber "pré-temático", cuja descoberta foi possibilitada pela análise da linguagem.

Há um retorno, portanto, ao "mundo da vida", todavia de uma perspectiva agora mais rica: o "mundo da vida" continua a ser garantia da objetividade. Mas, agora, o que suporta a objetividade do mundo é a malha significativa dos saberes pré-temáticos que foi possível descobrir na fala.

Desse patamar, avança Habermas afirmando que

> Minha intenção [...] [é] construir sobre o já desenvolvido e explorar a questão de como o mundo da vida, enquanto horizonte em que os agentes comunicativos se movem "já sempre" termina por sua vez delimitado em conjunto pelo câmbio estrutural da sociedade [...]. O conceito de mundo da vida [...] Constitui um conceito complementar

ao da ação comunicativa (169).

Para tanto, aponta para o fato de que

> A ação comunicativa se baseia em um processo cooperativo de interpretação no qual os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, ainda que *apenas sublinhem* tematicamente *um* destes três componentes (171)[100].

Isto posto, Habermas encontra o fundamento último da intersubjetividade no processo "cooperativo de interpretação" que funda a objetividade. Obtém-se, por esse "processo cooperativo", um "acordo", o reconhecimento "intersubjetivo da pretensão de validade" que é o entendimento, o qual, por sua vez, é a base da argumentação sob a qual se apóia a prática comunicativa. Nas palavras de Habermas:

> O pano de fundo de uma emissão comunicativa, constituem-no, pois, definições da situação que devem se sobrepor suficientemente para cobrir a necessidade atual de entendimento. Se esta comunidade não pode ser pressuposta, os atores têm de tentar chegar a uma definição comum da situação recorrendo para isso a meios de ação estratégica empregados com finalidade comunicativa, ou [...] negociar diretamente (173).

Segundo Habermas, é a partir dessa dinâmica que se desenvolveria um incessante processo de "definições e redefinições" que, por sua vez, redesenhariam os limites recíprocos dos mundos objetivo, social e subjetivo, de modo a dar conta da dinâmica específica da processualidade social (173). Disto decorre que as definições situacionais são articuladas por um *tema* e que as alterações deste tema implicam correlativas alterações do horizonte dado.

100 Recordemos que, para Habermas, "*Entendimento* significa a 'obtenção de um acordo' entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; *acordo* [significa] o reconhecimento intersubjetivo da pretensão da validade que o falante vincula a ela" (à emissão).

> As situações possuem sempre um horizonte que se desloca com o tema. Uma *situação* é apenas um fragmento dos temas, os fins e os planos de ação realçam e articulam em cada caso dentro dos plexos ou *urdidura de remissões que constituem o mundo da vida*, e esses plexos estão dispostos concentricamente[101] e se tornam cada vez mais anônimos e difusos ao aumentar a distância espaço-temporal e a distância social (174).

Isto lhe permite afirmar que,

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

Em outras palavras, "podemos representar [ao mundo da vida] como um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente". Este acervo é composto por

> plexos semânticos que estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicativa dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas. *Os plexos de remissões derivam das relações gramaticalmente reguladas* que ocorrem entre os elementos de *um acervo de saber organizado linguisticamente* (177).

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

Este acervo de saber provê os participantes na comunica-

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

> ção de *convicções de fundo aproblemáticas*, de convicções de fundo que eles supõem garantidas; e dessas convicções de fundo se forma em cada caso o contexto dos procedimentos de entendimento, nos quais os participantes fazem uso de definições acreditadas da situação ou negociam definições novas (178).

Temos com isso o conceito de "mundo da vida" de Habermas exposto em seu nódulo mais fundamental:

> A categoria do mundo da vida tem, pois, um *status distinto* dos conceitos formais de mundo de que falamos até aqui. [...] O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que o falante e o ouvinte se saem ao encontro; em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo); e em que podem criticar e exibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo (178-9).

Por uma última vez, refaçamos o percurso habermasiano em *Teoria da ação comunicativa.* O início se dá pelo estabelecimento de uma peculiar relação entre racionalidade e saber, pela qual a primeira diz respeito muito mais à forma que ao conteúdo, e o segundo se caracteriza por possuir uma estrutura proposicional. Tanto as características do saber como as da racionalidade estariam relacionadas com a confiabilidade de uma opinião, o que conduz o autor à busca do fundamento dessa confiabilidade enquanto elemento intersubjetivo. A questão decisiva, nesse momento, seria o estabelecimento dos fundamentos dessa intersubjetividade.

Essa questão será sucessivamente deslocada. Num primeiro momento, assume a forma de um estudo da argumentação, enquanto estrutura interna da prática comunicativa, que estaria na base do consenso intersubjetivo. Num segundo momento, se transforma na investigação acerca das diversas formas da práxis social e na distinção entre a ação estratégica e a ação comunicativa, que então é afirmada ser *a* forma originária da fala. Tal distin-

ção permite colocar no centro da ação comunicativa o consenso propiciado por um entendimento intersubjetivo de uma situação dada, com o que Habermas se volta para a investigação do "entendimento", o qual revela o papel central da fala na constituição da intersubjetividade. Este passo, por sua vez, permite a Habermas recolocar a questão acerca do fundamento da intersubjetividade investigando de onde a fala obteria a "força" necessária para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade. A "teoria do significado" permite que encontre no "mundo da vida", definido enquanto saber pré-temático, o "lugar transcendental" em que se apoiaria a intersubjetividade. Este seria o fundamento último do consenso intersubjetivo sem o qual não haveria a articulação entre trabalho e linguagem que caracterizaria o ser social.

É preciso notar que a pergunta pelo fundamento da intersubjetividade termina, a rigor, sem resposta.

> A dificuldade insuperável, aqui, é que Habermas deseja oferecer uma teoria de "crítica emancipatória", "quase-transcendentalmente fundada", que visa o completo acordo com as exigências de um *consensus* enraizado na "competência universal de comunicação da espécie". Para estabelecê-la, tem de projetar a ficção de uma "comunicação não-constrangida" como garantia *a priori* de sucesso. Em outras palavras, ele tem de pressupor — sob a forma de uma "competência universal da espécie" — o que ele deve *provar* ser uma estratégia de emancipação praticamente viável dos constrangimentos do sistema de dominação estabelecido[102].

102 Mészáros, I., *The Power of Ideology*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1989. A crítica de Mészáros a Habermas, neste texto, é contundente: o pensador alemão, em sua última fase, teria produzido um amálgama teórico, eclético e oportunista, justificador das atuais relações de dominação (p. 130 ss.). Não apenas a desconsideração do assim denominado terceiro mundo por Habermas em suas teorizações acerca do capitalismo avançado, a negação da validade de conceitos marxianos como exploração, dominação, classes sociais etc., como ainda uma leitura preconceituosa e falsificadora de Marx são aspectos do procedimento habermasiano que Mészáros critica com propriedade. Como, aqui, nos interessa centralmente a contraposição entre a ontologia de Lukács e a virada gnosiológico-kantiana da *Teoria do agir comunicativo*, remetemos o leitor a este texto de Mészáros para a discussão destes e de outros aspectos do último

A afirmação de que há um *locus*, uma malha de remissões semânticas, que constitui linguisticamente a intersubjetividade não responde à questão acerca do fundamento da intersubjetividade — não desata, portanto, o nó górdio de suas dificuldades. Em poucas palavras, o que funda este *locus*? As estruturas linguísticas intersubjetivas nele se apoiam e, ao mesmo tempo, são o seu fundamento. Qual, enfim, é o fundamento decisivo do saber pré-temático? Como vem a ser isto que Habermas denominou "mundo da vida"? A não-resolução dessa questão é a debilidade fundamental da teoria habermasiana. É com base em tal debilidade que Giannotti faz a crítica de Habermas afirmando que, se

> os agentes *se entendem antes* de estar sob o empuxo do *telos* comunicativo [...] um mecanismo oculto (teria de estar) [...] funcionando para amparar o *sentido* de uma proposição, sem que essa armação transcendental apareça como condição de possibilidade da apreensão efetiva desse mesmo sentido. (Giannotti, 1991:15)

Segundo Giannotti, essa debilidade se afirma no fato de que, em Habermas, a opinião se transforma em uma

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

E, preparado o caminho, Giannotti conclui:

> É toda uma concepção de filosofia transcendental que está sendo posta em prática. [...] Habermas parte de uma opinião neutra, sem ser asserida, embora pertencendo ao mundo da vida, opinião que sendo tematizada (isto só pode ser feito por um ato de consciência) transfere-se

Habermas.

> para a linguagem das descrições ponentes. Isto graças a diferenças meramente psicológicas, tais como clareza e certeza.
>
> [Esquece-se, Habermas, que] para seguir uma regra não é suficiente que os atores façam acordos a respeito das definições, pois enquanto não *souberem* que todos estão *entendendo* as palavras da mesma maneira não saberão ainda se empregarão as definições do mesmo modo. Além das definições consentidas, ainda é preciso um acordo sobre seu uso. (Giannotti, 1991:20)

Em suma, a coloração neokantiana, já perceptível em *Para a reconstrução...*, em *Teoria do agir comunicativo* ganha maior densidade. E afirmações como "Somente com o auxílio dos mecanismos de aprendizagem podemos explicar por que algumas sociedades — poucas — puderam encontrar realmente soluções para os problemas de direção decorrentes da evolução e por que puderam precisamente encontrar essa solução da organização estatal" (Habermas, 1983:140) deixam de ser meros indícios de uma tendência a uma possível migração para o campo gnosiológico-kantiano para se constituir numa etapa de uma migração que de fato se realizou[103].

3. Lukács versus Habermas

Delineadas as concepções de Lukács e Habermas da relação entre trabalho, fala e sociabilidade, podemos passar à contraposição dos dois pensadores.

Iniciemos pela alegação, tão frequente, de que a tradição

103 MacCarney desenvolve considerações interessantes a esse respeito. Fundamentalmente, que a migração de Habermas para um campo mais propriamente neokantiano se deu não pela mudança dos pressupostos da crítica, tal como delineados pela Escola de Frankfurt em seu início, mas pela radical alteração da concepção do *objeto* da crítica. Enquanto nos anos 20 o objeto era nitidamente hegelo-marxista, em *Teoria do agir comunicativo* seria de corte kantiano (MacCarney, 1990:43).

marxiana não seria capaz de conceber a subjetividade a partir do trabalho, a não ser reduzindo-a, tal como ocorre em Althusser, a mero suporte das determinações infra estruturais. A capacidade de dar conta dos fenômenos da subjetividade e da individualidade seria, segundo este argumento, uma evidente superioridade de Habermas em relação ao marxismo contemporâneo. Que o marxismo contemporâneo tenha realmente operado tal redução é, a nosso ver, uma evidência (Cf. Lessa, 1993:102-6). Todavia, que esta redução seja inerente aos fundamentos do pensamento marxiano é uma afirmação sobre a qual gostaríamos de tecer alguns comentários.

Nos capítulos anteriores, procuramos demonstrar as conexões mais importantes que articulam, segundo Lukács, o impulso à generalidade humana fundado pelo trabalho ao complexo processo de reprodução social. Argumentamos como este impulso, ao interagir com a totalidade social, dá origem a dois polos distintos, sempre articulados, da processualidade reprodutiva: a individuação e a sociabilidade. Para que este complexo processo reprodutivo possa surgir e se desenvolver, a subjetividade, enquanto fundamento ontológico essencial de todo pôr teleológico *e* também enquanto esfera de diferenciação e desenvolvimento das peculiaridades de cada indivíduo, é afirmada como conexão ontológica fundamental. Sem a mediação da subjetividade — que, no imediato, é sempre a subjetividade de um indivíduo — não há continuidade social, o que significa que não há essência humana possível sem a mediação da consciência. Detivemo-nos o suficiente acerca dos complexos da objetivação, da exteriorização, da alienação e do reflexo, sendo aqui desnecessários maiores argumentos a respeito.

A ontologia lukacsiana não exibe, portanto, qualquer desprezo ou desconsideração para com a subjetividade: ela é categoria fundamental, essencial ao mundo dos homens.

Todavia, reconhecer a função essencial da subjetividade na vida social, e, portanto, reconhecer que sem ela não há reprodução do humano, não significa, em absoluto, opor-se à tese de que

o trabalho é seu momento fundante. Como o ser social é sempre um complexo, desde o primeiro momento a subjetividade é uma de suas partes essenciais. Enquanto parte, é predominantemente determinada pelo movimento da totalidade social, pelas novas necessidades e possibilidades postas pelo devir-humano dos homens, através das mediações que há pouco exploramos.

Isto evidencia o quanto carece de consistência a hipótese de que o marxismo, por definição, seria incapaz de conceber e investigar a individualidade e a subjetividade. Uma das contribuições decisivas da ontologia lukacsiana para este debate é a demonstração cabal de como a concepção do mundo dos homens, enquanto esfera ontológica fundada pelo trabalho, não apenas não se opõe mas ainda fornece uma base sólida para a investigação dos fenômenos da individualidade e da subjetividade humanas. De modo análogo, também pode explicar a gênese e o desenvolvimento da fala enquanto complexo articulado ao processo de individuação e de sociabilização.

Não pretendemos com isso afirmar que as teorizações de Lukács em *Para uma ontologia do ser social* tenham esgotado os problemas dessa esfera. Certamente que não, nem era esse seu objetivo. As considerações acerca da fala, que sistematizamos neste capítulo, por exemplo, são eloqüentes. O mesmo poderíamos dizer acerca da individuação. Este fato, convém recordar, é explicitamente reconhecido por Lukács. Não era seu objetivo, nem poderia ser dado o tamanho da tarefa, a exploração cabal de todos os complexos sociais parciais. O que ele se propôs foi delinear as articulações mais gerais que conectam os complexos sociais ao trabalho. E se, mesmo aqui, muito ainda restou por ser feito coube a Lukács o mérito de ter demonstrado essa possibilidade teórica.

Há, contudo, uma ressalva decisiva a ser feita nesse particular. Pois, se é verdade que em *Para uma ontologia do ser social* não encontramos qualquer menosprezo da importância ontológica da subjetividade e da individualidade, não menos verdadeiro é que a concepção dessas duas categorias é, em Lukács, em tudo distinta da que encontramos em Habermas. Enquanto a subjetividade em

Lukács é um momento da práxis social, e enquanto a individualidade é um dos polos da reprodução social global — portanto enquanto a subjetividade apenas vem a ser em conexão com a causalidade, e enquanto a individualidade apenas pode existir e se reproduzir no ser social —, em Habermas a subjetividade funda a causalidade, e a individualidade funda a sociabilidade. O devir-humano dos homens aponta, segundo Lukács, para a necessidade de superar a fetichização da particularidade na individuação (fundada pelo capital, por aquela peculiar cisão entre público e privado que ele próprio, após Marx, denominou contradição entre *citoyen* e *bourgeois*), cedendo lugar à construção cada vez mais genérica das individualidades pelo desenvolvimento multifacético delas. Para Habermas, o desenvolvimento da sociabilidade requer a necessidade da construção de um consenso, linguisticamente fundado e praticamente negociado, para mediar os conflitos entre individualidades que não têm como superar a contradição entre seus interesses particulares, privados, no sentido da expressão marxiana *bourgeois* como contraposto ao *citoyen*, às necessidades humano-genéricas.

O "mundo da vida" habermasiano apenas tem sentido na medida em que as subjetividades não são capazes, por si próprias, de superar sua particularidade e se remeter, por uma pulsão a elas imanente, à totalidade social. Vimos como as várias tentativas de encontrar esse elo da individualidade com a totalidade social terminam por levar Habermas a postular a transcendência do "mundo da vida" como momento de superação da individualidade fechada em si própria. Sem a transcendência do "mundo da vida", como seria possível a constituição da intersubjetividade essencial a *Teoria do agir comunicativo*?

Em Lukács, a resolução desta questão se dá de forma radicalmente oposta. A concepção da individualidade enquanto uma mônada não passa, para ele, de um reflexo alienado da cotidianidade sob a regência do capital. O impulso imanente do ser social a formas crescentemente complexas de sociabilidade faz com que, no interior tanto do processo de individuação como do processo

de sociabilização, o desenvolvimento humano-genérico seja o momento predominante na explicitação de suas categorias. E, como já argumentamos, o momento predominante exercido pela totalidade nada mais é que a expressão, historicamente concreta, do caráter fundante do trabalho para com o mundo dos homens. Sendo breves, enquanto Habermas se mantém colado ao *Weltanschauung* liberal, a concepção lukacsiana explicitamente se esforça por ser a sua crítica mais radical. Como argumenta V. Franco,

> Uma teorização do tipo habermasiano, que reenvia ao transcendentalismo, seria imediatamente e de todas as formas refutada [por Lukács]. O ponto de partida de Lukács é, de fato, uma *não-separabilidade* entre individual e social: indivíduo e ser social estão em uma contínua e insuprimível inter-relação. O homem é um "polo" do ser social[104].

Em segundo lugar, é necessário discutir o argumento segundo o qual, tal como Habermas tem na transcendência do "mundo da vida" seu pressuposto, Lukács teria seu axioma no trabalho enquanto necessidade eterna da reprodução social. Aparentemente, portanto, os dois pensadores exibiriam uma fragilidade de algum modo semelhante: têm de recorrer a pressupostos.

Apenas formalmente isso é verdadeiro. Pois é radicalmente distinta a qualidade do pressuposto de cada um.

Em Habermas, o pressuposto tem sua necessidade demonstrada pelos diversos deslocamentos do campo de resolução da pergunta pelo fundamento da intersubjetividade. Como tais deslocamentos não permitem sua resolução, para fugir ao solipsismo não resta ao autor outra saída senão conceber um espaço "transcendental" que articularia as subjetividades num mundo de significados pré-temáticos. Como, nestes deslocamentos, a subjetivida-

104 Franco, 1989:294. E, um pouco antes, à página 290, argumenta que entre estes autores há "diferenças teóricas as mais substanciais", a começar pelo "paradigma fundamental ao qual eles se referem: Habermas introduz na ética o *Paradigma da Linguagem*, Lukács, o *Paradigma do Trabalho* enquanto *Urform*, como forma originária" .

de *per se* não pode produzir a intersubjetividade qualitativamente distinta das subjetividades singulares, não restou a Habermas senão a alternativa de projetar, numa transcendência, essa nova qualidade característica da intersubjetividade. Uma vez admitido este espaço transcendental, o constructo habermasiano adquire uma base sólida. Todavia, ao preço de uma circularidade que, em si, é débil: os impasses lógico-teóricos fundamentam a necessidade de uma transcendentalidade que, uma vez admitida, se eleva a pressuposto da teoria, permitindo a ela resolver, *a posteriori*, seus impasses internos. Como afirma Klaus Müller (Müller, 1989: 282),

> A reconstrução lógico-exata da estruturação linguística dos sistemas sociais parciais se encontra em forte contraste com a insolubilidade racional da, como se expressa Habermas, "peculiar essência dos problemas do *horizonte último do mundo da vida*". Na ruptura metódica entre *concepções formais* e *mundo da vida substancial* se reproduz uma aporia específica: "a necessária correlação entre racionalidade e irracionalidade" que Lukács observou no racionalismo[105]. O mundo da vida (*Lebenswelt*) — termo habermasiano para designar a totalidade social — se transforma, para ele, em *coisa em si*.

A sofisticação e a complexidade da demonstração habermasiana, ainda que formalmente dificultem a visão do caráter circular de seu raciocínio (a teoria prova a necessidade do pressuposto que, por sua vez, sustenta *a posteriori* todo o percurso teórico), não conseguem escondê-lo completamente. Habermas não tem como escapar da transformação da necessidade teórica em verdade ontológica: o que é uma necessidade teórica (a transcendência do "mundo da vida") é assumido como o fundamento efetivo, real, do mundo dos homens. Uma necessidade teórica se converte em uma afirmação acerca do ser-precisamente-assim existente. *Sem, todavia, que esta conversão seja fundamentada*, já que a necessidade, puramente teórica, de um ponto de apoio para o argumento está

105 Müller cita a edição alemã de *História e Concsicência de Classe*, Lukács, 1968: 231.

longe de ser garantia suficiente da efetividade ontológica deste ponto de apoio. O pressuposto habermasiano, nesse sentido, carece da demonstração de como se poderia garantir que sua necessidade teórica constitui uma asserção verdadeira acerca do ser. E essa carência, por sua vez, é a expressão última da solução que Habermas propõe à questão fundamental de sua investigação em *Teoria do agir comunicativo*: os fundamentos da intersubjetividade são encontrados na *transcendentalidade* do "mundo da vida".

O pressuposto lukacsiano é, como dizíamos, qualitativamente distinto. Corresponde a uma "constatação ontológica": os homens, para se reproduzir, devem necessariamente trabalhar (voltamos a repetir que o trabalho é aqui tomado no sentido marxiano, intercâmbio material com a natureza, " necessidade eterna " dos homens, etc.). E este pressuposto não apenas pode ser assumido explicitamente como tal como ainda exibe uma direta referência ao ser-precisamente-assim existente. Diferentemente do que ocorre com Habermas, a possibilidade desta "constatação ontológica" se transformar em ponto de apoio para a teoria é, em Lukács, ontologicamente demonstrada: pelo trabalho, o sujeito é capaz de se aproximar teoricamente do ser-precisamente-assim existente.

O conjunto de questões que analisamos ao tratar da exteriorização, da objetivação, da alienação e do reflexo, no contexto da ontologia lukacsiana, fornece elementos que participam da resolução da questão gnosiológica. O fato de o homem ser o demiurgo de sua própria história, com todas as mediações que se interpõem entre o ato teleológico singular e o movimento concreto da totalidade social, tem na possibilidade de a subjetividade capturar, pelo reflexo, de forma aproximativa e nunca absoluta, as determinações do ser-precisamente-assim existente um de seus momentos decisivos. Tal capacidade de reprodução do real na consciência é o fundamento último da possibilidade metodológica de Lukács recorrer a uma constatação ontológica como ponto de partida de sua investigação do ser social. Ao contrário do pressuposto habermasiano, a veracidade do pressuposto de Lukács é afirmada não

por uma necessidade interna da teoria, mas pela possibilidade ontológica de o ser humano reproduzir, de forma aproximativa, o real na consciência. Entre a circularidade habermasiana e a constatação ontológica lukácsiana, há uma distância verdadeiramente intransponível. Também por esse prisma, se evidencia a completa antinomia entre os dois pensadores.

Não desejamos velar ao leitor que aqui se abre uma enorme e apaixonante discussão acerca do procedimento metodológico compatível com a ontologia de Lukács, que até hoje está à espera de uma formulação que dê conta de seus matizes. São muitas as implicações metodológicas decorrentes do apelo a uma "constatação ontológica" como fundamento teórico último da investigação lukacsiana, e permanecem até hoje virtualmente inexploradas. Desconhecemos sequer uma sistematização do conjunto de passagens de *Para uma ontologia do ser social* nos quais Lukács aborda, direta ou indiretamente, tais questões. A urgência dessa tarefa é das maiores, pois permitirá esclarecer momentos decisivos da ontologia lukacsiana. Todavia, não seria este nem o lugar, nem o momento apropriado para adentrarmos nesta discussão[106].

Em suma, as inter-relações que fazem a mediação entre o trabalho e a totalidade social, segundo Lukács, exibem duas determinações fundamentais. Em primeiro lugar, é o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens porque é nela que ocorre a síntese entre causalidade e teleologia que funda o novo ser. Este fato, entretanto, de modo algum significa que a totalidade social possa ser deduzida logicamente do trabalho, ou que o complexo social possa ser reduzido aos processos de trabalho. Uma vez mais, Lukács busca um *tertium datur*: o trabalho funda o ser social, mas a sociabilidade, desde o seu instante originário, é um complexo de complexos que ultrapassa os limites do trabalho enquanto tal. Além do trabalho, este complexo de complexos necessariamente contém ao menos dois outros complexos: a sociabilidade

106 Após a redação desse texto foi publicada uma coletânea que adianta interessantes argumentos para essa discussão. Cf. Nolasco, C. et alli, *Habermas e Lukács: método, trabalho e objetividade*, Edufal, 1996.

e a fala. Por outro lado, o trabalho, sendo uma categoria social, não pode existir sem a sociabilidade e a fala. Seu desenvolvimento tem nas novas demandas postas pelo desenvolvimento social global seu momento predominante. A mediação da fala é decisiva para o processo de generalização que funda o devir-humano dos homens. Em síntese, para ele, a complexa articulação entre o trabalho e a totalidade social é de tal ordem que, nela, o trabalho comparece enquanto categoria fundante da sociabilidade, e a totalidade do mundo dos homens é o momento predominante do desenvolvimento de cada um de seus complexos parciais.

Não se verifica, portanto, qualquer reducionismo do ser social ao trabalho, ou qualquer tentativa lógico-abstrata de deduzir o ser social do trabalho. Muito pelo contrário. Em *Para uma ontologia do ser social* temos o reconhecimento da insuperável heterogeneidade entre sociabilidade e trabalho ao lado da afirmação da centralidade do trabalho enquanto categoria ontologicamente fundante para o mundo dos homens. E conceber desse modo a conexão entre trabalho e sociabilidade apenas é possível pelo reconhecimento do papel decisivo da individualidade, da subjetividade e da fala para o mundo dos homens. Lukács demonstra cabalmente que não há qualquer incompatibilidade entre a postulação do papel fundante do trabalho e o reconhecimento da subjetividade, da individualidade enquanto complexos essenciais ao ser social. E isso sem ter de recorrer a qualquer transcendência, como ocorre em Habermas.

- Conclusão -

O capítulo "O trabalho" de *Para uma ontologia do ser social* tem início com estas palavras:

> Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua ligação, seu fundamento e sua distinção em relação a elas, é necessário começar pela análise do trabalho (Lukács, 1986:7; Lukács, 1981:11)[107].

Por que começar pelo trabalho? Por que não começar pela fala, pela sociabilidade ou pela divisão do trabalho, que, Lukács reconhece, têm suas origens no salto ontológico que funda o ser social — exatamente como o trabalho? Se o trabalho não é cronologicamente anterior à fala, à sociabilidade e à divisão do trabalho, nem pode se desdobrar sem elas, por que, então, seria o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens?

> A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que parece ser à primeira vista: todas as outras categorias [...] [do ser social] já têm, por suas essências, características sociais; suas propriedades e seus modos de operar se desenvolvem apenas no ser social já constituído; suas manifestações, ainda que extremamente primitivas, pressupõem sempre que o salto já tenha ocorrido. Apenas o trabalho tem por essência ontológica um declarado caráter intermediário: por sua essência ele é uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramentas, matérias-primas, objetos do trabalho etc.) como orgânica, inter-relações que [...] acima de tudo assinalam a passagem, do homem que trabalha, do ser meramente biológico ao social (13-14/9-10).

---

107 De agora em diante, entre parênteses, no corpo do texto, serão citados os números das páginas das edições italiana e alemã, separados por barra, até indicação em contrário.

Por isso, Lukács continua argumentando, nele

> encontramos *in nuce* todas as determinações que [...] constituem a essência do que é novo no ser social. O trabalho, portanto, poder ser considerado o fenômeno originário (*Urphänomem*), o modelo (*Modell*) do ser social [...] (14/10).

O trabalho, em suma, é a única categoria do mundo dos homens que faz a mediação entre natureza e sociedade. Como a reprodução biológica dos indivíduos é a condição imprescindível a toda reprodução social, no trabalho encontrarmos *in nuce* todas as determinações decisivas do mundo dos homens. Justamente por esse motivo, "parece metodologicamente vantajoso começar pela análise do trabalho" (14/10).

Ao mesmo tempo em que é "simples" esta resposta, vimos o quanto é complexa a demonstração lukacsiana de sua exatidão. Partindo da conexão entre teleologia e causalidade, e da objetividade primária do ente objetivado, vimos como Lukács demonstra a gênese e o desenvolvimento de complexas mediações entre o trabalho e a totalidade social. Tal complexo de mediações desdobra-se categorialmente ao longo do tempo, consubstanciando o produto mais genérico da práxis social: a generalidade humana. Ao perseguir os nódulos que, segundo Lukács, são as mediações decisivas dessa processualidade, deparamos seguidamente com o caráter por último unitário do ser. Examinamos de vários ângulos e em relação a diversos aspectos do trabalho como esta unitariedade se afirma como essencial ao ser, seja ele o mundo dos homens, seja ele o conjunto das esferas naturais. Argumentamos que tanto o desdobramento ontológico mais geral como o devir-humano dos homens possuem a forma genérica da identidade da identidade com a não-identidade. Pudemos investigar como a historicidade e a sociabilidade do mundo dos homens se expressam, também, em seu caráter de complexo de complexos.

Em outras palavras, argumentamos como, para Lukács, a gênese e o desenvolvimento da vida e, posteriormente, do mundo

dos homens, ao mesmo tempo em que intensificam os momentos de heterogeneidade, não rompem com o caráter por último unitário do ser em geral. Esta unitariedade se expressa pelas mediações que articulam as distintas esferas ontológicas entre si. Assim, os processos físico-químicos são componentes essenciais à vida; sem eles, não há reprodução biológica possível em qualquer nível. Reconhecer este fato, todavia, de modo algum implica desconsiderar que é à categoria biológica da reprodução que cabe o momento predominante no complexo processo de desenvolvimento da vida. *Mutatis mutandis*, a reprodução biológica (e os processos físico-químicos a ela essenciais) é a base ontológica indispensável para a gênese e o desenvolvimento do ser social. Sem natureza, em definitivo, para Lukács, não há sociabilidade. Todavia, isso não implica, absolutamente, conceber a natureza como o fundamento ou o momento predominante da reprodução social. Este papel cabe ao trabalho, uma categoria puramente social. Portanto, ao lado da heterogeneidade que se desdobra entre as três esferas ontológicas, comparecem também elementos de continuidade que consubstanciam, ao fim e ao cabo, a unitariedade ontológica que as articula.

Iniciaremos esta conclusão assinalando que, no caso do ser social, a conexão portadora dessa continuidade entre as distintas esferas ontológicas é o trabalho. É ele que articula a especificidade de ser do mundo dos homens com a totalidade do existente. Desse modo, ao afirmar o caráter mediador do trabalho entre a sociabilidade e a natureza, Lukács está também afirmando que a gênese e o desenvolvimento do ser social não rompem a unitariedade ontológica mais geral.

Unitariedade ontológica e centralidade do trabalho: esta a relação que exploraremos em seguida, com a necessária ressalva de que nosso objeto continua a ser -- não a exploração da historicidade, da sociabilidade e da unitariedade ontológica enquanto tais – mas, sim, a centralidade do trabalho em Lukács. Por isso, sempre que a elas fizemos referências, foi com o objetivo de elucidar o trabalho e as suas conexões, no plano do ser, com a totalidade

do existente. Agora, nesta conclusão, quando conferimos relevo à unitariedade última do ser, não agimos de modo diverso: ao delinear em que medida a concepção ontológica por último unitária é um elemento particularizador da *Ontologia* no debate contemporâneo, visamos chamar a atenção do leitor para aspectos fundamentais da categoria do trabalho em Lukács, em especial de sua função mediadora entre ser social e natureza.

A afirmação da unitariedade ontológica particulariza o filósofo húngaro no contexto da produção teórica nas últimas décadas. Em que pese a enorme variedade de correntes teóricas que se apresentaram nos últimos anos, a afirmação do caráter por último unitário, não-dual, da sociabilidade, torna singular o *opus postumum* lukacsiano, até mesmo entre pensadores que, no interior do marxismo, postulam a necessidade do desenvolvimento dos delineamentos ontológicos deixados por Marx. Pensamos, entre outros, em Carol Gould e Joseph MacCarney.

Em 1990 é publicado o instigante livro de MacCarney, *Social Theory and the Crisis of Marxism* (1990), que expressamente propõe uma abordagem ontológica da obra de Marx para a superação da crise do marxismo. Vale lembrar que MacCarney não deve ser considerado um pioneiro neste campo. Nos anos 70, István Mészáros, principalmente em *Marx's Theory of Alienation* (1970, 2006), antecipou aspectos decisivos de *Para uma ontologia do ser social*. A frontal contraposição de Mészáros à propositura althusseriana do corte epistemológico entre o jovem e o velho Marx, tendo por eixo a afirmação da centralidade da categoria da alienação para toda a obra marxiana, mesmo hoje, mais de vinte anos após a sua publicação, continua indispensável.

Verdade também que, em 1978, Carol Gould publicou *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality* (Gold, 1978). Contudo, o texto de Gould possui graves equívocos e lacunas. A começar pelo fato de chamar a si a iniciativa pioneira de considerar Marx um "pensador sistemático", fundador de uma ontologia, ao lado de Aristóteles e Hegel. Como ela cita a tradução para o inglês do capítulo dedicado a Marx de *Para*

uma ontologia do ser social, bem como a entrevista de Lukács a Holz, Kofler e Abendroth, *Conversando com Lukács*, certamente não ignorava os esforços de Lukács, já na década de 1960, nesse mesmo sentido. Nestes textos o pensador húngaro argumentou, dez anos antes, a tese que Gould afirma ser sua contribuição mais original. Mas o equívoco fundamental de Gould está em conceber a ontologia marxiana enquanto uma "teoria metafísica da natureza da realidade social" (Gold, 1983:7). Com esta definição, o que Gould de fato realiza é uma redução dos textos marxianos a conceitos lógicos, os quais tenta integrar numa estrutura dialética que incorpore a não-historicidade, o caráter perene, das categorias metafísicas no sentido mais tradicional do termo. Longe de ser original e esclarecer os problemas, o texto de Gould antes demonstra por onde não se deve conduzir a investigação dos fundamentos ontológicos deixados por Marx.

O livro de MacCarney possui, entre outros, o mérito de ressaltar as potencialidades teóricas de uma abordagem ontológica do pensamento marxiano. Ao lado de um competente delineamento crítico da trajetória da Escola de Frankfurt, MacCarney propõe uma leitura de Marx bastante interessante pelos problemas que levanta.

Segundo MacCarney, há algo que unifica Marx e Hegel: ambos concedem primazia ao objeto(MacCarney , 1990:111) [108], de tal modo que é

> uma concepção da relação entre teoria social e realidade social que constitui o mais profundo elo de continuidade com Hegel e confere substância ao argumento de que ele [Marx] foi um hegeliano toda a sua vida (109).

O que diferenciaria Marx de Hegel, segundo MacCarney, seria o fato de o primeiro ter vivido numa etapa histórica posterior, nas quais as contradições propriamente "burguesas" eram mais evidentes. Isto teria permitido a Marx não apenas uma visão mais clara das contradições inerentes à sociedade burguesa, mas

108 As citações serão feitas no texto, entre parênteses, até indicação em contrário.

também encontrar uma solução superadora dessas contradições com base num sujeito coletivo (113). Nesse sentido, a dialética hegeliana da consciência se transforma numa dialética da consciência de classe. (114)[109]

O desdobramento dessas posições de MacCarney o conduz a uma posição bastante próxima à de Lukács de *História e consciência de classe*: a classe revolucionária é a única capaz de produzir ciência, na medida em que é uma "*epistemological privileged class*" (122 e 125). Contudo se, ao longo da história, o proletariado provou ser justamente o contrário de uma classe revolucionária, tendo optado por projetos reformistas, quando não por projetos conservadores, como pôde Marx "justificar a identificação do proletariado como um sujeito histórico através do qual são realizadas as potencialidades racionais da sociedade capitalista"? (129)

MacCarney prossegue analisando a categoria do trabalho como central para Marx na resolução desta questão. E aqui se manifesta sua principal limitação. Ele desconsidera o peso fundamental do processo de generalização (tanto objetivo como subjetivo) desencadeado pelo trabalho. Por ignorá-lo, termina com enormes dificuldades para explicar o movimento histórico global, especificamente como o desenvolvimento das forças produtivas é o "motor" do movimento histórico global (cf. 130/144). Sendo breve, o núcleo destas dificuldades está em encontrar um nexo que articule coerentemente o movimento histórico, impulsionado pelo desenvolvimento das forças produtivas, com a necessariamente livre decisão coletiva, imprescindível para a superação do capital e a construção do socialismo (144) — a conhecida antinomia entre necessidade e liberdade.

Para tentar solucionar tais problemas, graças a várias mediações MacCarney chega à problemática da alienação. Na análise dessa categoria em Marx, a antinomia entre necessidade (desen-

109 Certamente MacCarney reconhece que há diferenças entre a esfera da dialética puramente conceitual/abstrata de Hegel e a dialética das classes, pois nesta última estão envolvidas diretamente ações humanas, o que torna o processo não tão suave como em Hegel.

volvimento necessário das forças produtivas) e liberdade (livre movimento do homem na história) traspassa a outra, aquela entre natureza e sociedade (150-6). O autor conduz sua argumentação no sentido de que a categoria da alienação em Marx necessitaria como "pressuposto" de

> uma concepção de natureza humana que especifique aquilo do qual os trabalhadores são alienados. Esta concepção deve ser tal que mantenha a tensão dialética entre as suas naturezas humanas e as suas condições de vidas (156).

Já que a missão do proletariado não pode ser explicada recorrendo-se ao *Geist* hegeliano,

> Os fundamentos ontológicos de tal dialética devem [...] conter algum caráter natural. A concepção da natureza humana e do papel histórico-mundial do proletariado devem do mesmo modo ser fincados em última análise numa perspectiva do que pertence aos seres humanos e proletários enquanto membros da ordem natural (159).

Isto posto, toda a problemática ganha um inevitável acento naturalista:

> A questão agora é se necessidades superiores podem ser tracejadas, através de mediações mais complexas, até as raízes biológicas. Em particular, se a necessidade de liberdade e emancipação pode ser concebida em tais termos (159).

Com esta inflexão, no limite nosso autor propõe a esfera da natureza como fundante e resolutiva da ontologia do mundo dos homens. A problematicidade dessa proposta tem raízes, em última instância, na concepção de um fundamento natural aos fenômenos sociais. A investigação dos pressupostos ontológicos de Marx conduz MacCarney a um campo que, sem ser idêntico, tem alguma similitude com as tentativas de Engels para encontrar um fundamento comum à natureza e ao ser social. E, correlativamente, conduz o pensador inglês a um programa de pesquisas que em

nada se assemelha à proposta lukácsiana. Como argumentamos seguidamente, para o pensador húngaro o ser social é resultado exclusivo da atividade humana, não possuindo qualquer natureza ou essência dada *a priori*, qualquer fundamento ou essência que não seja um constructo humano-social. A busca de um fundamento natural ao mundo dos homens conduz MacCarney à biologia: nada poderia ser mais estranho às concepções do último Lukács.

A clivagem fundamental entre Lukács e MacCarney ocorre quando este não percebe que na essência do trabalho opera o impulso para a superação de sua imediaticidade e para a construção da generalidade humana. MacCarney desconsidera a objetivação/exteriorização enquanto complexo pelo qual o produto objetivado se distingue ontologicamente do sujeito, desdobrando uma história própria (distinta, em alguma medida, da de seu criador) e exercendo uma ação de retorno sobre a sociedade e os indivíduos. Esta ação de retorno, que ocorre também[110] pelas mediações que investigamos, impulsiona a totalidade social para a generalidade. Sem poder recorrer ao complexo da objetivação/exteriorização, tal como delineado por Lukács, não restou ao pensador inglês senão buscar em um conceito biológico da natureza humana os fundamentos do ser social. Ao perder o nexo fundamental entre trabalho e totalidade social, MacCarney teve de recorrer a categorias biológicas enquanto esfera fundante do mundo dos homens. A impossibilidade de encontrar as raízes da liberdade nos processos biológicos — que transparece quando MacCarney não aponta uma única conexão que faça essa mediação — é um indício bastante forte do impasse a que conduz tal linha de pesquisa.

Portanto, em que pese o fato de tanto Lukács como MacCarney aparentemente postularem a mesma tese -- a necessidade de uma abordagem ontológica da obra marxiana --, os esforços de ambos os pensadores apontam em direções divergentes. Sobre-

110 Portanto, não apenas pelas mediações que investigamos. O complexo da ideologia nem sequer foi abordado, a reprodução e a alienação foram tratadas de forma a evidenciar suas raízes no trabalho, mas nenhuma exploração das peculiaridades de cada um foi feita neste estudo.

tudo ao MacCarney substituir a unitariedade do mundo dos homens pela afirmação da dualidade natural/social como intrínseca ao ser humano.

A contraposição entre natural/social no interior do mundo dos homens também pode ser encontrada em uma vertente "marxista" contemporânea que, em tudo o mais, se distingue radicalmente de MacCarney. A bem da verdade, *Social Theory and the Crisis of Marxism* propõe uma dualidade sociedade/natureza no interior do mundo dos homens que conduz a uma perspectiva, para sermos breves, anticapitalista. Em Gabriel Cohen e em alguns marxistas analíticos, uma dualidade semelhante conduz à aproximação, senão à identificação, do marxismo com o liberalismo.

Karl Marx's Theory of History — a Defense (1978[111]), de Gabriel Cohen, é considerado o momento de fundação do marxismo analítico[112]. A *démarche* de Cohen se inicia, tal como em MacCarney, por estabelecer paralelos entre Marx e Hegel, transformando-o em um hegeliano materialista. O espírito se transubstancia em classe operária; a identidade sujeito/objeto, em comunismo; o "tempo" hegeliano no "tempo" da luta de classes de Marx etc. Desse ponto de partida, Cohen evolui rapidamente para a seguinte afirmação:

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

e, então,

> Segue-se que não há história quando a natureza for excepcionalmente generosa (23) [...] história é uma substituta da natureza (24).

Com esta *base natural*, o marxismo de Cohen rapidamente

111 As citações serão feitas entre parênteses ao longo do texto até indicação em contrário.

112 Cf., p. ex., o artigo de Thomas F. Mayer, 1988:418. E também Dentzien (1989) e "Preface and acknoledgments", in Elster, 1985.

ganha acentos de teleologia e de mecanicismo (25 e 26/7), o que permite a Cohen argumentar, a partir do conhecido "Prefácio" à *Crítica da economia política*, que:

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

A análise de Cohen, a partir de então, exclui força de trabalho da categoria de forças produtivas (32/3), caracteriza as estruturas a partir das relações de propriedade (35/6), "corrige" Marx no sentido de substituir "sociedade" por "estrutura social" (37) e afirma que a estrutura econômica é "forma", presumivelmente por oposição a "conteúdo" (37).

Não é este o local para questionarmos a legitimidade do procedimento que propõe a solução a uma das questões decisivas para o marxismo contemporâneo (a relação entre reprodução material e totalidade social) por meio de um argumento *ex silentio.* Nem podemos discutir as "correções" de Marx que Cohen propõe. Iremos nos limitar ao exame do caráter da oposição que este autor afirma existir entre o "material" e o "social". Segundo ele,

> Eles [homens e forças produtivas] têm características materiais e sociais, *mas nenhuma característica social pode ser deduzida de suas características materiais*, não mais do que a forma da estátua pode ser deduzida de seu material (91).

E em seguida:

> Nós estamos argumentando que a distinção familiar entre forças e relações de produção é, em Marx, um conjunto de contrastes entre a natureza e a sociedade (98).

Certamente, nenhuma característica social pode ser derivada do código genético, por exemplo. Da mesma forma, vimos

como as determinações sociais ou são *materiais*, ou não são nada. Que sejam portadoras de uma objetividade distinta da materialidade de uma pedra, apenas significa que o ser social consubstancia uma esfera ontológica distinta das esferas naturais. Sobre o peculiar caráter da objetividade social em Lukács, já nos detivemos o suficiente, e não é necessário retornar a este tema. O decisivo, para esta conclusão, é que a saída de Cohen para o impasse a que foi levado por seus pressupostos assume a seguinte forma: "Nem todas as relações entre os homens são sociais" (*Not all relations between men are social*) (93), mas "materiais", isto é, não-sociais.

A unitariedade ontológica do mundo dos homens é, desse modo, perdida. Uma instância não-social e outra puramente social formam um composto pela justaposição (não pela síntese) de suas heterogeneidades. Por meio desta operação, reprodução material-econômica e relações sociais são desarticuladas, contrapostas enquanto natureza e sociedade. Os atos dos indivíduos, neste contexto, não encontram mais no trabalho o elo que os articula à totalidade social, com o que a sua singularidade é hipostasiada. Por essa via, a fragmentação, proposta por Cohen, da totalidade do mundo dos homens em "material e social", se transforma, em Elster e Roemer, na dicotomia entre indivíduo e totalidade social, tal como postulada pelo individualismo metodológico[113]. Segundo Elster, o individualismo metodológico é a hipótese segundo a qual

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

Para efeito desta conclusão, esta sintética caracterização do

113 Mesmo quando autores que se alinham com o marxismo analítico recusam o individualismo metodológico, eles o fazem em termos tais que significam apenas a aceitação diferenciada dos postulados do individualismo metodológico. Cf., p. ex., Mayer, 1988:426 e ss.

marxismo analítico é suficiente para evidenciar três dos seus aspectos centrais que o contrapõem a Lukács.

Em primeiro lugar, que a dissociação entre a esfera econômico-material e a esfera social conduziu o marxismo analítico à dissociação, não menos grave, entre individualidade e sociabilidade. Como a individualidade não é tomada em seu processo histórico-genético, converte-se em algo dado, cuja gênese e cujo desenvolvimento não constituem problemas. A forma e o conteúdo desta dissociação, no marxismo analítico, retornam ao postulado clássico do pensamento moderno, de Hobbes a Rousseau: a sociabilidade é o resultado dos conflitos entre os indivíduos; estes, por sua vez, são portadores de determinações essenciais, dadas por uma natureza humana a-histórica, isto é, que não se consubstancia através de complexas mediações sociogenéricas historicamente determinadas[114]. Significam, também, um retorno ao pressuposto básico da economia política burguesa: o elemento fundante da economia seriam as ações de indivíduos "racionais" por natureza.

O retorno à concepção que "reconhece o homem real apenas sob o aspecto do indivíduo *egoísta* e o homem *verdadeiro* apenas sob o aspecto do cidadão abstrato" (Marx, 1956:370) é o solo que permite a Elster a aplicação da teoria dos jogos na análise dos fenômenos sociais (Elster, 1989: 43-5). Sem nos estender em sua refutação, apenas assinalaremos que a teoria dos jogos pressupõe uma estabilidade das regras e dos padrões de escolha (ditas "racionais") por parte dos indivíduos ontologicamente incompatível com a dinâmica peculiar à reprodução social. Tal teoria, antes de ser "marxista", como querem Elster e Mayer, é devedora da tradi-

114 Contra essa nossa afirmação, Elster argumentaria que pressupor "egoísmo" ou "racionalidade" na esfera da ação individual implica " considerações puramente metodológicas, e não qualquer consideração acerca da natureza humana" (Elster, 1989:66). Todavia, essa consideração metodológica ganha acentos ontológicos quando utilizada para "explicar" a processualidade social, já que, para Elster, "Explicar é oferecer o mecanismo [...]" que articula o singular ao universal (Elster, 1989:5); reconhece que "[...] o suposto de que os indivíduos sejam racionais e egoístas não faz parte da doutrina, embora seja compatível com ela" (Elster, 1989:37).

ção liberal e da concepção cartesiana da totalidade enquanto justaposição das partes, justaposição do simples[115].

Conceber a totalidade social como resultante do conflito entre indivíduos-mônadas possibilitou aos marxistas analíticos a reavaliação da radical crítica marxiana à exploração do homem pelo homem. Elster, exemplarmente, argumenta que a exploração do homem pelo homem não é um problema meramente moral e que, portanto, deve ser tratada pelo que de fato é: um assunto econômico[116]. A verdadeira questão deveria ser posta nos seguintes termos: há uma forma melhor e possível de relacionamento entre os homens que aquele baseado na exploração? Se houver outro relacionamento não baseado na exploração e que seja — realçamos — possível, então a exploração seria condenável. Caso contrário, ela poderia se constituir na melhor alternativa de vida social, tanto para o explorador como para o explorado. Neste caso, a exploração seria legítima, pois se apoiaria em uma relação de troca livre e voluntária (Elster, 1989:98 ss.). A fertilidade dessa formulação teórica, nos dias em que vivemos, para justificar a exploração dos homens pelos homens como um mal necessário é evidentemente muito grande.

A revista *Science and Society* foi palco de um interessante debate acerca da justificativa das relações de exploração por parte dos marxistas analíticos. Lebowitz, Mayer, Anderson e Thompson (Anderson e Thompson, 1988; Mayer, 1989; Lebowitz, 1988) debateram esse aspecto da questão, e não é necessário que nele nos prolonguemos. Esperamos, contudo, com os elementos aqui apresentados, ter evidenciado a insuperável distância entre o marxismo analítico e a ontologia de Lukács. Deve-se, também, salientar

115 Cf. Elster, 1985:14-5 e, também, . E também Mayer, 1988. "De acordo com o individualismo metodológico, [...] quaisquer 'leis de movimento e autorregulação' do capitalismo devem ser deduzidas como teoremas de axiomas que especifiquem os motivos e limitações de firmas, trabalhadores e consumidores" (Elster, 1989:38).

116 Nas palavras de Elster: "[...] a exploração não é um conceito moral fundamental. A exploração, quando censurável, o é por causa das características específicas da situação [...]" (Elster, 1989:116)

a fundamental distinção entre o marxismo analítico e MacCarney, que recusa qualquer solução para os impasses teóricos do marxismo contemporâneo que abra espaço para a justificação da exploração do homem pelo homem.

Contudo, sem negligenciar nem sequer por um instante tais diferenças, há algo que aproxima MacCarney dos marxistas analíticos e, ao mesmo tempo, os distingue fortemente de *Para uma ontologia do ser social*. Referimo-nos ao fato de todos eles postularem, *mutatis mutandis*, a dualidade do mundo dos homens, contrapondo seus elementos "naturais" aos elementos "sociais". Numa posição diametralmente oposta, Lukács, ao lado do reconhecimento da insuperável articulação do ser social com a natureza, afirma a unitariedade última do mundo dos homens e sua irredutibilidade às esferas naturais.

Em si, tais indicações sugerem que a afirmação do caráter por último unitário do ser social — que se articula com sua concepção da unitariedade ontológica mais geral — joga um papel decisivo na radical crítica de Lukács ao liberalismo e à sua característica antinomia entre indivíduo e totalidade social. Partindo da centralidade ontológica do trabalho, o filósofo húngaro argumenta o caráter de complexo de complexos do ser social, ou seja, seu caráter por último unitário enquanto esfera ontológica cujo desenvolvimento se consubstancia pela crescente heterogeneidade de seus momentos particulares. O fundamento último do caráter de complexo de complexos do ser social é o impulso, inerente ao trabalho, à superação de sua imediaticidade, o que dá origem a formas crescentemente complexas de mediações entre o homem e a natureza. Este é o solo genético de relações e categorias ontológicas que, não apenas não mais se articulam diretamente ao trabalho, mas ainda exibem processualidades em tudo heterogêneas se comparadas ao trabalho *stricto sensu*. Fundado pelo trabalho, mas dele distinto, surge e se desenvolve, desse modo, aquele complexo de mediações sociais ao qual denominou reprodução social.

Segundo Lukács, a característica decisiva para a distinção ontológica entre reprodução social e reprodução biológica é a

crescente polarização, no mundo dos homens, entre o processo de individuação e o processo de reprodução social global. A base genética dessa polarização é que a consciência, mediação fundamental ao processo de generalização inerente ao trabalho, no imediato, é sempre a consciência de indivíduos concretos. Por isso, todo desenvolvimento sociogenérico, por ter como mediação a *consciência dos indivíduos*, termina por provocar, também, o desenvolvimento das individualidades. Por essa mediação, o desenvolvimento da generalidade humana em direção a seu para-si tem como consequência necessária (mas de modo algum linear ou mecânica) o desenvolvimento das individualidades.

O desdobramento categorial da bipolaridade da reprodução social tem no desenvolvimento do capitalismo um momento impulsionador decisivo. Pois, por ser a primeira formação "puramente social", a sociabilidade burguesa permite a explicitação, a mais completa que a humanidade já alcançou, em escala social, da polaridade entre indivíduo e sociabilidade. Pela primeira vez, a consciência de tal polaridade se generalizou pelo corpo social e passou a operar como elemento decisivo dos processos reprodutivos.

Em que pese a importância deste fato para o desenvolvimento da generalidade humana, a forma da explicitação dessa polaridade, sob a regência do capital, foi a da alienada antinomia entre *bourgeois* e *citoyen*. A concepção, típica do período moderno, que toma a totalidade social como resultante dos choques entre as ações dos indivíduos -- e os indivíduos como naturalmente egoístas, individualistas, proprietários privados etc. — nada mais é, segundo Lukács, que a generalização para toda a história da alienada individualidade típica do burguês médio. Em mais de uma passagem, comenta tal estado de coisas e relembra a crítica de Marx n' *A ideologia alemã*[117] a essa contraposição entre vida privada e vida pública que termina por conduzir à hipocrisia característica da moral burguesa: deseja que as leis, os costumes etc.

117 Lukács, 1986:231; Lukács, 1981:259.

sempre sejam obedecidos (pois, senão, como poder-se-ia manter a sociedade?), todavia, cada vez que pode, considera legítimo violar estas mesmas leis e estes mesmos costumes para seu proveito e enriquecimento privado.

Já vimos a crítica de Lukács a essa concepção ao tratar dos complexos objetivação, exteriorização e alienação. O que agora nos interessa ressaltar é que a *Weltanschauung* liberal clássica tem como um de seus pilares a contraposição entre a natureza humana a-histórica e os elementos sociais; e, com base nela, o liberalismo concebe a antinomia indivíduo/sociabilidade. Em Lukács nada de semelhante pode ser encontrado. A centralidade do trabalho enquanto categoria mediadora entre natureza e ser social, as radicais historicidade, sociabilidade e unitariedade do mundo dos homens dela decorrentes implicam necessariamente a total incompatibilidade com qualquer concepção deste tipo. Em poucas palavras, a unitariedade última do mundo dos homens significa a ruptura com toda e qualquer concepção dualista do ser social, quer seja de cunho liberal clássico, quer seja a do marxismo analítico, quer, ainda, assuma uma forma anticapitalista, como com MacCarney. O que nos permite compreender como as divergências acerca da unitariedade ou dualidade do mundo dos homens entre Lukács, o marxismo analítico e MacCarney expressam divergências de fundo, as quais se relacionam, em última análise, com questões decisivas que contrapõem, no debate contemporâneo, as diversas recuperações (e/ou rejeições) das críticas de Marx à sociabilidade burguesa. Em suma, a unitariedade última do ser é um elemento decisivo da ontologia lukacsiana e está na base de sua crítica ao liberalismo e às correntes teóricas que, de algum modo, cedem à *Weltanschauung* clássico-burguesa e postulam o caráter dual do mundo dos homens.

Isto posto, é decisivo salientar uma vez mais que a afirmação por Lukács do caráter por último unitário da esfera ontológica fundada pelo trabalho de modo algum significa reduzir a ele a totalidade social. A unitariedade última do ser em geral, assim como a do mundo dos homens, é a de um complexo de complexos

e, portanto, tanto em um caso como no outro, não apresenta qualquer incompatibilidade com o reconhecimento dos momentos de heterogeneidade que a perpassam.

Nesse sentido, são descabidos os argumentos de Ágnes Heller segundo os quais a concepção por último unitária do ser social, ao ser articulada por Lukács com a concepção do trabalho enquanto sua categoria fundante, operaria a redução da totalidade social ao trabalho no contexto de uma concepção cartesiana de totalidade.

O trajeto da crítica de Heller ao Lukács da maturidade é curioso. Em 1976, Heller e vários dos ex-alunos de Lukács publicaram na Itália as "Annotazioni", que foram objeto de nossa análise na Introdução deste trabalho. Lembremos que nelas a principal crítica é que *Para uma ontologia do ser social* seria uma obra internamente contraditória por conter duas concepções ontológicas não apenas distintas entre si, mas radicalmente incompatíveis. Sete anos após a publicação das "Annotazioni", no artigo "Lukács' Later Philosophy", Heller considera a última obra sistemática do filósofo húngaro um brilhante fracasso[118]. Sintomaticamente, Heller toma tal fracasso como uma evidência, ocupando menos de uma página para demonstrá-lo.

Dois anos antes, em 1981, sob clara influência habermasiana, Heller publicou o artigo "Paradigma della produzione e paradigma del lavoro" (Heller, 1981)[119]. Localizado entre as "Annotazioni" e "Lukács' Later Philosophy", este texto marca um momento decisivo da ruptura da autora com a ontologia de Lukács.

O texto se inicia pela afirmação de que o paradigma do trabalho, baseado na aplicação do "modelo estrutural da atividade de trabalho a todos os tipos de atividade humana" (103), é característico do Marx da juventude, em especial nos *Manuscritos de 1844*. Neles,

118 "O termo 'fracasso' é um termo duro. Seu uso não seria apropriado se a obra apresentasse algo coerente, todavia coerência interna é o que lhe falta" (Heller, 1983a:190 e 189.

119 Citações ao longo do texto, até indicação em contrário.

> O modelo do trabalho alienado é o modelo da vida alienada [...] As categorias econômicas [...] são expressões da estrutura do trabalho alienado na sociedade capitalista. Do mesmo modo, as categorias do comunismo são expressões da estrutura do trabalho não alienado. A dicotomia estrutural entre "vida genérica" autêntica e "vida genérica" alienada se baseia na mesma dicotomia no trabalho (103-4).

Ainda que n'*O capital* a "análise antropológica" da estrutura do trabalho também apareça, Heller argumenta que ela não mais ocupa um lugar tão central como nos *Manuscritos de 1844*. Na obra de maturidade de Marx, o trabalho seria identificado com a produção socialmente necessária da riqueza material (105) e, com isso, teríamos a "base antropológica para substituir o paradigma do trabalho pelo da produção, uma reviravolta já realizada por Marx e argumentada com a máxima clareza tanto no Prefácio como na Introdução à *Para a crítica da economia política*" (105). "[...] nesta fase Marx distingue entre atividade de trabalho e outras atividades humanas com base em sua estrutura diversa, [...] a estrutura da práxis para ele não é homóloga à estrutura do trabalho [...]" (109).

Em seguida, argumenta que "o paradigma da produção não comporta a concepção de uma homologia estrutural de todas as atividades da vida humana com o 'modelo' do trabalho" (105). Pois, pelo paradigma do trabalho, "A estrutura de todas as várias formas de vida humana [...] são deduzidas *logicamente* do modelo do trabalho e constituídas *analogicamente* através dele, sem levar em consideração questões como 'o que veio primeiro', ou 'qual é a força motriz', ou ainda 'qual é o momento determinante'" (195).

Do mesmo modo,

> no âmbito do paradigma da produção, o sujeito individual torna-se um epifenômeno, enquanto no paradigma do trabalho o processo de trabalho singular (o processo de trabalho do sujeito singular) serve de modelo estrutural... O ator singular age de acordo com a essência genérica e a essência genérica se exprime em todas as atividades individuais (106).

Disto deduz que

> o paradigma da produção não apenas difere do paradigma do trabalho, como ainda é sua contradição lógica, em especial no que diz respeito à aplicação à história (106).

Informado acerca das investigações ontológicas do último Lukács por alguns dos membros da Escola de Budapeste, Habermas as rejeitou *in limine* argumentando serem elas um retorno à metafísica clássica (Feher, Heller, Markus, Vadja, 1977:14). Para Heller, no entanto, a condição de discípula mais notória do filósofo húngaro tornava indispensável o acerto de contas com o velho mestre. Assim, uma vez feita a distinção entre os dois paradigmas em Marx, passa a tecer considerações sobre a ontologia lukacsiana:

> A reconstrução lukacsiana do modelo do trabalho é fundamentalmente aristotélica[120]. [...] O trabalho é descrito como combinação entre nexo da finalidade e nexo causal (110).

Tanto o momento da prévia ideação como o desencadeamento de nexos causais objetivos são atribuídos a atos de indivíduos singulares.

> Todas as outras relações humanas são por estrutura homólogas a este "*one-man-show*" (110).A questão é por que exatamente o trabalho, que é um dos tipos de posição teleológica, é considerado o modelo fundamental por excelência de todas as restantes, igualmente teleológicas, tomadas de posição (110/1).

120 Mas, na página seguinte, reconhece o fundamental: "Isto significa que Lukács restringe o paradigma aristotélico da teleologia ao paradigma do trabalho". Esta é a ruptura ontológica fundamental entre a ontologia aristotélica e a de Lukács, no que concerne ao trabalho e, por extensão, à compreensão da complexa relação entre a natureza e o ser social. Afirmar que Lukács é um aristotélico apenas é verdade se a esta afirmação for acrescida uma distinção fundamental entre a teleologia em Lukács e em Aristóteles. Portanto, ao contrário do que afirma Heller, esta ruptura entre Lukács e Aristóteles está longe de ser apenas "uma tentativa de modernizar" (111) o pensador grego.

"Quais são as dificuldades que surgem com o paradigma do trabalho?" (112). Segundo Heller,

> O paradigma da produção constitui a intersubjetividade como mera expressão do desenvolvimento de uma força quase natural; o paradigma do trabalho constitui a intersubjetividade a partir dos atos individuais de posição teleológica. O primeiro é um positivismo historicizado, o segundo um cartesianismo materialista (113).

Para contornar este obstáculo, Lukács teria introduzido, de "contrabando", o paradigma da produção, através das categorias de generalidade em-si e para-si, em que a generalidade para-si seria a inteira produção da humanidade genérica. Ou seja,

> Assim, para poder reafirmar uma filosofia da história, Lukács introduz o paradigma da produção como se fosse simplesmente a consequência do paradigma do trabalho, o que não é. Este é o motivo pelo qual a *Ontologia do ser social* resulta ser uma tentativa incoerente e autocontraditória de replasmar o marxismo com base no paradigma do trabalho (112).

Por extrapolar nosso tema, deixaremos de lado a interpretação de Heller do que denomina paradigma da produção e paradigma do trabalho em Marx, com o que não desejamos sugerir que concordemos, nem por um segundo, com sua hipótese (Lessa, 1996b).

Por outro lado, é do máximo interesse a crítica que dirige a Lukács. A essência dessa crítica é que o filósofo húngaro, ao enxertar no ato de trabalho singular toda complexidade da processualidade social global, operaria uma dupla redução. A primeira, pela qual o trabalho terminaria portador de determinações e potencialidades a ele estranhas, à medida que absorveria processualidades inerentes à totalidade social. A segunda, pela qual a complexidade da totalidade social seria em larga medida desconsiderada para que o mundo dos homens pudesse se encaixar no limitado modelo do trabalho. Após essa dupla redução, a totali-

dade social não passaria de uma justaposição cartesiana de partes singulares (os atos de trabalho), o que tornaria o devir histórico um enorme problema. Para superá-lo, Lukács teria introduzido o paradigma da produção. O abandono do paradigma do trabalho e o salto para a esfera da reprodução manifestariam a inconsistência teórica interna do escrito lukacsiano.

Notemos, em primeiro lugar, que em 1981 a crítica difere daquela das "Annotazioni". Se, nos dois momentos, é afirmada a inconsistência interna de *Para uma ontologia do ser social*, no primeiro a inconsistência seria fundada pela presença de duas ontologias incompatíveis entre si (a primeira, centrada na necessidade e a segunda no ativo papel da consciência no mundo dos homens); já no artigo de 1981, Heller assinala um outro nível de contraditoriedade: aquele entre o paradigma do trabalho e o da produção, que, na ontologia lukacsiana, se manifestaria pela dicotomia entre trabalho e reprodução social.

Tomemos um a um os principais argumentos de Heller nesse texto. Em primeiro lugar, a dupla redução. Como argumentamos, não há o menor sinal de redução, por Lukács, da totalidade social ao trabalho. Seguidamente ele assinala a heterogeneidade entre trabalho e totalidade social tanto na investigação da categoria do trabalho em-si como no estudo da reprodução social, da ideologia e da alienação. Com isso procura evidenciar o papel fundante do trabalho e o momento predominante da totalidade social na reprodução do mundo dos homens. Para Lukács, enfim, a cada momento da reprodução social, o papel fundante do trabalho se afirma pela mediação da totalidade enquanto momento predominante da reprodução social. É este o fundamento ontológico do papel decisivo da práxis cotidiana em sua ontologia.

No estudo que realizamos das conexões internas à categoria do trabalho, vimos à saciedade como, por ser categoria fundante, não significa que o trabalho contenha em si a totalidade do mundo dos homens. Pensemos, por exemplo, no papel decisivo da ética, da luta de classes, da fala ou da estética para a reprodução social, e em como tais complexos são irredutíveis ao trabalho enquanto tal.

Se, em Lukács, não há qualquer redução do ser social ao trabalho, muito menos podemos encontrar uma concepção de totalidade social que, de algum modo, se aproxime à concepção cartesiana de totalidade como justaposição das partes. A reprodução social, para ele, é exatamente o oposto da justaposição: um processo sintético que consubstancia a totalidade social a partir de atos singulares teleologicamente postos. Esse processo sintético funda o novo ser, cuja totalidade é qualitativamente distinta de suas partes constituintes. Em absoluto, não encontramos nele qualquer traço que o aproxime de uma concepção cartesiana acerca da relação entre o todo e as partes. É eloquente, nesse sentido, a argumentação, tanto de *Para uma ontologia do ser social* como dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, de que a totalidade do mundo dos homens tem como forma genérica de seu desenvolvimento a identidade da identidade com a não-identidade[121].

Por fim, há de fato a dicotomia, apontada por Heller, entre trabalho e reprodução em Lukács? De modo algum. A tese de que o trabalho é a categoria fundante na gênese e no desenvolvimento do ser social, mas que cabe à reprodução mediar sua relação com a totalidade do mundo dos homens, decorre não de nenhuma debilidade conceitual da categoria do trabalho que o forçaria a recorrer à reprodução social, mas, antes, da constatação de que entre o trabalho e a totalidade social se interpõem mediações decisivas -- como já vimos, tais mediações compõem precisamente a reprodução social.

Na ontologia de Lukács, a categoria da reprodução pode ser tudo menos um artifício para superar debilidades teóricas da categoria do trabalho. A reprodução conecta trabalho e história não porque haja uma falha conceitual decisiva no conceito lukacsiano de trabalho, mas porque, por sua essência, a totalidade social não é redutível ao trabalho. Nossa exposição dos nexos fundamentais do trabalho e da reprodução na ontologia de Lukács deve ser su-

121 Ou seja, que o ser social é um autêntico complexo de complexos no qual, com o desenvolvimento da sociabilidade, intensificam-se tanto os momentos de heterogeneidade como seu caráter por último unitário.

ficiente, esperamos, para evidenciar a impropriedade desse argumento de Heller.

Portanto, ao contrário do que postula Heller em 1981, Lukács nem opera a "dupla redução", nem considera o todo social uma justaposição cartesiana, nem articula sociabilidade e trabalho pela mediação da reprodução como um artifício para superar eventuais debilidades em sua concepção do trabalho enquanto categoria fundante. Em definitivo, a unitariedade ontológica última, tal como concebida pelo filósofo húngaro, de modo algum significa a redução do ser social ao trabalho.

Ao alegar a importância da unitariedade última do ser no contexto da ontologia lukacsiana, devemos mencionar um outro aspecto. A ontologia tradicional, teológica, identificou unitariedade última do ser com o Ser (com maiúscula). A contrapartida dessa identificação, sabemos, foi a concepção de uma substancialidade a-histórica e o caráter marcadamente teleológico do devir-humano dos homens. Em Lukács, temos algo radicalmente distinto: a unitariedade é a de um ser essencialmente histórico. Em outras palavras, a afirmação por Lukács da unitariedade ontológica última em nada o aproxima das concepções que hipostasiam o universal como a dimensão verdadeiramente depositária do ser. Em que pese este fato, sob os auspícios de Ágnes Heller, é publicado um artigo de Gáspár Tamás, "Lukács' *Ontology*: a metacrital letter" (Tamás, 1983)[122], que postula justamente o oposto, o que nos obriga a algumas considerações.

O principal argumento do artigo de Tamás é que o filósofo húngaro teria hipostasiado o universal ao apontar como essência do trabalho a pulsão para um ser social crescentemente genérico. A universalidade, em contraste com a singularidade, seria em Lukács, segundo esse autor, a dimensão verdadeiramente portadora do ser. Ao efetivar tal hipostasia, *Para uma ontologia do ser social* não passaria de uma exacerbação dos elementos "religiosos", messiânicos e teleológicos da "conversão" de Lukács ao

122 Citações ao longo do texto, até indicação em contrário.

marxismo, presentes caracteristicamente em *História e consciência de classe*[123]. Tal exacerbação o teria levado, em seus últimos escritos, a buscar uma fundamentação metafísica para sua crença no comunismo, recaindo assim na ontologia medieval e na hipostasia do universal. Examinemos a argumentação de Tamás.

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

> Para Lukács [continua Tamás], Ser é meramente uma metáfora de tudo em que sua escolha pode ser reconhecida como lei, como real, como realizado. [...] Ser propriamente é aquilo que suporta as conclusões que podem ser delineadas do âmbito dos "valores genéricos" (*gattungsmässige Werte*)[124] — em outras palavras, delineadas a partir da própria escolha de Lukács, de sua opção voluntária.

Primeiro movimento de Tamás: conceber a ontologia de Lukács como mera "escolha" de uma perspectiva que, uma vez aceita, se auto confirma. O Ser (com maiúscula) passa a ser o seleto conjunto de tudo o que confirma a perspectiva escolhida por Lukács, o restante seria tratado como um ser de "segunda clas-

123 A "religiosidade" da "conversão" de Lukács ao marxismo é um tema bastante explorado pela literatura recente. Cf. nota 15 da Introdução. Não faz parte do nosso tema a investigação da evolução do pensador húngaro. Por isso não entraremos, agora, em polêmica com esta hipótese, com a qual discordamos. Apenas desejamos chamar a atenção para o fato de a pretensa religiosidade do marxismo do jovem Lukács ter servido de argumento para desautorizar sua ontologia, evitando-se, desse modo, um exame detalhado da ontologia lukácsiana enquanto tal. Explicitamente contra essas interpretações, cf. Oldrini, 2002.

124 Ferenc Feher, que verteu para o inglês a carta de Tamás, traduz gattungsmässige Werte por "species values". Seguindo a tradução por nós adotada neste escrito, preferimos valores genéricos, ou seja, valores que se articulam com a explicitação ontológica da generalidade humana.

se"[125]. O autor de *Para uma ontologia do ser social* teria pressuposto uma categoria do Ser e, com base nela, desenvolvido uma ontologia que nada mais faz senão comprovar a veracidade de sua pressuposição acerca do Ser. O pressuposto legitima a demonstração, a qual, por sua vez, demonstra a veracidade do pressuposto enquanto tal: a ontologia lukácsiana não passaria de uma prova circular de um pressuposto arbitrariamente escolhido.

O segundo movimento de Tamás é caracterizar a perspectiva da "escolha" de Lukács, pela qual o

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

Ou seja, como na ontologia lukácsiana "um ser não-objetivo é um não-ser" (e nisto Tamás está correto), e como a "ordem soviética" seria concebida por Lukács como o "Ser-genérico" em sua máxima explicitação (e aqui ele está completamente equivocado), "Ser" e "ordem soviética" se identificariam. Lukács reproduziria assim a circularidade do argumento ontológico escolástico, pelo qual a objetividade, com sua ordem e sua hierarquia (a "ordem soviética" como máxima realização do "Ser"), seria a prova da existência de Deus (o "Ser"); e, a perfeição deste ("Ser") é o fundamento da ordem objetiva (a "ordem soviética"). Em suma, as categorias ontológicas lukacsianas apenas poderiam plenamente se explicitar na "ordem soviética" — e, ao nela se explicitarem de forma exclusiva, comprovariam a identificação da "ordem soviética" ao "Ser".

Com a incorporação da objetividade divina ao novo ídolo, prescindindo da crítica sistemático-kantiana, Lukács não teria

125 "Para resgatar a possibilidade da descrição da objetividade, Lukács transforma sua escolha em lei (esquema prático) pelo *reconhecimento* do último enquanto lei (esquema ontológico). O *substratum* deste reconhecimento, desta transformação de prática em teoria, escolha em conhecimento, é o Ser." Esta e as citações anteriores podem ser encontradas à p. 155.

como evitar, segundo Tamás, a concepção teleológica da existência (162). A concepção lukácsiana da história exibiria uma absoluta necessidade que articularia a trajetória humana, de um primeiro momento, ainda mudo, "ao ser-genérico-para-si (*für-sich-seiende Gattungsmässigkeit*), para a terra prometida [...]" (156).

Portanto, segundo Tamás, Lukács identificaria, de modo absoluto, objetividade e universalidade, com o que teríamos uma concepção teleológica da história e "o mais extremado tipo de realismo conceitual, que é ainda agravado pela negação de toda transcendência: isto elimina todo critério sistemático" (158-9).

Se o verdadeiro "Ser" é o ser-genérico, e se a singularidade é uma objetividade de segunda classe, Tamás deduz que, para Lukács, o indivíduo necessariamente é um Ser de "segunda qualidade", uma esfera portadora de menos ser que a generalidade:

> [...] uma vez mais, [tal como no stalinismo] a objetivação devorou o indivíduo, desta vez sob a *aegis* da filosofia da história. Nada senão instituição hipostasiada adquire uma existência específica (158).

Esta passagem desvela o terceiro movimento de Tamás: imputar a Lukács a concepção da universalidade característica dos realistas medievais. A hipostasia do gênero devoraria a individualidade no processo de objetivação do "Ser" (isto é, da "ordem soviética"), com o que a ontologia lukácsiana revelaria sua verdadeira face: ser mera ideologia (no sentido pejorativo do termo) do stalinismo. Este é o nódulo da crítica. E, em sua exposição, Tamás contribui com o último elemento necessário para dar corpo à interpretação de que a ontologia de Lukács não possuiria maior interesse para o debate contemporâneo, já que não passaria de um malsucedido retorno à ontologia tradicional, em especial ao realismo medieval. A "religiosidade" do jovem marxista Lukács teria perpassado, pela mediação de seu apego ao "absoluto" (Heller, 1983a), toda a sua obra. *Para uma ontologia do ser social* seria o coroamento dessa trajetória, sua forma mais acabada: Lukács

seria o Santo Anselmo do século XX![126]Como não é este o melhor momento para a discussão da relação de Lukács com o stalinismo, passaremos diretamente ao aspecto ontológico da crítica de Tamás: há em Lukács uma hipostasia do universal? Considera ele o gênero humano a forma por excelência da objetividade social? Há em sua *démarche* uma concepção teleológica da história?

Na Introdução argumentamos que, para Lukács, a essência se consubstancia, ao longo do processo histórico, no complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser. Os traços que articulam, em unidade, os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo compõem a essência desse processo. Não há nas colocações de Lukács acerca da relação essência/fenômeno qualquer tendência no sentido de conferir às determinações essenciais um caráter de rígida e absoluta necessidade (Lukács, 1986:423; Lukács, 1981:472). Relembremos que para o filósofo húngaro "o fenômeno é sempre *algo que é* e não algo contraposto ao ser" (Lukács, 1986a:618; Lukács, 1976:327;.Lukács, 1979:84), é "parte existente da realidade social" (Lukács, 1986:81; Lukács, 1981:92).

Se, por um lado, a essência não é, para Lukács, a necessidade hipostasiada, a relação entre essência e fenômeno, por outro lado é de tal ordem que a esfera fenomênica não é um resultado passivo do desdobramento da essência. Isto significa que entre estes dois níveis do ser se desdobra uma determinação reflexiva, na qual o fenômeno joga um papel ativo na determinação da essência. A forma como isto se dá deve ser desvelada caso a caso, momento a momento.

Para a contraposição a Tamás, nos é fundamental trazer à

126 A comparação é de Tamás. Cf. Tamás, G., op. cit., p. 157. A oposição de Lukács ao stalinismo, mesmo nos anos 30-40, (com seus méritos e problemas), bem como a radical crítica da ordem soviética no seu *opus postumum*, é um tema que não cabe nos limites desta investigação. Assinalaremos apenas que tais questões foram objeto de um excelente ensaio de N. Tertulian, "Georg Lukács e o stalinismo", op. cit. que, com toda razão, argumenta o caráter fundamentalmente anti-stalinista de toda a produção lukácsiana ao mesmo tempo em que reconhece a adesão do filósofo húngaro a várias das teses políticas do stalinismo.

luz uma das inúmeras consequências desses traços mais gerais da ontologia lukácsiana Através de várias mediações, que abordamos parcialmente ao tratar da reprodução social, a concepção lukácsiana acerca da relação entre essência e fenômeno se articula com a concepção de fundo pela qual os homens fazem a história, todavia em circunstâncias que não escolheram. O desenvolvimento da essência sociogenérica do ser social é uma consequência da objetivação de atos teleologicamente postos pelos indivíduos. Tais atos, ao contribuírem com a construção da essência genérico social, fundam também a esfera fenomênica. De modo análogo, os elementos genérico-universais são síntese dos atos singulares — tal como ocorre com a singularidade, a universalidade também tem nos atos singulares seu solo genético. Os atos concretos dos indivíduos concretos são, ao mesmo tempo, o fundamento último da esfera da singularidade e da universalidade. O que as difere na ontologia lukácsiana são as mediações que, a partir dos atos singulares, se fazem presentes em cada uma delas. Isto nos permite compreender que, do ponto de vista da suas gêneses, não há, em *Para uma ontologia do ser social*, qualquer diferenciação entre singularidade e universalidade que pressuponha ser uma das esferas mais portadora de ser que a outra.

Do ponto de vista da relação com a essência, não há em Lukács qualquer rígida polarização universal-essência, singular--fenômeno. Certamente, os traços universais, por serem portadores de um *quantum* maior de permanência nos processos (caso contrário não seriam universais), expressam os traços essenciais com maior intensidade que a singularidade. Todavia, nenhuma rigidez nessa relação pode ser pressuposta sem que desvirtuemos a absoluta historicidade da categoria lukácsiana de substância (Lessa, 1996c). Se tomarmos a relação universal-essência como exclusiva, necessária, absoluta, estaremos tão distante de Lukács quanto ele próprio estava dos realistas medievais. (Lessa, 1996a)

Essa concepção lukácsiana das relações universalidade-singularidade e essência-fenômeno talvez possa ser mais bem elucidada se nos lembrarmos de suas considerações acerca da tendên-

cia à crescente bipolarização da reprodução social.

No estudo da individuação, realizado no capítulo "A reprodução", Lukács discute exaustivamente como as individualidades são também (e não *apenas*) portadoras das determinações mais genérico-essenciais do ser social. Por outro lado, justamente pelo fato de serem portadoras de tais determinações, não é indiferente ao desenvolvimento do gênero humano o modo pelo qual as individualidades conduzem, por meio de escolhas entre alternativas concretas, o desenvolvimento de suas substâncias específicas para uma elevação, ou para um rebaixamento, de seu para-si.

Portanto, a essência genérico social se apresenta tanto na totalidade das formações sociais como em cada uma das individualidades. Entre gênero humano e indivíduo não há qualquer distinção que passe por uma diferenciação quanto ao estatuto ontológico de cada um. Nenhum dos polos da reprodução social é mais "ser" que outro; não há um "ser" de segunda categoria. Do mesmo modo, nem o gênero é portador exclusivo da essencialidade, nem a individualidade é portadora exclusiva da esfera fenomênica. Tanto a essência como os fenômenos estão presentes no processo de individuação e de sociabilização, e as diferenças que aqui se fazem presentes em nada se aproximam da constituição do absoluto primado ontológico de um sobre o outro.

A consequência dessa radical historicidade da essência e do fenômeno, do universal e do singular é que, na cotidianidade, o real se apresenta como uma síntese entre eles. Ou seja, não apenas a essência não é portadora de nenhuma determinação implacável para o desenvolvimento ontológico, como também, no ser-precisamente-assim, a essência se particulariza, a cada instante, em uma complexa totalidade que articula essência e fenômeno. Algo análogo ocorre com a singularidade e a universalidade. Estas duas esferas do real apenas existem em determinação reflexiva — o universal se reproduz pela mediação dos fenômenos singulares (Lukács, 1986:425-6; Lukács, 1981:475).

Portanto, a generalidade humana e a individualidade são esferas distintas e igualmente reais do ser social. Todavia, dife-

rente do que ocorre na relação essência-fenômeno, tanto o gênero como as individualidades são portadores da continuidade social. Nesse sentido, ao contrário do que sugere Tamás, a individualidade para Lukács não é um mero acidente que se contraporia à essencialidade-universalidade do gênero humano. Não encontramos nele qualquer hierarquia ontológica pela qual o gênero seja mais portador de ser que o indivíduo: ambos são igualmente reais, distintos e articulados pelo complexo da reprodução social. A objetivação — exatamente o oposto do que afirma Tamás —, longe de "devorar" e dissolver as individualidades numa totalidade hipostasiada, é a esfera por excelência da afirmação da individualidade.

A afirmação da autonomia relativa dos complexos sociais parciais, como desdobramento do momento predominante da reprodução exercido pela totalidade, evidencia, de outro ângulo, como a diferença entre totalidade e singularidade não se desdobra por uma distinção do estatuto ontológico de cada uma delas, mas sim pelas diferentes mediações que nelas atuam. Do mesmo modo, como o indivíduo não é menos existente que a sociabilidade, o complexo parcial é tão real, tão objetivo quanto a formação social da qual faz parte. As considerações de Lukács acerca da fala, que tratamos no capítulo anterior, assim como suas observações acerca da sexualidade, da alimentação, do direito, da ética, da filosofia, da guerra etc., enquanto complexos sociais específicos, são uma demonstração eloquente do equívoco de Tamás.

O universal lukácsiano, em definitivo, nada tem em comum com o dos realistas medievais. Entre outras coisas, é justamente esta concepção não-realista, não-medieval, da universalidade que lhe permite, no plano teórico mais geral, escapar de toda concepção teleológica do devir e da história. Sobre este aspecto argumentamos o suficiente para que seja necessário voltar, agora, a este tópico. Apenas ignorando e deformando o núcleo da concepção de Lukács acerca da relação entre essência-fenômeno e gênero-individualidade pôde Tamás convertê-lo no ideólogo da burocracia de tipo soviético.

Portanto, ao postular o trabalho enquanto mediação que, por um lado, sintetiza teleologia e causalidade em uma nova e unitária esfera ontológica e, por outro, enquanto mediação entre a especificidade de ser do mundo dos homens e a unitariedade ontológica do ser em geral, Lukács permanece tão distante da concepção ontológica realista medieval quanto da dualidade natureza/sociedade característica da tradição moderna. Em *Para uma ontologia do ser social* não há a hipostasia do universal, nem a fetichização do indivíduo-mônada. A unitariedade última do ser se desdobra enquanto identidade da identidade e da não-identidade, e a universalidade, a particularidade e a singularidade são concebidas enquanto dimensões igualmente reais do ser-precisamente-assim existente. Novamente, e não poderia ser de outra forma, a historicidade (o ser é essencialmente histórico), a sociabilidade (o ser social é fundado pelos atos humanos) e a unitariedade última do ser comparecem, no contexto da ontologia de Lukács, como três categorias centrais e intimamente articuladas.

Esperamos que os argumentos e as referências aqui sistematizados permitam desautorizar a hipótese de Tamás. E que também problematizem as interpretações, como as de Heller, que afirmam ser a ontologia de Lukács um retorno à metafísica tradicional, retrocesso provocado, em última análise, pelo desenvolvimento dos elementos messiânicos e teleológicos — que consideram "religiosos" — de *História e consciência de classe*.

Concluiremos argumentando que a centralidade ontológica do trabalho delineada por Lukács nem nos parece esgotada do ponto de vista teórico, nem ultrapassada do ponto de vista da constituição de uma *Weltanschauung* portadora de um horizonte que vá para além dos limites do capital.

Apesar de redigida na década de 1960, a *Ontologia* de Lukács continua com uma impressionante atualidade. As soluções nela alcançadas para alguns dos impasses decisivos da crise do marxismo contemporâneo continuam tão atuais quanto na época em que foram formuladas. A concepção do mundo dos homens enquanto causalidade posta; de sua substancialidade enquanto radicalmen-

te histórica e social; do trabalho enquanto categoria fundante que se articula com a totalidade social pela mediação da categoria da reprodução; da unitariedade ontológica última do ser em geral e do mundo dos homens em particular, que se desdobra categorialmente tendo por forma genérica a identidade da identidade com a não-identidade — são, todos, aspectos centrais da ontologia lukácsiana que exibem nítidas vantagens para a compreensão dos fenômenos sociais se comparados com outras vertentes contemporâneas.

Diante do liberalismo, a ontologia de Lukács permite manter, no plano teórico, a unitariedade última do ser social e, a partir dela, possibilita a crítica mais radical da antinomia *citoyen/bourgeois*. Ou seja, possibilita a recusa teórica de toda e qualquer valorização das relações de mercado, das liberdades e da democracia burguesas como fim da história. Diante do ao marxismo analítico, além da recusa *in limine* de sua justificativa da exploração entre os homens, possibilita evitar todos os impasses teóricos advindos de sua peculiar clivagem entre o material e o social.

Em comparação com a proposta de Habermas, apenas salientaremos que Lukács não precisa recorrer a nenhuma transcendência para compreender as relações sociais. A intersubjetividade, de esfera problemática por excelência em Habermas, pode ser tratada, na ontologia de Lukács, pelo que de fato é: o complexo de relações sociais que articula os indivíduos à sociedade, que conecta os atos singulares à reprodução social global, que faz a mediação de cada individualidade ao processo de explicitação histórica do gênero humano. As individualidades e a subjetividade podem então ser reconhecidas em sua globalidade, não necessitando que sejam teoricamente restritas ao estreito universo da antinomia *citoyen/bourgeois*.

As críticas dos ex-alunos de Lukács, Heller e Feher à frente, bem como de uma nova geração de húngaros, Gáspár Tamás parecendo ser o de maior projeção, deixam intactos os fundamentos da ontologia lukácsiana Elas se baseiam numa análise superficial e apriorística do *opus postumum* lukacsiano, e até hoje não produ-

ziram sequer uma crítica circunstanciada, com base em citações abundantes e que fosse para além da extensão de um artigo. As "Annotazioni", como reconhecem os próprios autores, estão longe de exibir tais características. As alegações de que a ontologia lukácsiana seria internamente inconsistente (quer porque fosse portadora de duas ontologias entre si incompatíveis, quer porque ilegitimamente identificasse o "paradigma do trabalho" ao "paradigma da reprodução", quer porque não passaria de justificativa ideológica da "ordem soviética") não resistem a qualquer análise minimamente séria.

Isso não significa desconhecer que há problemas; talvez por ter ficado inacabada, a ontologia lukácsiana não apresenta toda a solidez necessária. Em algumas passagens, de forma alguma marginais, a exegese só pode prosseguir recorrendo a outros momentos do texto que venham a esclarecer aparentes contradições. Em que pesem as eventuais debilidades, o conjunto de textos deixados por Lukács é de singular importância para os dias em vivemos. Entre outras coisas, porque fundamenta ontologicamente a asserção marxiana da pura sociabilidade do mundo dos homens ("os homens fazem a história") e da irredutibilidade da causalidade à teleologia, ainda que tal causalidade seja posta ("em circunstâncias que não escolheram") demonstrando, ao fim e ao cabo, a *possibilidade ontológica*, o que não significa objetivação, hoje ou amanhã, do "assalto ao céu", da revolução que emancipe os homens do capital. Este, a nosso ver, o significado mais profundo da centralidade ontológica do trabalho em Lukács.

- Bibliografia -

Alcântara, M. N. (1998)"O fenômeno da alienação na ontologia de Georg Lukács", Pós-graduação em Serviço Social, UFPB, João Pessoa.

Alcântara, N. (2005) "A categoria da alienação na *Ontologia* de G. Lukács". (mimeo) Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.

Althusser, L, Balibar, E. (1973) *Para leer El Capital*, Siglo XXI Editores, Argentina.

Anderson, W. H. L., Thompson, F. N. (1988) "Neoclassical Marxism", *Science and Society*, 52:2, Nova Iorque.

Antunes, R. (1995) *Adeus ao trabalho?*, Cortez, São Paulo .

Antunes, R.. (1999) *Os Sentidos do Trabalho*, Boitempo, S. Paulo.

Antunes, R., Rego, W. (orgs.) (1996), *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, São Paulo.

Aristóteles. (1948) *La Métaphysique*, J. Vrin, Paris.

Aued, B. (1999) Histórias de profissões em Santa Catarina: ondas largas civilizadoras, Ed. do Autor, Florianópolis .

Barroco, L. (1997) "Ontologia social e reflexão ética", tese de doutorado em Serviço Social, PUC-SP, São Paulo.

Bayer, J. (1989) "Lukács' Later Political Philosophy", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.), *Georg Lukács -- Theory, Culture and Politics*, Transaction Publisher, USA.

Berman, M. "Georg Lukács´ Cosmic Chutzpah", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.) (1989) *Georg Lukács - Theory, Culture and Politics*, Transaction Publishers, USA.

Boito, A. (1999) Política neoliberal e sindicalismo no Brasil. Xamã Ed., São Paulo.

Borgianni, B. (1998) "Sobre a diferença entre *objetivação* e *alienação* em Marx", *Serviço Social e Sociedade*, 56, Cortez, São Paulo .

Colleti, L. (1972) "Bernstein and the Marxism of the Second International", *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, Monthly Review Press, Nova Iorque.

Congdon, L. (1983) *The Young Lukács*, University of North Caroline Press, USA.

Costa, G. (1999) "Trabalho e Serviço Social: debate sobre as concepções de Serviço Social como processo de trabalho com base na Ontologia de G. Lukács". Mestrado em Serviço Social, UFPE, Recife.

Costa, G. (2005) "Trabalho, individualidade e pessoa humana". Doutoramento em Serviço Social, UFPE, Recife.

Costa, G. (2007) Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács. Edufal, Maceió, Alagoas.

Costa, G. (2011) Serviço Social em debate: ser social, trabalho, ideologia. EDUFAL, Maceió.

Dentzien, P. (1989) „Prefácio", in Elster, J. *Marx hoje*, Paz e Terra.

Elster, J. (1989) *Marx hoje*, São Paulo, Paz e Terra, São Paulo .

Elster, J., (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Chapel Hill, USA.

Engels, F. (1978) *Anti-Dühring*, Progress Publishers, Moscou.

Engels, F. (1978a) "Karl Marx, a contribution to the Critique of Political Economy", in Marx, K. *A contribution to the critique of political economy*, Progress Publishers, Moscou.

Engels, F. (1979) *Dialética da natureza*, Paz e Terra, São Paulo .

Eörsi, I. (1975) "The Story of a Posthumous Work -- Lukács´ Ontology", *The New Hungarian Quaterly*, nº58, summer, Budapeste.

Feher, F., Heller, A., Markus, G., Vadja M. (1977) "Annotazione sull´Ontologia per il compagno Lukács", revista *Aut-Aut*, nº 157-8, Florência, Itália.

Franco, V. (1977) "Il lavoro como 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács", *Critica Marxista*, nº 33, Ed. Riuniti, Roma .

Franco, V. (1989) "Lukács e Habermas: un confronto sull'Etica", in Musillani, R. (org.), *Filosofia e prassi -- attualitá e rilettura critica de G. Lukács e E. Bloch*, Diffusioni'84, Milão .

Giannotti, J. A. (1991) "Habermas: mão e contra-mão", *Novos Estudos CEBRAP*, nº 31, outubro, São Paulo.

Gorz, A. (1987) *Adeus ao proletariado – para além do socialismo*, Forense-Universitária, Rio de Janeiro.

Gould, C. (1983) *Ontologia social de Marx*, Fondo de Cultura Economico, México.

Gounet, T. (1999) *Fordismo e toyotismo*, Boitempo, São Paulo.

Grupo Krisis, (1999) *Manifesto contra o trabalho*, Geousp/labus, São Paulo.

Oldrini, G. (1995) "Lukács e o caminho marxista ao conceito de 'pessoa'", *Praxis*, nº 3, Projeto, março, Belo Horizonte.

Oldrini, G. (2009) *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. La citta del Sole, Napoles.

Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frakfurt, Suharkamp Verlag, Frankfurt.

Habermas, J. (1983) *Para a reconstrução do materialismo histórico*,. Brasiliense, São Paulo.

Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madri.

Hegel, G. W. F. (1941) *La Phénoménologie de l'Espirit*, tradução de J. Hyppolite, Edição Aubier, Paris.

Heller, A. (1981) "Paradigma della produzione e paradigma del lavoro", *Critica Marxista*, nº 4, Riuniti, 1981, Roma.

Heller, A. (ed.) (1983) *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, Nova York.

Heller, A. (1983a) "Lukács Later Philosophy", in Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, Nova York.

Henriques, L. N. H. (1978) "Notas sobre a relação entre ciência e ontologia". *Temas* 4, Ed. Ciências Humanas, São Paulo .

Israel, J. (1977) *Teoria de la alienación*, Ed. Península, Barcelona.

Kellog, P. (1995) "Engels e as raízes do 'revisionismo': uma reavaliação", *Práxis*, nº 4, Projeto, julho, Belo Horizonte.

Konder, L. (2010) *Marxismo e alienação*. Expressão Popular, São Paulo.

Lazzarato, M. (1993) "Le cicle de la production immatérielle",

Future Antérieur, nº 16, L'Harmattan, Paris.
Lebowitz, M. A. (1988) "Is 'Analitical Marxism' Marxism?", *Science and Society*, 53:4, Nova Iorque.
Lessa, S. (1992) "Lukács: trabalho, objetivação e exteriorização", *Trans/forma/ação*, nº 15, EDUNESP, São Paulo.
Lessa, S. (1993) "Lukács e o marxismo contemporâneo", Temáticas, nº 1/2, IFCH, UNICAMP, Campinas.
Lessa, S. (1994) "Ontologia e objetivação em Lukács", *Praxis*, Projeto, março, Belo Horizonte.
Lessa, S. (1994a) "Habermas e a centralidade do 'mundo da vida'", *Serviço Social e Sociedade*, ano XV, nº46, Cortez, dezembro, São Paulo.
Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e individuação*, EDUFAL, Maceió.
Lessa, S. (1996) "A centralidade ontológica do trabalho em Lukács", *Serviço Social e Sociedade*, nº52, Cortez, São Paulo.
Lessa, S. (1996a) "A ontologia de Lukács: retorno à ontologia medieval?", in Antunes, R., Rego, W. (1996)(orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, , São Paulo.
Lessa, S. (1996b) "Heller e Lukács: a centralidade do trabalho", *Revista Raízes*, mestrado em Economia e Sociologia, Ed. UFPB, Campina Grande.
Lessa, S. (1996c) "Lukács: ontologia e historicidade", *Trans/forma/ação*, vol. 19, EDUNESP, São Paulo.
Lessa, S. (1997) "O reflexo como 'não-ser' na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas", *Crítica Marxista*, nº4, Xamã, São Paulo.
Lessa, S. (1999) "Lukács, ontologia e método: em busca de um (a) pesquisador(a) interessado(a)", *Praia Vermelha*, vol. 1, n. 2, pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro.
Lessa, S. (2000) "Lukács, el método y su fundamento ontológico", *in¸Borgianni e Montaño. (orgs.) Metodologia y Servicio Social*, Cortez Editores, São Paulo.
Lessa, S. (2005) *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial*. Ed. Xamã, São Paulo.
Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâ-*

neo. 2a. edição, Ed. Cortez, São Paulo.
Lessa, S. (2012) *Para compreender a Ontologia de Lukács*. 3a edição. Ed. Unijuí, Ijuí, RS.
Lessa, S. (s/d) "Hegel, Engels, Lukács e a categoria da negação", *Revista Ensaio*, 15-16, Ensaio, São Paulo.
Lukács, G. (1963) *Die Eigenart des Ästhetischen*, Luchterhand Verlag, Berlim.
Lukács, G. (1963a). *El joven Hegel*. Grijalbo, Mexico.
Lukács, G. (1968) *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke,* vol. 2, Neuwied, Frankfurt..
Lukács, G. (1971) *History and Class Conciousness*. The MIT Press, Cambridge, USA.
Lukács, G. (1973) *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Zurique.
Lukács, G. (1976/1981) *Per una ontologia dell´Essere Sociale*, Riuniti , Roma.
Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, Ciências Humanas, S. Paulo.
Lukács, G. (1983) Pensiero Vissuto -- autobiografia in forma di dialogo, Riuniti, Roma .
Lukács, G. (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. *Georg Lukács Werke*, vol. e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
Lukács, G. (1986a) Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie. / Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
Lukács, G. (1990) *Prolegomini all' Ontologia dell' essere sociale*, Guerini e Associati, Milão.
Lukács, G. (1990a) Carta de 14 de janeiro de 1971 a N. Tertulian, in Tertulian, N. *Introduzione* à edição italiana dos *Prolegomini all´ontologia dell´Essere Sociale*,, Guerini e Associati, Milão.
Lukács, G. (2010) *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Boitempo, São Paulo, São Paulo.

MacCarney, J. (1990) *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Verso, Londres.

Maier, J. B., (1989) "Georg Lukács and the Frankfurt School: a case of secular messianism", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.) *Georg Lukács -- Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction Publishers, USA.

Marcus, J., (1989) "Georg Lukács and Thomas Mann: Reflextions on a Relationship", in Marcus, J., Zoltán, T. *Georg Lukács -- Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction Publishers, USA .

Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.) (1989) *Georg Lukács -- Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction Publishers, USA.

Marx, K. (1956) *Zur Judenfrage*. *Werke*, vol. 1, Dietz Verlag, Berlim.

Marx, K. (1960) *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Werke, vol. 8, Dietz Verlag, Berlim .

Marx, K. (1962) *Das Kapital,* in *Werke,* vol. 23, Dietz Verlag, Berlim.

Marx, K. (1965) *Introduction Génerále a la Critique de l'Économie Politique*, C. de la Pléiade, aos cuidados de M. Rubel,vol.I, Economie, Gallimard.

Marx, K. (1971) *Die Frühscriften*, A. Kröner Verlag, Sttutgart.

Marx, K. (1973) *Elementos fundamentales para la critica de la economia politica (Borrador)*, Siglo XXI, Argentina.

Marx, K. (1974) *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlim.

Marx, K. (1978) *O capital*, Livro I, cap. VI (inédito), Ed. Ciências Humanas, São Paulo.

Marx, K. (1979) *Capital*, International Publishers, Nova York.

Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.

Mayer, T. F. (1988) "In defense of Analitical Marxism", *Science and Society*, 52:2, Nova Iorque.

Mészáros, I. (1970) *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, Londres.

Mészáros, I. (1989) *The Power of Ideology*, Harvester Wheatshealf, Londres.

Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.
Mészáros, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx*. Boitempo, São Paulo.
Montaño, C. (2002) *Terceiro Setor e a questão social - Crítica ao padrão emergente de intervenção social*. Cortez Editores, São Paulo.
Moraes, B. M. de. (2007) "As bases ontológicas da individualidade humana e o processo de individuação na sociabilidade capitalista: um estudo a partir do Livro Primeiro de *O Capital* de Karl Marx". Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
Moraes, B. M. de. (2008) "A individualidade humana na obra marxiana O Capital: primeiras aproximações". *In*: Jimenez, S.; Oliveira, J. L.,; Santos, D. (orgs.) *Marxismo, educação e luta de classes: teses e conferências do II Encontro Regional Trabalho, Educação e Formação Humana*. EdUECE/IMO/SINTSEF, Fortaleza.
Müller, K. O. (1989) "Nuove antinomie del pensiero borghese", in Musillani, R. (org.), *Filosofia e prassi -- Attualitá e rilettura critica de G. Lukács e E. Bloch*, Diffusioni'84, Milão.
Negri, A. (1995) *Il lavoro di Dionisio*, Manifesto Libri, Milão.
Nolasco, C. et alli. (1996) Habermas e Lukács: método, trabalho e objetividade. EDUFAL, Maceió.
Offe, C. (1982.) "Trabalho: a categoria central da sociologia?", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, junho, São Paulo.
Oldrini, G. (1995) "Lukács e o caminho marxista ao conceito de pessoa", *Práxis*, nº 3, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.
Oldrini, G. (2002) "Para as raízes da ontologia (marxista) de Lukács", *In* Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Ed. Boitempo, São Paulo.
Paniago, C. (1997) "Ação da cidadania: uma análise de seus fundamentos teóricos", dissertação de mestrado em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
Paniago, C. (2000) "Trabalho imaterial e algumas anotações con-

troversas", Revista Serviço Social e Movimento Social, Vol II, n. 1, EDUFMA, São Luiz.

Preve, C. (1989) "Un'ontologia al servizio di un'etica comunista. Una filosofia per un nuovo impegno politico degli intelectualli", in Musillani, R. (org.), *Filosofia e prassi*, Diffusioni'84, Milão.

Rocha, R. (1999) "O mundo do trabalho e o trabalho do luto: um ensaio sobre a condição proletária contemporânea", Alternativa Sindical Socialista, Belo Horizonte.

Rockmore, T. (1989) "Lukács and Marxist History of Philosophy", in Marcus, J., Zoltán, T., *Georg Lukács -- Theory, Culture and Politics*, Transaction Publishers, USA .

Sartori, V. (2010) *Lukács e a crítica ontológica do direito*. Cortez Editores, São Paulo.

Silveira, P. (1989) "Da exteriorização ao fetichismo — formas de subjetivação e objetivação", in Silveira, P., Doray, B. (orgs.), (1989) *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*, Vértice, São Paulo.

Tamás, G., (1983) "Lukács´ *Ontology*: a metacritical letter", in Heller, A. (ed.), *Lukács Reappraised*, Columbia University Press, Nova Iorque.

Teixeira, F. J. (1995) *Pensando com Marx*, Ensaio, São Paulo .

Tertulian, N. (1980) "Teleologia e causalità en la ontologia de G. Lukács", *Critica Marxista*, nº5, Riuniti, Roma.

Tertulian, N. (1984) "La Rinascita dell'Ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács", *Critica Marxista*, Itália.

Tertulian, N. (1993) "Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács", *Archives de Philosophie*, nº 56, setembro, Paris.

Tertulian, N. (1994). "Lukács e o stalinismo". Revista Praxis n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte. (pode ser baixado em www.verinotio.org).

Tertulian, N. (1996) "Introduzione" a Lukács, G. *Prolegomini all´ontologia dell´Essere Sociale*, Milão, Guerini e Associati, 1990. Publicado no Brasil sob o título "Uma apresentação

à ontologia do ser social de Lukács", *Crítica Marxista*, nº 3, Brasiliense, São Paulo.

Tertulian, N., (s/d) "Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács", in *Ontologia del ser social*, Ed. Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, México.

Tosel, A. (1985) "Le courage de l'intempestif: l'ontologie de l'être social de G. Lukács", *La Pensée*, 248. Paris.

Vaisman, E. (1989) "A ideologia e sua determinação ontológica", *Revista Ensaio* 17/18, Ensaio, São Paulo.

Varga, C. (1981) "Towards A Sociological Concept Of Law: An Analysis Of Lukacs' Ontology", *International Journal Of The Sociology Of Law*, vol. 9, nº 2., Instit Legal & Administrative Sciences, Hungarian Academy Sciences, Budapeste.

Varga, C. (1983.) ''Towards The Ontological Foundation Of Law: Some Theses On The Basis Of Lukacs' Ontology", *Rivista Internazionale Di Filosofia Del Diritto*, 60, janeiro-março, Milão.