

Ronaldo Vielmi Fortes

Trabalho e Gênese
do Ser Social na "*Ontologia*" de
George Lukács

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais, como
requisito à obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

LINHA DE PESQUISA: Filosofia Social e Política

ORIENTADORA: Profa. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte

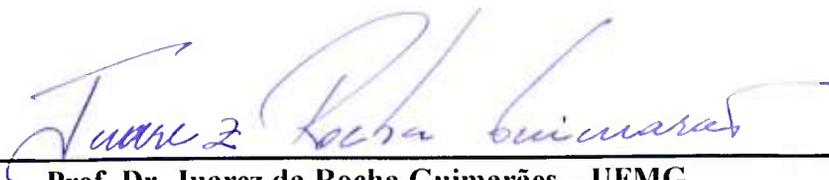
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2001

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Juarez da Rocha Guimarães – UFMG



Profa. Dra. Maria Elizabeth Antunes Lima – UFMG

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 29 de agosto de 2001.

100
f738
200

FORTES, Ronaldo Vielmi
Trabalho e gênese do ser social na "ontologia" de George
Lukács / Ronaldo Vielmi Fortes. – 2001. 209 f.

1

Orientadora: Ester Vaisman
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Departamento de Filosofia

1. Lukacs, Gyorgy, 1885-1971 2. Filosofia 3. Filosofia
húngara – Séc. XX 4. Filosofia moderna - Séc. XX 5.
Ontologia 6. Filosofia marxista I. Vaisman, Ester. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de
Filosofia. III. Título

Agradecimentos

A minha esposa, Carla, pela companhia imprescindível e carinhosa durante todo o processo de elaboração de meus estudos.

Ao *Grupo de Marxologia e Estudos Confluentes*, sem cujos trabalhos, esta dissertação seria impossível.

A Paulo Fleury, pelas longas e inspiradoras conversas que travamos durante todo esse período.

A Ester Vaisman, pela atenção, dedicação, paciência, disposição, presentes em todo o processo de elaboração deste estudo.

A José Chasin, pela firmeza de princípios e propósitos que abriram para mim possibilidades e perspectivas, influenciando de forma decisiva minhas reflexões.

Ao CNPq, pela bolsa de estudos que me foi concedida.

RESUMO

O objetivo principal da pesquisa realizada foi explicitar a tese de *György Lukács*, presente em sua obra *Para uma Ontologia do Ser Social*, onde o autor determina a gênese do homem a partir do complexo trabalho, complexo esse cuja dinâmica de suas categorias forma a base sobre a qual tem lugar seu processo de desenvolvimento. O estudo analisa os lineamentos, fundamentos e conseqüências expostos pelo autor acerca daquilo que identificamos como as duas teses centrais que constituem a base sobre a qual Lukács elabora sua *Ontologia*: o trabalho como a atividade que instaura a *peculiaridade ontológica* do ser social frente aos outros seres que compõem a esfera da natureza e, o trabalho como o complexo que estabelece a estrutura e a dinâmica das formas superiores da prática social, razão pela qual é definido como o *modelo (Modell)* mais geral de toda e qualquer prática ou atividade humana. Estas teses que constituem o arcabouço primordial da obra lukacsiana são desenvolvidas sobretudo no capítulo *O Trabalho* onde é explicitado aquilo que Lukács considera como o cerne estruturador do pensamento de Karl Marx: o trabalho como complexo decisivo do devir homem do homem. Precisamente por isso, coube igualmente demonstrar que grande parte das conclusões de Lukács encontram-se alicerçadas naquilo que o autor identifica como a inflexão do pensamento de *Karl Marx* frente a toda filosofia clássica e subsequente, isto é, a afirmação da reflexão marxiana como uma propositura acima de tudo ontológica, em que as abstrações construídas durante o processo de investigação “não são determinados a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e tanto menos lógicos), mas a partir da própria coisa, isto é, da essência ontológica da matéria tratada.” (I, 302). Ao final, além de estabelecer os aspectos mais gerais da relação do autor com as filosofias de *Hegel* e *Karl Marx*, este estudo apresenta na conclusão os principais pontos de divergência do pensamento de Lukács (e conseqüentemente de Marx) com as tendências dominantes em nossa época - *Jürgen Habermas* e *Hannah Arendt*.

ÍNDICE

ABREVIATURAS UTILIZADAS	5
INTRODUÇÃO.....	7
Capítulo I	
A GÊNESE DO SER SOCIAL E O TRABALHO COMO PÔR TELEOLÓGICO	20
1- O Trabalho como Gênese do Ser Social: princípios ontológicos fundamentais de Marx como o ponto de partida.....	20
2- O Trabalho como Pôr Teleológico.....	41
3- O Trabalho e a Categoria da Alternativa	56
Capítulo II	
O TRABALHO COMO MODELO DA PRÁTICA SOCIAL	75
1- O trabalho como complexo fundante do ser social e como modelo das práticas sociais superiores.....	75
2- O Trabalho como Gênese e Modelo da Ciência.....	86
3- Trabalho e Gênese das Categorias do Dever-ser e do Valor.....	102
Capítulo III	
A DUPLA BASE DO SER SOCIAL E A GÊNESE DA LIBERDADE.....	136
1- A Dupla Base do Ser Social	136
2- A Gênese da Liberdade	147
CONCLUSÃO.....	161
- A crítica de Habermas a Marx frente a perspectiva lukacsiana	162
- Lineamentos sobre a inconsistência da crítica de Hannahh Arendt a Marx	170
- Marx e Lukács: convergências e divergências	179
BIBLIOGRAFIA:	199

ABREVIATURAS UTILIZADAS

As citações referentes a obra *Para uma Ontologia do Ser Social* se reportam à tradução italiana: LUKÁCS, G.; *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*; Roma: Editori Riuniti, 1976. As referências bibliográficas a esta obra virão entre parênteses no próprio corpo do texto, com o tomo e o número da página. Utilizamos também a edição alemã *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*; Band 13/14; Luchterhand, 1986, para sanar dúvidas quanto a tradução de alguns termos.

As seguintes abreviaturas foram utilizadas para as outras obras de Lukács:

- BOPAH "As bases Ontológicas da Atividade e do Pensamento do Homem"; in: Revista Temas, nº 4; São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1976.
- CcL ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLE, L.; *Conversando com Lukács*; Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1969.
- HCC *História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista*; Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- ProHCC "Prólogo à presente edição"; in: *História y Consciencia de Classe*; Barcelona: Grijalbo, 1968.
- PV "*Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*"; São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.

INTRODUÇÃO

O trabalho que ora apresentamos busca explicitar a tese central presente na obra de György Lukács, *Para uma Ontologia do Ser Social*, em que o autor determina a gênese da prática social-humana a partir do complexo trabalho, complexo esse cuja dinâmica de articulação entre suas categorias forma a base sobre a qual tem lugar o processo de autoconstrução do ser social. Trata-se acima de tudo de desvendar os lineamentos fundamentais daquilo que identificamos como as duas teses centrais que constituem a base sobre a qual Lukács elabora sua *Ontologia*: o trabalho como um complexo que instaura a diferenciação ou *peculiaridade ontológica* fundante entre a esfera do ser social e a esfera do ser natural e como o complexo que estabelece a estrutura e dinâmica das formas superiores da prática social, razão pela qual é definido como o *modelo (Modell)* mais geral de toda e qualquer prática social humana. Estas teses constituem o arcabouço inicial de sua obra e são desenvolvidas sobretudo no capítulo *O Trabalho* onde nosso autor explicita aquilo que é apontado por ele como o cerne estruturador do pensamento de Marx: o trabalho como complexo decisivo do devir homem do homem.

Estas questões relativas ao complexo laborativo humano vem à tona no interior de suas elaborações sobre a ontologia do ser social, e advém pelo reconhecimento de que formular uma ontologia do ser social implica colocar no centro da reflexão acerca do ser e do destino do homem o complexo que possibilita sua gênese e determina primordialmente o processo de seu desenvolvimento, ou seja, é "necessário indagar sobre qual categoria ou complexo categorial tem a prioridade ontológica em relação aos outros, qual delas pode existir sem aquele cujo ser pressupõe ontologicamente o ser do outro" (II, 261). A análise lukacsiana do trabalho está assentada, portanto, na percepção fundamental que para compreender a caracterização essencial da prática humana e do seu processo de desenvolvimento é necessário reportar à análise do fenômeno que dá origem ao ser social, pois são os traços genéticos contidos no complexo originário da prática social que fundamentam e orientam de forma decisiva os passos posteriores do seu processo de desenvolvimento e que, desse modo, nos auxiliam na compreensão dos princípios mais gerais estruturadores da peculiaridade da prática humano-social frente a atividade espontânea da natureza. O objeto do estudo lukacsiano não é, pois, fruto de uma simples inclinação subjetiva ou interesse pessoal, em suas reflexões o autor visa, acima de tudo, a compreensão dos fundamentos da prática humana para nesta medida abordar o problema do processo de autoformação do ser social, questão que, segundo ele, passa ineliminavelmente pela determinação da gênese do homem. É no interior desta perspectiva que Lukács inicia a parte sistemática da sua *Ontologia* pelo

capítulo *O Trabalho*, isto é, pela determinação da atividade laborativa como fundamento e gênese da dinâmica que caracteriza toda e qualquer atividade prática do ser social, como o complexo em que podem ser encontradas as determinações mais gerais e comuns a todas atividades humano-sociais.

Análise lukacsiana do trabalho não se encontra, portanto, centrada e fechada em si mesma, pelo contrário, o cerne é a questão do ser e do devir homem do homem. Desse modo, a discussão estabelecida por Lukács se insere no longo debate da filosofia, mas com os olhos fixos nas contradições presentes em seu tempo. Em um plano mais geral, podemos afirmar que o projeto central posto por sua ontologia é a necessidade – prática e teórica – de restauração do marxismo, trata-se de refundar o pensamento de Marx enquanto ciência sob a perspectiva essencial que é necessário compreender o mundo para transformá-lo. Nesta medida, o conjunto das elaborações de Lukács encontra-se frente a um desafio histórico-concreto, sua obra é escrita na clara tentativa de estabelecer as bases para buscar soluções para as contradições de seu tempo. Contradições estas que se apresentam sob uma dupla vertente, sob a forma de um duplo âmbito da realidade que necessariamente deve ser afrontado com vistas a sua superação: de um lado o *endurecimento dogmático* típico das interpretações do pensamento de Marx, que segundo Lukács predominaram após a morte de Lenin (stalinismo); de outro a nova realidade do sistema capitalista, que em seu tempo, em função de desenvolvimentos e mudanças estruturais relevantes apresenta aspectos diferenciais significativos em relação àquilo com que Marx havia se defrontado. Frente a esta realidade duas tarefas básicas se impõem: em relação ao primeiro aspecto a tarefa essencial é a construção de uma ética com vistas a contribuir com o renascimento do marxismo, em relação ao segundo a idéia básica é posta a partir do reconhecimento da necessidade de escrever um *Capital de nossos tempos*. Diga-se de passagem que nenhuma das duas tarefas chegou a se realizar. A ontologia lukacsiana apenas prepara o terreno para o enfrentamento destas questões.

A preocupação com a questão da prática humana e com a ontologia do ser social é no fundo uma preocupação com os problemas éticos e nesta medida uma interpelação acerca dos problemas relativos aos fundamentos da vida humana. Haja visto que, o projeto inicial de sua ontologia tinha por base apenas estabelecer em um breve ensaio os fundamentos ontológicos tidos como necessários para a construção de uma ética na perspectiva marxista. Nesse sentido, Lukács chega às reflexões ontológicas pela convicção de que compreensão dos fundamentos da prática humana tem papel preponderante no interior as questões éticas, tratá-las de um modo adequado implica ser capaz de delinear com precisão a base ontológica do processo de desenvolvimento do ser social para com isto prospectivar as necessárias transformações para a

emancipação do homem.

Vale lembrar que tais problemas sempre ocuparam um lugar de destaque no pensamento de Lukács desde seu período juvenil. Já se encontra presente em suas produções de juventude, em obras como por exemplo *A Pobreza de Espírito* (1911), em que de um modo bastante acentuado a questão do fundamento da vida aparecia como preocupação de fundo que ditava preponderantemente a composição de seu pensamento. O fato é que em sua juventude nem sempre estas questões chegaram a receber um tratamento direto e independente, geralmente apareciam no interior de debates em torno da estética, o que não eliminou porém a possibilidade de que centro estruturador de suas elaborações apresentassem como pano de fundo a preocupação com as questões fundamentais da vida. Em *A Alma e as Formas* (1912), por exemplo, outra obra em que Lukács retoma o mesmo conjunto de preocupações, a tese central é a afirmação que as obras literárias expressam certos conteúdos mentais, modos de ver e sentir a vida. Contudo, seria incorreto conceber que nesse período juvenil já estivessem delineados os aspectos críticos que esta temática assumirá em suas fases posteriores. Como ressalta G. Parkinson a propósito desta obra, “poderia parecer que Lukács pensa em uma investigação empírica acerca do que as pessoas pesam e sentem (uma espécie de psicologia social), mas não era esse o sentido. Ele toma de Rickert a distinção entre o mundo sensível da ciência, de um lado, e de outro, os objetos não sensíveis da experiência, como a arte, que são conhecidos por ‘compreensão’ ou ‘entendimento’; e afirma que tal compreensão somente pode ser alcançada mediante relâmpagos de intuição”¹.

Chama a atenção a forma predominantemente indireta com que tais questões foram tratadas em seu período de juventude – no interior dos debates da estética. Tal procedimento foi em grande medida ditado pelo próprio modo com que o debate relativo à determinação da “essencialidade humana” se apresentava no início do século, em que se verificava uma rígida separação entre as questões do homem e as questões da ciência. Esta cisão, expressa principalmente na divisão que se estabeleceu entre o esteticismo e racionalismo científico, fruto da doutrina neokantiana em voga em sua época, “reservava a investigação sistemática da realidade empírica às artes e às ciências especializadas, ao passo que restringia a filosofia à lógica e à teoria do conhecimento”². Os próprios percalços lukacsianos foram o reflexo direto do modo contraditório com que estas questões vinham sendo tratadas em seu tempo. É em meio a esses entraves que ele redige a maior parte de suas obras de juventude. Todavia, esta posição não perdurou muito tempo, dado os limites impostos pela própria reflexão

¹ PARKINSON, G. H. R.; *Georg Lukács – El hombre, su obra, sus ideas*; Barcelona: Grijalbo, 1973; p 12.

² LICHTHEIM, George; *As idéias de Lukács*; São Paulo: Editora Cultura, 1973, p. 13.

literária e artística – que não podem assumir o posto da filosofia na compreensão das questões humanas – Lukács se viu diante da necessidade de superar esta rígida cisão causada pelos debates em torno do neokantismo, positivismo etc.

Nesse contexto, não importa tratar os motivos e os meios pelos quais nosso autor a superou esses problemas, mas ressaltar que já em 1923, o caminho para a ruptura com toda esta querela começa a ser delineado através daquela que viria se tornar uma de suas obras mais famosas: *História e Consciência de Classe*. Esse texto, que inaugura por assim dizer a fase marxista de seu pensamento, apresenta como uma de suas teses centrais a idéia “de que o materialismo e o espiritualismo são a tese e a antítese de um debate que se originou da incapacidade de suplantar a divisão entre sujeito e objeto. A solução não está em optar por um ou por outro, mas sim em transcender a área da disputa; o que se pode fazer, de acordo com Marx, considerando a prática como união concreta de pensamento e realidade” (Lichtheim, p. 57). Esses traços delineiam claramente a construção de alguns dos capítulos centrais desta obra, e apresentam uma solução profundamente distinta na abordagem ao problema do processo histórico de autoformação do ser social, na medida que compreende a prática humana como critério fundamental para compreensão dos fundamentos da vida.

No entanto, apesar de seu pensamento apresentar uma radical mudança quanto à fundamentação teórica que alicerçava suas elaborações anteriores, determinados problemas permaneceram não resolvidos, como o próprio autor anuncia no *Prólogo* à edição espanhola de 67. A noção de prática sofre no texto de *História e Consciência de Classe* de uma grave deficiência: a prática humana não foi compreendida a partir de seu vínculo ineliminável com a natureza, o que o levou a afirmar e desenvolver ao longo desta obra a idéia de que “somente o conhecimento da sociedade e dos homens que nela vivem têm importância filosófica” (ProHCC, XVIII). A natureza foi reduzida ao patamar de simples categoria social, de forma que a compreensão da prática humana sofria o sério problema da ausência de uma ontologia da natureza. Esse problema acarretava também um outro de mais profunda repercussão: com a perda da dimensão da objetividade ontológica da natureza, desprezava-se com isto também o caráter ótico do intercâmbio humano com a esfera natural e, desde modo, alijava-se toda consideração sobre o trabalho. Nesse sentido, apesar de sua obra pretender uma compreensão “dos fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica”, faltava a ela a categoria marxiana central do trabalho. Frente a esta ausência perde-se completamente a possibilidade de compreender o intercâmbio do homem com a natureza como o núcleo genético e criador das categorias prioritárias definidoras da especificidade do ser social e, desse modo, por conseqüência, “impossibilita-se desde o princípio o acesso filosófico a questões decisivas, como a relação da teoria com a

prática, do sujeito com o objeto.” (ProHCC, XVIII). Todo esse percurso termina por desembocar “involuntariamente” em uma perspectiva subjetivista do papel revolucionário do proletariado, na medida em que, ignora as bases objetivas do processo social.

Toda esta problemática presente em *HCC*, denunciada pelo próprio Lukács, encontra-se desenvolvida em sua *Ontologia* sob uma perspectiva diferente, nela se afirma a necessidade de compreender “a peculiaridade ontológica do ser social” a partir do “papel da prática, no sentido objetivo e subjetivo” (I, 5) tendo como cerne estruturador de suas elaborações a afirmação que os fundamentos objetivos do ser social somente podem ser pensados corretamente através do entendimento das categorias essenciais da atividade produtiva humano-social, dos elementos que compõem sua atividade prática criadora em conjunto com as determinações e atribuições específicas da atividade da natureza, com as quais o homem deve lidar sempre que produz os objetos de suas necessidades. Esta constitui uma das novidades fundamentais do pensamento marxiano, diz Lukács, pois sua filosofia rechaça a idéia tradicional da separação entre natureza e sociedade quando toma os problemas pertinentes à natureza na sua efetiva inter-relação com a sociedade; isto é, não como antíteses que se excluem mutuamente, mas como inter-relações entre complexos distintos que se formam e se modificam através de um processo de *determinação reflexiva*. A base de todas estas afirmações encontra como referência fundamental a relação ineliminável entre as esferas ontológicas dos seres:

“A ontologia geral, ou dito de outra forma, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente, é geral pois não pode existir nenhum ente que não esteja de algum modo fundado ontologicamente na natureza inorgânica. Na vida comparecem novas categorias, mas estas podem operar no plano ontológico sobre a base destas categorias gerais, em interação com elas. E o mesmo ocorre com as novas categorias do ser social em relação àquelas da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana acerca da essência e da constituição do ser social, portanto, apenas pode ser posta racionalmente sobre a base de um tal fundamento. A questão acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e também da emergência de suas determinações específicas”. (I, 5)

Para pensar a ontologia do ser social é necessário nunca perder de vista o plano de uma ontologia da natureza, tanto no que diz respeito à esfera orgânica como à inorgânica, pois o ser social se constitui sempre em uma interação ineliminável com ambas. Em outros termos, como nos alerta *Alberto Scarponi* na introdução à edição italiana da *Ontologia*, “cada um desses níveis, mesmo se distinguindo nitidamente dos outros por sua própria peculiaridade ontológica, está ligado segundo uma linha de desenvolvimento (necessário-causal, não teleológica) que funda o biológico sobre o inorgânico e o social sobre os dois modos precedentes do ser” (XIII). Com isto se ressalta o caráter objetivo das relações existentes entre complexos distintos de ser. Esta afirmação essencial na construção de uma correta compreensão ontológica dos seres,

tem por base uma determinação ressaltada por Lukács na obra de Marx que em uma passagem dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* afirma:

“Um ente que não tenha um objeto fora de si não é um ente objetivo. Um ente que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ente como seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, o seu ser nada tem de objetivo. Um ente não objetivo é um não ente (*unwesen*)”³.

Nos termos lukacsianos isto significa reconhecer “as relações recíprocas entre objetividades como a forma originária de toda relação ontológica entre existentes” (I, 284). O que está em destaque nesta passagem é o caráter objetivo e relacional de todo ente: um ente que não seja objeto para um outro e que não possua qualquer forma de relação com um outro ente é um “não-ente” (*unwesen*), ou seja, simplesmente não pode ser definido como um ente. Isto significa dizer que as relações, a dinâmica das conexões estabelecidas com outros objetos exteriores ao ente, fazem parte do seu ser, e, desse modo, na determinação de sua essência elas necessariamente devem ser sempre consideradas. Nessa medida, os termos de Lukács nos revelam que as relações são sempre relações objetivas e implicam uma dupla via de determinação, isto é, a forma desta relação remete ao aspecto ontológico decisivo de que no interior de toda conexão, de todo processo de interação e exteriorização, o ente afeta e é afetado pelo objeto que existe fora dele, de forma que é reconhecido com isto o caráter dinâmico e processual de todo ser. O ser, desse modo, não é entendido como uma categoria abstrata, mas como uma totalidade concreta dinâmica, dialeticamente articulada. Precisamente em torno desse ponto aparece a caracterização fundamental identificada por Lukács nos textos de Marx que culmina na afirmação da objetividade como propriedade primário-ontológica de todo ente.

“Quando se diz que a objetividade é uma propriedade primário-ontológica de todo existente, se afirma por consequência que o existente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade.” (I, 284)

Razão pela qual, em Lukács, o ser social é determinado como um complexo, como uma malha interconexa constituída por uma multiplicidade de relações objetivas. Em Marx – e esta é a herança fundamental através da qual Lukács busca desenvolver sua ontologia – a compreensão do ser dirige-se sempre à totalidade do complexo, nesta medida e sob a perspectiva ontológica decisiva dos processos dinâmicos de interação entre os seres, toda reflexão acerca dos processos que constituem a peculiaridade e especificidade ontológica do ser social é pensada e compreendida pela dinâmica de suas interações e através de seus vínculos inelimináveis com a esfera da natureza. Contrariamente, ao que se vê em HCC, a natureza não aparece mais como uma simples

³ MARX, K.; *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; citado à p. 284 do tomo I do texto lukacsiano.

categoria do ser social, mas em sua especificidade, independência e autonomia, participa da formação e do processo de desenvolvimento do próprio homem. Em suma, pensar o ser social implica não desconsiderar o intrincado das articulações existentes entre as categorias específicas que o compõem, assim como as inter-relações, vínculos, etc., que esse possui com outros complexos específicos da natureza, de modo que totalidade do ser social é compreendida e determinada como um *complexo de complexos* – terminologia esta que nosso autor toma emprestado de *Nicolai Hartmann*.

No interior desta problemática o trabalho ocupa uma posição privilegiada, pois ele aparece como o “mediador do intercâmbio da sociedade com a natureza” (ProHCC, XVIII). Esse é, como veremos, um dos motivos centrais pelo qual o trabalho é identificado como o instante inicial da sociabilidade, como o complexo originário ineliminável que expressa a posição e condição primeira da gênese e do devir homem do homem, na exata medida em que demarca de forma decisiva a especificidade da atividade humana em sua relação às outras esferas do ser, ao mesmo tempo em que revela a realidade objetiva da natureza como a base real imprescindível do processo de autoconstituição do ser social.

Contrariamente à perspectiva presente em suas fases anteriores as conclusões a que nosso autor chega em sua *Ontologia* assumem um perfil crítico frente a elas quando, por exemplo, em 1967, em entrevista concedida *Antonin Liehm*, afirma que

“Tudo o que a cultura humana criou até hoje nasceu, não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato que, desde o começo, os homens se esforçaram por resolver questões emergentes da existência social. É à série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana”⁴.

O homem é determinado como um *ser prático* que dá respostas, que reage a alternativas que lhe são postas pela objetividade com o intuito de efetivar suas finalidades. A ênfase radica no caráter prático do homem, que transforma a natureza como resposta às suas necessidades. Tal atitude corresponde à capacidade de efetuar generalizações, de transformar em perguntas seus carecimentos e as possibilidades de satisfazê-los. A cultura humana, no interior desta perspectiva, é o conjunto de perguntas e respostas para resolver questões da existência social, que se complexificam gradativamente transformando e constituindo em grau cada vez mais elevado a plataforma da existência humana.

A autocrítica lukacsiana é concomitantemente a crítica das interpretações que prevaleceram em torno da obra de Marx e ao mesmo tempo a rejeição das concepções

⁴ Marxismo e Coexistência (entrevista concedida a Antonin Liehm, publicada pela primeira vez pela revista tcheca *Literarny Noviny*, em 1964); in: ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLER, L.; *Conversando com Lukács*; Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1969, p. 170.

sociológicas predominantes no tempo em que ele redige sua obra. Em um primeiro plano, ela se opõe abertamente às interpretações de cunho positivista que leram a obra marxiana como uma ciência particular, que tratava os problemas relativos às questões sociais a partir de uma explicação e sob uma consideração prevalentemente economicista. No segundo plano, a crítica se dirige fundamentalmente àqueles pensadores modernos que fundamentaram suas elaborações acerca da condição humana pela crítica da fundamentação positiva do trabalho no processo de autoconstrução do ser social. Basta mencionar rapidamente, autores como *Habermas* (separação entre ação instrumental e comunicativa), *Arendt* (a divisão do trabalho como *labor* e *work*), etc.⁵

A posição de Lukács frente ao trabalho é radicalmente contrária a estas proposituras, o trabalho tal como perspectivado por ele não apenas é compreendido como “o fenômeno basilar de toda prática econômica” (II, 335), mas também como o complexo que fornece a estrutura e dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social. Em Lukács encontramos um veio analítico em que o que se afirma é precisamente o inverso das concepções predominantes nos nossos dias:

“/.../ o ser social na sua estrutura ontológica de fundo é qualquer coisa de unitário: seus ‘elementos’ últimos são as posições teleológicas dos homens, que na sua constituição ontológica basilar não mostram diversidade de princípio dentro e fora da esfera econômica.” (II, 379).

Isto significa dizer que não existe uma clivagem no âmago da prática social, que as posições que se realizam no interior da esfera da economia não implicam uma descontinuidade com as posições que se realizam nas esferas extra-econômicas. Esta “constituição ontológica basilar” aqui referida é a determinação lukacsiana do homem como um ser que responde ativamente aos problemas que lhes são postos, seja pela natureza, seja pela sociedade em que vive.

Em síntese, em conformidade com Lukács, reduzindo a diversidade dessas proposituras a um denominador comum, poderíamos dizer que os autores acima referidos tiram do trabalho o caráter ontológico de autoconstrução do homem e é precisamente isto que nosso autor pretende resgatar em sua *Ontologia*: os fundamentos ontológicos da prática laborativa humana com vistas a compreender o processo de autoformação e a perspectiva emancipatória do ser social. Cremos que isto por si só, coloca a obra de Lukács em uma posição de destaque na discussão contemporânea acerca dos fundamentos do devir homem do homem, e isso não apenas pela simples posição de um contraditor das reflexões modernas, mas pela riqueza, pelo rigor e pela amplitude que podemos encontrar no conjunto de problemas abordados em sua obra.

⁵ Trataremos de algumas questões relativas a esses autores na conclusão.

Entretanto, no contexto desta introdução não cabe analisar em profundidade a querela com esses autores, mas apenas destacar a perspectiva fundamentalmente distinta assumida por Lukács na elaboração de sua *Ontologia*. Tampouco, o propósito desta dissertação será de estabelecer uma ampla e detalhada crítica a esses pensadores, mas apenas, a partir da elucidação do pensamento lukacsiano, vislumbrar as possibilidades críticas que se tornam viáveis a partir de suas elaborações. O ponto importante de referir aqui é, pois, a afirmação do próprio Lukács de que sua perspectiva procura eliminar aquela ambivalência freqüente nas interpretações do processo de autoconstrução humana, na qual:

“Por um lado, é isolado o papel ativo do homem nesse processo, a estrutura alternativa da sua prática é destacada dos fatos da realidade que efetivamente a colocam em movimento, assim como dos efeitos e contra-efeitos objetivos sobre os sujeitos desta atividade, para quem é construída como base do seu ser e devir uma indefinível, infundada, autonomia; por outro lado, as transformações são tomadas como misteriosas, atribuindo ao meio, ao ambiente um poder mecânico irresistível” (II, 181).

Assim, essa via crítica desenvolvida pelo pensamento lukacsiano, nos auxiliou a traçar o fio condutor que orienta preponderantemente este estudo, que condiz com lineamentos presentes nos próprios escritos do autor: a reflexão calcada na idéia essencial de que “nas posições do complexo laborativo já estão contidas *in nuce*, nas suas características mais gerais, mas também mais decisivas, problemas que em graus superiores do desenvolvimento humano aparecem em forma muito mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata, e que por isso, em seguida se apresentam como os temas capitais da filosofia” (II, 55). Aliado a isto, quase que por decorrência, encontra-se a idéia decisiva de que “o trabalho é acima de tudo, em termos genéticos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento de suas faculdades, processo do qual não se deve esquecer o domínio sobre si mesmo. O trabalho, por sua vez, permanece por um longo período de tempo como o único âmbito desse desenvolvimento /.../” (I, 330).

Nesse contexto, nossa tarefa envolverá a compreensão das categorias constitutivas do complexo trabalho objetivando demonstrar as principais determinações estabelecidas acerca do modo como elas se articulam no interior deste complexo. Dividimos nosso estudo em três grandes itens que cremos corresponder aos problemas centrais abordados por Lukács nesse capítulo de sua obra. O primeiro diz respeito à determinação do trabalho como pôr teleológico, em que são abordados as questões da gênese do ser social - o processo que instaura sua separação do reino da natureza - e do surgimento das categorias essenciais do ser social, como instância definidora de sua peculiaridade ontológica. Essas questões são objetos do primeiro capítulo. No segundo capítulo, lidamos com o problema da determinação do trabalho como modelo de toda

prática do ser social. Essa afirmação que encontramos em Lukács é fundamental para o desenvolvimento de sua *Ontologia*, pois através dela nosso autor compreende que com o trabalho é dada a estrutura e dinâmica essencial de toda e qualquer prática social humana, isto é, não importa a instância ou esfera específica em que ela se localize, *toda prática humana é sempre uma atividade que implica decisões entre alternativas*. Mostraremos como Lukács determina a relação dessa estrutura originária mais geral presente no trabalho como a base das formas superiores da prática do ser social. Esta questão compreende a análise e determinação da gênese da ciência e das categorias do *dever-ser* e do *valor*, no interior do qual o filósofo húngaro apresenta os principais argumentos de sua consideração do *trabalho como modelo de toda prática social*. Finalmente no terceiro capítulo, coube analisamos as conseqüências extraídas por Lukács para o problema da fundamentação ontológica da gênese da liberdade no homem. Essa questão, como veremos, passa pela discussão da relação entre o ser social e a natureza, que serve como base para a compreensão das formas mais avançadas e multiformes do fenômeno da liberdade.

As elaborações lukacsianas não serão analisadas fora do contexto acima mencionado, que corresponde àquele que encontramos desenvolvido no capítulo *O Trabalho*. Esta ressalva é imprescindível, pois na elaboração desse estudo tivemos que tomar precauções quanto à forma com que Lukács estrutura sua obra. A dificuldade em lidar com o capítulo supracitado, consiste no fato de que os argumentos sobre os quais grande parte de suas reflexões sobre o trabalho são desenvolvidos se encontram explicitados, de um modo até certo ponto um tanto difuso, nos capítulos anteriores de sua obra, particularmente naqueles em que discute os fundamentos ontológicos de Marx e o problema da ontologia e da especulação na obra hegeliana. Vale lembrar que o próprio autor se mostrou insatisfeito com os resultados da versão que veio a ser publicada após a sua morte e pretendia fazer alterações antes de sua publicação - a única parte da obra publicada em vida, foi o capítulo destinado à análise de Hegel. Seu descontentamento refletia a insatisfação com a rígida separação entre a parte histórica (que é considerada a parte crítica de sua ontologia, em que Lukács trata do pensamento de diversos autores acerca das proposições ontológicas) e a chamada parte sistemática de sua ontologia (em que são desenvolvidos seus lineamentos mais gerais da ontologia do ser social). Essa excessiva separação leva muitas vezes à uma freqüente reincidência e repetição de determinados problemas e à fragmentação no tratamento de questões importantes, o que de certa forma torna trabalhoso o acesso à consideração de determinados temas no interior da obra de Lukács. Foi o que pudemos observar, por exemplo, no capítulo que nosso autor destina a Marx onde é estabelecido a base argumentativa sobre a qual são desenvolvidos temas centrais de sua ontologia. Nesse

capítulo encontramos dois aspectos de suma relevância para nós: lá está estabelecido aquilo que Lukács considera como a originalidade dos princípios ontológicos de Marx, que, como veremos, são essenciais para compreender os motivos que o levam a afirmar o trabalho como complexo genético do ser social; outro aspecto também importante nele presente são as determinações acerca da objetividade do processo de desenvolvimento do ser social, em que encontramos os argumentos mais essenciais que nos auxiliaram a compreender grande parte de suas elaborações em torno da categoria do valor e do dever-ser desenvolvidas no cap. *O Trabalho*. Nesse sentido, nossos estudos tiveram que forçosamente desentranhar as conexões existentes entre o capítulo *O Trabalho* e o capítulo *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, em que estão dados aquelas determinações ontológicas mais essenciais para compreender aquilo que é elaborado por Lukács em relação à atividade laborativa.

Do mesmo modo, pela própria importância dada ao complexo do trabalho no processo de autoconstrução do homem, em várias partes de sua *Ontologia* encontramos desdobramentos de questões relativas à atividade laborativa que não se encontram referidas ou plenamente desenvolvidas no capítulo *O Trabalho*. Grande parte daquilo que é tratado nesse capítulo é retomado nos capítulos subseqüentes de modo a reafirmar o que já havia sido determinado, assim como acrescentar novas determinações, de forma que as conseqüências daquilo que ele estabelece em relação com complexo trabalho, somente aparecem com os contornos mais definidos mediante um conjunto de outras atribuições e categorias do ser social, que são tratadas nos capítulos subseqüentes. Desse modo, oferecer uma análise detalhada de todas as conseqüências que Lukács extrai da determinação do trabalho como complexo central do processo de desenvolvimento do ser social seria completamente impossível no contexto desta dissertação, dado que em sua obra tal tema assume freqüentemente um perfil mais amplo, desembocando em questões mais complexas, na medida em que nosso autor vai desenvolvendo seus estudos. Exemplo do que aqui referimos, podemos encontrar na postulação lukacsiana do problema da alienação. Essa questão guarda uma íntima relação com a questão do complexo do trabalho, entretanto, e isso é imprescindível observar aqui, não há no tratamento que Lukács desenvolve no capítulo *O Trabalho*, uma menção sequer a essa problemática.

Foi necessário pois, selecionar alguns problemas centrais, mesmo que, com isto, corrésemos o risco de uma excessiva simplificação. Isso não significa, no entanto, que o tratamento dado à questão do trabalho em outros capítulos foi por nós desconsiderado; ao contrário, para uma melhor inteligibilidade de suas elaborações estabelecidas no capítulo *O Trabalho* e para uma melhor compreensão da importância que esse complexo possui no processo de desenvolvimento do ser social, tivemos que

de certa forma fazer menção a passagens específicas dos outros capítulos, mas sempre no interior da perspectiva acima referida.

O problema é, portanto, compreender a crítica da perspectiva lukacsiana assim como a peculiaridade de suas elaborações no contexto do pensamento filosófico contemporâneo, e para tanto torna-se também imprescindível verificar as bases de seu pensamento que remontam a filósofos como Aristóteles, Hegel, Hartmann e, principalmente, Marx. Bases estas sobre as quais nosso autor ergue o conjunto de sua argumentação e que lhe permite afirmar o trabalho como o referencial, o modelo, de “toda conduta social ativa”. Nessa medida, visando a compreensão dos pontos essenciais da ontologia lukacsiana, suas formulações acerca do complexo do trabalho, esse estudo procurou apresentar na conclusão, de um modo sucinto, um cotejamento com as determinações mais gerais estabelecidas pelo pensamento marxiano, que segundo nosso autor, constitui a fonte primordial de seus estudos sobre a ontologia do ser social. Os objetivos são o de estabelecer em linhas gerais os pilares sobre os quais Lukács desenvolve suas elaborações, apresentar os pontos de contato entre os dois autores, assim como as possíveis divergências, pretendendo com isto, lançar uma luz sobre as especificidades do tratamento das determinações mais gerais da gênese e do processo de desenvolvimento do ser social em cada um deles.

Uma outra questão de fundamental importância somente pôde ser tratada por nós de maneira tópica e direcionada em função da dimensão do estudo aqui proposto: trata-se da consideração acerca das influências de Hegel na construção da ontologia lukacsiana. Nosso estudo revelou que Hegel aparece como um interlocutor privilegiado na construção de suas reflexões. Foi inevitável, portanto, chamar a atenção para a complexidade das relações entre os dois autores. No entanto, não há como estabelecer detalhadamente a dimensão dessa influência, pois um estudo de tal natureza envolveria um esforço que nesse momento se coloca para além dos limites de uma dissertação de mestrado, já que necessariamente deveria considerar, de um lado, em relação a Lukács, uma análise minuciosa das críticas e aceitações por ele desenvolvidas no capítulo *A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*, assim como também uma leitura atenta de toda sua ontologia, em que as referências diretas e indiretas a Hegel aparecem com freqüência; e por outro lado, cotejar esses textos, não apenas com as elaborações juvenis de Hegel, mas também *A Fenomenologia do Espírito* e os capítulos finais da *Ciência da Lógica*. Coube, portanto, apenas indicar o problema.

Por último cabe salientar que no tratamento do texto lukacsiano optamos por desenvolver nossa análise através do comentário direto de passagens extraídas do texto do autor. Isso por vezes pode tornar o texto um tanto repetitivo, porém julgamos tal postura necessária em função do desconhecimento da obra de Lukács e

particularmente do capítulo em questão - que até o momento, até onde pudemos verificar, não recebeu uma tradução para o português.

A GÊNESE DO SER SOCIAL E O TRABALHO COMO PÔR TELEOLÓGICO

1- O Trabalho como Gênese do Ser Social: princípios ontológicos fundamentais de Marx como o ponto de partida

Para introduzir o problema tratado por Lukács convém referir um conjunto de questões cuja indicação é fundamental para situar devidamente tanto a afirmação do trabalho como complexo central da gênese do ser social como as justificativas que permitem nosso autor argumentar em prol do seu caráter de modelo das práticas sociais superiores. Para tanto devemos lidar com dois eixos centrais das elaborações lukacsianas: o primeiro deles diz respeito aos motivos que o levam a iniciar a parte sistemática de sua obra pela definição do trabalho como o complexo genético do ser social; o segundo, se refere à forma pela qual Lukács realiza a análise do complexo trabalho. Ambas questões, como veremos, encontram-se fortemente ligadas, de forma que no conjunto dos apontamentos em que nosso autor estabelece as justificativas para tomar o trabalho como complexo preponderante do ser social a discussão em torno do procedimento investigativo – que ele identifica como perspectiva ontológica marxiana – possui um lugar decisivo.

Ocorre, portanto, referirmos sumariamente aquilo que Lukács toma como ponto de partida de sua obra: o reconhecimento de que em Marx a forma pela qual ele procede no processo de investigação da realidade possui um caráter radicalmente distinto daqueles que comumente encontramos na história do pensamento filosófico. A primeira diferença que se destaca com maior nitidez tão logo se realiza uma leitura atenta dos textos marxianos, é a “ausência” na obra do pensador alemão de textos explicitamente direcionados ao debate dos fundamentos metodológicos da investigação científica. Esse fator difere radicalmente o tratamento de Marx do modo com que freqüentemente os problemas relativos aos procedimentos cognitivos são tratados pela filosofia, ou seja, como temas independentes e autárquicos. Contudo essa “ausência” não deve ser entendida, para nosso autor, como uma deficiência no seu pensamento, mas como uma dinâmica distinta no modo de proceder a investigação da realidade. Lukács chama atenção para o fato de que toda reflexão marxiana sobre a questão do conhecimento aparece sempre no interior de uma indagação sobre um dado tipo de ser, único lugar onde todo problema gnosiológico importante pode encontrar uma solução

adequada. Nesse sentido, segundo Lukács, não existe uma teoria geral do conhecimento em Marx, toda indagação sobre a *recta* apreensão das categorias e dinâmicas mais gerais de um dado complexo de ser é realizada sempre no interior do campo da ontologia. Não se poderia, portanto, falar de uma ausência de reflexões metodológicas, mas de uma peculiaridade das reflexões marxianas sobre tais problemas, cujo tratamento prioritário se realiza sempre a partir do reconhecimento do complexo do conhecimento em sua efetividade, na relação prática do homem com o seu mundo, sob a perspectiva fundamental de que ao pensamento é possível a reprodução ideal da lógica intrínseca ao objeto analisado.

Em defesa destas considerações Lukács insiste no fato de que “/.../ todo leitor sereno de Marx, não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, fora dos preconceitos da moda, em última análise são entendidos como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, são portanto puras afirmações ontológicas” (I, 261). Esta afirmação é uma observação crítica ao modo como foi compreendida sua obra que, imersas nos *preconceitos da moda*, estabeleceram interpretações acerca do pensamento marxiano “sobre manifestações puramente exteriores, sobre uma metodologia imperante no século XIX que estabelecia uma oposição mecanicamente rígida entre filosofia e ciência singulares positivas, degradando, com isto, a própria filosofia à ciência particular, enquanto fundada exclusivamente sobre a lógica e a gnosiologia” (I, 269). Os equívocos e não percepção do caráter ontológico do pensamento marxiano são, no entendimento de nosso autor, fruto do predomínio de uma perspectiva lógico-gnosiológica, ainda em vigor diga-se de passagem, que teve sua origem em meados do século XIX. Diz Lukács a esse respeito:

“Após 1848, depois da queda da filosofia hegeliana e sobretudo quando começa a marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos não são mais compreendidos. O neokantismo elimina da filosofia a incognoscível coisa em si, enquanto que para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade. Não é de se espantar, portanto, que a opinião pública científica sob tais influências julgue a economia de Marx uma simples ciência particular, mas uma ciência particular que, na prática da ‘exata’ divisão do trabalho, termina por aparecer metodologicamente inferior em relação ao modo ‘a-valorativo’ [axiologicamente neutro] de apresentar a coisas, isto é, em relação ao modo burguês. Não muito tempo depois da morte de Marx, se acha também sob o influxo desta corrente a enorme maioria de seus seguidores declarados” (I, 277-8)

Essas são em grande parte a fonte dos desvios da correta apreensão das bases reais sobre as quais se ergue o conjunto da obra marxiana, que tantas vezes levou à incompreensão da verdadeira natureza ontológica de suas reflexões. Não se trata, portanto, de uma simples deturpação fundada sobre motivações meramente subjetivas – pequenez intelectual de seus intérpretes, vulgarização de seu pensamento, etc. – mas de uma impossibilidade de compreender o verdadeiro cerne estruturador do

pensamento marxiano sob os auspícios da fundamentação lógico-epistemológica. O problema aqui provém da própria objetividade histórico-social que repudia a indagação ontológica. Tanto os críticos como aqueles que se anunciavam como discípulos, seguidores, etc., sob a égide e domínio da perspectiva de uma cientificidade fundada em critérios gnosiológicos acabaram interpretando a obra marxiana a partir de um viés cientificista, reduzindo e restringindo o seu legado a postulações que giravam em torno de uma disciplina específica (como a economia, a história, a sociologia, etc.) ou até mesmo a simples reflexões epistemológicas (as discussões em torno da teoria do conhecimento em Marx, em que marcaram forte presença noções como o *materialismo histórico-dialético*⁶, etc.).

Aqui, entretanto, o espaço não permite amplas considerações sobre a gama de variações que afloraram do debate em torno da obra marxiana, razão pela qual cumpre limitarmo-nos ao enunciado lukacsiano de que a novidade do pensamento de Marx encontra-se na forma com que são elaboradas e com que são tratadas as abstrações. O “ponto essencial do novo método” consiste em que

“/.../ o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, não são determinados a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e tanto menos lógicos), mas a partir da própria coisa, isto é, da essência ontológica da matéria tratada.” (I, 302)

Esta determinação é antes de tudo o reconhecimento de uma fecunda inflexão do pensamento de Marx em relação ao conjunto de problemas que atravessou séculos e assumiu as mais variadas formas no interior do pensamento filosófico: “o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente: a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior” (CcL, 15). A novidade apresenta-se sob as bases de uma nova cientificidade, que para Lukács

“/.../ é uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que no processo de generalização, nunca abandona este nível (existência em-si), e que não obstante, em cada singular adequação aos fatos, em cada reprodução ideal de um nexos concreto, examina continuamente a totalidade do ser social e desse modo sopesa continuamente a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade existente em si que não vaga por sobre os fenômenos hipostasiando as abstrações, mas ao contrário, se põe, criticamente e autocriticamente no mais elevado nível de consciência, só para poder tomar cada existente na plena forma de ser que lhe é própria, que é específica propriamente desse. Nós cremos que Marx criou assim uma nova forma tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, que é destinada no futuro a superar a constituição profundamente problemática, não obstante toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna.” (I, 275)

⁶ Muito embora Lukács não escape totalmente desta idéia tão difundida no interior do marxismo, alguns apontamentos críticos importantes foram realizados por ele no capítulo de sua ontologia destinado a Marx.

Esta caracterização é extraída por Lukács a partir do célebre enunciado marxiano de que as “categorias são formas e determinações da existência”. Isso significa que em tal propositura as categorias e conexões do ser assumem para o pensamento o caráter de metro crítico no processo de construção das abstrações. A base real da cientificidade são os fatos, suas concretas e efetivas conexões. Tal afirmação se tomada de modo imediato parece corresponder às bases metodológicas do empirismo, entretanto, para Lukács, não se trata disso, a perspectiva marxiana difere radicalmente do procedimento empirista. Eis os seus argumentos:

“/.../ o ponto de partida de todo pensamento são as manifestações factuais do ser social. Isso não implica, entretanto, um empirismo, muito embora /.../ também o empirismo possa conter um *intentio recta* ontológica, ainda que incompleta e fragmentária. Ao contrário, todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com os outros complexos, como algo que é determinado, internamente e externamente, por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social se funda nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluída naturalmente suas relações e suas conexões). A lei se realiza no fato; o fato recebe a sua determinação e especificidade concreta a partir do tipo de lei que se afirma na interseção das interações.” (I, 318)

Está clara aqui a referência, ainda que de forma indireta, ao problema da oposição e conexão entre fenômeno e essência. Não há como irmos muito longe na caracterização e análise da forma com que esta relação aparece no interior do pensamento lukacsiano, visto que isso nos tomaria muito tempo e por certo nos desviaria de nossos objetivos. Porém a esse respeito alguns aspectos importantes devem ser relacionados. A concepção lukacsiana não adere à tradição filosófica segundo a qual o fenômeno era entendido fundamentalmente como aparência e a essência como algo transcendente. Lukács compreende que em Marx o fenômeno é síntese das interações entre determinações e leis mais gerais e as tendências particulares de um dado contexto, em outros termos, é o resultado mutável e mutante de uma multiplicidade de determinações. O fenômeno é parte determinante e determinada da totalidade do ser social, é um momento de um complexo dinâmico no qual a essência e o fenômeno se convertem ininterruptamente um no outro⁷. Desse modo, se o ponto de partida de toda investigação é o imediatamente dado, aquilo que Marx designa como o concreto que é “síntese de múltiplas determinações”, é fundamental compreender que as determinações não são

⁷ É importante destacar que para Lukács, grande parte dessas considerações acerca da relação entre fenômeno e essência foram desenvolvidas por Hegel. No capítulo *A falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*, nosso autor analisa esse problema mais profundamente. Nele encontramos a seguinte afirmação: “Essência, aparência e fenômeno são portanto determinações reflexivas na medida em que cada um deles expressa essa relação; toda aparência ou fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece de algum modo, nenhuma das duas pode estar presente sem essa relação dinâmica, contraditória; cada qual existe no momento mesmo em que ininterruptamente conserva e cede sua própria existência, no momento em que se esgota nessa relação antitética” (I, 232). Marx nesse caso, no entendimento de Lukács, seria um herdeiro – crítico – dessas considerações hegelianas.

todas da mesma ordem nem possuem a mesma intensidade, cabe ao pensamento determinar a natureza específica de cada complexo ou elemento a partir da própria coisa e situá-las em termos de sua real e concreta mobilidade histórica, para desse modo poder identificar com clareza aquilo que é pertinente às leis e tendências mais gerais de um dado processo, assim como elucidar a forma da específica e particular de manifestação dessas tendências - que podem, inclusive, incidir sobre essas de um modo ativo e transformador. Tais determinações somente podem ser estabelecidas de um modo correto pela via da perspectiva ontológica que se dirige à totalidade do complexo do ser social.

Do ponto de vista de Lukács a propositura empirista, precisamente por não compreender essa dimensão dinâmica da totalidade do processo do ser social, termina por se ater às formas fenomênicas, se limita ao caráter imediatamente dado dos fatos, deixando inteiramente de lado conexões ontológicas decisivas do ser, o que leva por vezes a posições que incorrem em um "praticismo privado de conceitos" (I, 350). Em certa medida podemos dizer que é o próprio caráter praticista da compreensão empírica do mundo que leva freqüentemente ao abandono das questões essenciais do ser. Em Marx tais problemas assumem uma perspectiva distinta:

“/.../ toda verificação de um fato, toda apreensão de um nexos, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção fatural imediata; ao contrário, partem daí para ir além, para investigar ininterruptamente todo o âmbito do fatural na perspectiva do seu autêntico conteúdo de ser, de sua constituição ontológica” (I, 272).

O pensamento escapa, portanto, das armadilhas do empirismo na medida em que se preocupa com as mediações ulteriores do ser, com as conexões e leis que não necessariamente estão presentes de um modo claro e imediatamente dado em todas as manifestações. Estamos diante de um procedimento de investigação que “pressupõe uma cooperação permanente entre modo de trabalhar histórico (genético) e modo de trabalhar abstrato-sistematizante”, o que significa afirmar que deve-se “examinar a incidência de determinadas leis de sua concretização, modificação, tendenciosidade, de sua atuação concreta em concretas situações determinadas, em determinados complexos concretos” (I, 351) tomando em consideração as categorias do ser social em seu efetivo movimento histórico, na *recta* intenção de determinar o conjunto de tendências e articulações mais gerais e decisivas inerentes ao seu processo de especificação e desenvolvimento.

Ainda no interior das considerações acerca da relação entre essência e fenômeno é importante distinguir entre a peculiaridade desse vínculo existente nos processos naturais e aquela própria ao ser social, distinção esta que não recebe a devida consideração no interior da perspectiva empirista. No ser social “as leis só podem se afirmar através de uma rede intrincada de forças antitéticas, num processo de

mediação, em meio a infinitas accidentalidades” (I, 349), o que faz com que, pela própria heterogeneidade dos fatores postos nessa situação tornem mais complexo a consideração desse vínculo. No plano do procedimento investigativo, o primeiro aspecto relevante para compreender os novos traços da relação entre fenômeno e essência que surge com o advento do social é apresentado por Lukács através da noção de *experimento ideal*. Tal noção refere-se ao modo distinto pelo qual as ciências naturais desenvolvem suas investigações e a peculiaridade própria à cientificidade no âmbito do ser social, onde está posta a impossibilidade de isolar, a partir de experimentos práticos, determinados fenômenos ou “processos singulares”, para verificar as tendências e as leis mais gerais que determinam os princípios de sua organização e movimento⁸. Se queremos enfrentar corretamente esse complexo de questões, caracterizado fundamentalmente pelo “predomínio do elemento histórico enquanto base e forma de movimento do ser social” (I, 357), devemos ter em mente que a forma de consideração dos complexos sociais não pode ser o mesmo daquele empregado nas ciências naturais, pois

“No âmbito do ser social está ontologicamente excluída a possibilidade de isolar realmente os processos singulares mediante experimentos de fato, aqui somente os experimentos ideais das abstrações permitem indagar teoricamente como determinadas conexões, relações, forças, etc. de caráter econômico agiriam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculizam, freiam, modificam, etc., a sua presença na realidade econômica fossem mentalmente eliminadas.” (I, 289)

As abstrações desempenham uma função metodológica no processo investigativo. O trabalho da experimentação ideal consiste em isolar determinados elementos de forma a identificar, em um primeiro momento, aquelas categorias mais decisivas de uma dada esfera específica do complexo do ser social. Lukács designa as abstrações que surgem através da experimentação ideal como “abstrações isoladoras” (*“isolierenden Abstraktionen”*); estas correspondem àqueles primeiros e mais destacados conceitos que são apreendidos na consideração da realidade – no caso acima mencionado, por exemplo, as conexões, relações, etc. da economia. Em termos gerais se poderia dizer que as *abstrações isoladoras* correspondem àquilo que os economistas clássicos desenvolveram em relação às categorias mais gerais da economia. Lukács observa, nesse sentido, que pensadores da economia política anteriores a Marx foram capazes de isolar analiticamente várias categorias permitindo com isto a clara distinção e descrição conceitual de elementos fundamentais da esfera econômica. O problema que se coloca nesses pensadores da economia política, e que tornam suas análises distintas

⁸ Ao que tudo indica, Lukács parece aqui se inspirar fundamentalmente na passagem presente no prefácio à primeira edição de *O Capital*, em que Marx afirma que “nem o microscópio nem os reagentes químicos podem ser úteis para a análise das formas econômicas. A força da abstração deve substituir a ambos”.

da propositura marxiana, está no procedimento relativo à decomposição ideal e a análise dos elementos assim apreendidos. É necessário, portanto, determinar em que consiste e qual o caráter da experimentação ideal em Marx, já que o trabalho de isolar e identificar categorias centrais do processo social de desenvolvimento não constitui uma novidade no pensamento filosófico e nem mesmo no pensamento científico. A referência aqui ao texto marxiano da *Introdução de 1857*, é imprescindível. Nesse texto, bastante conhecido e amplamente citado por vários intérpretes, Marx denuncia o fato de que na economia política as categorias da produção, consumo, distribuição e troca são articuladas a partir de um silogismo e não entendidas a partir do modo como efetivamente se articulam na realidade, isto é, como “elementos de uma totalidade, diferenciações no interior de uma unidade”⁹. A forma eminentemente *lógico-definitória* com que os economistas clássicos comumente lidaram com estas categorias acaba por levar a uma falsa hierarquização que desemboca quase sempre em falsas conexões, na medida em que “o aparato lógico que produz a forma silogística funda-se apenas em traços superficiais, abstratos” (I, 311). Lukács nesse ponto reproduz as palavras do filósofo alemão que refuta tal procedimento com uma ironia: “como se essa cisão não tivesse passado da realidade aos livros, mas ao contrário, caído dos livros para a realidade, é como se aqui se tratasse de uma conciliação dialética dos conceitos e não da compreensão de relações reais” (MARX, citado no tomo I, 311). Para nosso autor, contrariamente a tudo isso, quando Marx analisa as reais conexões existentes entre essas categorias predomina o momento do ser:

“Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo o qual essas categorias – embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações freqüentemente muito intrincadas – são todas formas de ser, determinações da existência; e, enquanto tais, formam por sua vez uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente como elementos existentes dessa totalidade, como momento do ser.” (I, 311)

A diferença essencial entre Marx e os seus precursores é identificada pelo caráter fundamentalmente distinto com que as abstrações são formadas e produzidas no processo de apreensão da realidade: as categorias – sua dinâmica, conexões e interações – reproduzidas no pensamento não são simples resultantes de operações lógicas, mas

“/.../ momentos reais de complexos reais em movimento real, e só a partir deste duplo caráter de ser (ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito da sua peculiaridade específica) é que podem ser compreendidas em sua relação reflexiva. Na dialética materialista, na dialética

⁹ Cf. MARX, K.; *Contribution a la Critique de l'Économie Politique*; Paris: Ed. Sociales, 1957; p. 163-4. Não haveria porque nos delongarmos muito nesta passagem com observações mais detalhadas, visto que é bastante conhecida.

da própria coisa, a articulação das tendências realmente existentes, freqüentemente heterogêneas entre si, apresenta-se como solidariedade contraditória do par categorial. Quando se afastam as determinações puramente lógicas e se volta a dar seu verdadeiro significado às determinações ontológicas, efetua-se portanto um imenso passo à frente no sentido da concretização desse complexo uno e dúplice.” (I, 312)¹⁰

Sob esses aspectos a dinâmica das categorias não é compreendida pelo pressuposto de uma necessidade lógica de articulação entre os elementos e categorias, ou seja, através de uma simples “conciliação dialética dos conceitos”. Nem mesmo são construídas e articuladas sob a égide de uma necessidade lógica interna de um sistema regido pelo princípio de uma determinação reflexiva. As categorias e suas conexões em Marx são escavadas e abstraídas do próprio modo como se realizam no interior dos complexos do ser. Desse modo, se por um lado o procedimento marxiano contrapõe-se ao empirismo quando considera os elementos no interior de uma totalidade articulada, em seu efetivo movimento concreto, por outro, não se confunde com o tratamento dado às categorias da abstração pelos clássicos da filosofia – referimos aqui fundamentalmente ao racionalismo – já que também refuta o método da construção apriorística. A essa segunda vertente também importante da história da filosofia, Lukács se contrapõe afirmando que mesmo que esse tome em consideração o processo histórico na formação dos conceitos, coisa que não é prevalente no empirismo, termina quase sempre por hipostasiar determinados conceitos sobrepondo-os à própria realidade. Diz Lukács:

“/.../ a *ratio* apresenta o perigo de ligar o decurso histórico ao conceito de modo muito direto (e a um conceito deformado pela abstração); e, por isso, não só de negligenciar o ser-precisamente-assim de fases e etapas importantes, mas também – ao hiper-racionalizar o processo global – de atribuir-lhe uma linearidade hiperdeterminada, pelo que é possível que esse processo venha a adquirir um caráter fatalista e até mesmo teleológico.” (I, 351)

Vale também referir, ainda que rapidamente, o desenvolvimento desse problema no interior da filosofia hegeliana, não apenas pelo fato de ser, no interior do idealismo alemão, a perspectiva que segundo Lukács mais se aproxima da concepção marxiana – a dialética como movimento real do ser –, mas principalmente por constituir uma posição radicalmente distinta das que acima referimos. Se na crítica acima poderíamos falar do desenvolvimento de uma lógica não adequada aos fatos, em Hegel uma afirmação desse porte seria injusta. A forma pela qual o problema nele se apresenta é bem mais complexa. Lukács afirma que no pensamento hegeliano existe na verdade uma

“/.../ uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia. Por um lado as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas; por outro, as

¹⁰ Utilizo aqui a tradução feita por J. Chasin em seu livro: “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”; in: *Pensando com Marx*; São Paulo: Ed. Ensaio, 1995.; p. 432.

categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas são entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo.” (I, 181).

O problema aparece em Hegel ligado fundamentalmente à sua idéia de sistema: “o sistema enquanto ideal de síntese filosófica contém acima de tudo o princípio da completude e da conclusividade, idéias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser e que em Hegel suscitam antinomias irresolúveis” (I, 275). O risco consiste em reduzir a “riqueza e variedade da estrutura dinâmica da realidade” a uma única e exclusiva conexão imposta pela necessidade intrínseca de uma hierarquização das categorias no interior do sistema¹¹. Valendo-nos das palavras de Marx a esse respeito, que são diretamente citadas no texto lukacsiano, em Hegel, “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas é o Estado que serve para provar a lógica” (MARX, citado no tomo I, 180).

Adverso a esta forma de proceder, o tratamento dos complexos humano-sociais presente em Marx,

“/.../ se move ao contrário, pelo fato de procurar os nexos da totalidade do ser social e procura colhê-la em todas as suas intrincadas e múltiplas relações ao máximo grau possível de aproximação. Onde a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução nesse do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas ao contrário, são na realidade ‘formas de existir, determinações da existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos sempre mais abrangentes em sentido tanto extensivo quanto intensivo” (I, 276).

“Desse modo, é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho a seguir para conhecê-la” (I, 285), complementa Lukács páginas adiante para demarcar as diferenças do procedimento marxiano. Não existe um método *a priori* que prescreva o caminho correto para conhecer a realidade dos complexos do ser, nem mesmo uma conexão essencialmente lógica das categorias da realidade articuladas no interior de um sistema filosófico. Nesse sentido, para nosso autor, “o conhecimento só pode abrir caminho para os objetos investigando os traços particulares de cada complexo objetivo” (I, 351).

Algo análogo a essas considerações aparece ao final de sua obra autobiográfica intitulada *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*, onde, de um modo mais explícito, é revelado o núcleo da perspectiva crítica da inflexão marxiana frente às filosofias anteriores. Lá nosso autor observa de um modo conclusivo que para Marx

“/.../ não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir,

¹¹ Por ora limitaremos nossos comentários da crítica lukacsiana a esses elementos. Essas questões necessariamente serão retomadas na conclusão.

portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui a ontologia distingue-se nitidamente da velha filosofia. A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior da qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. “Um ser não objetivo é um não-ser”. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A esse respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se passe no interior do sistema das categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema das categorias. As categorias são, portanto, formas do ser. Naturalmente, à medida que se tornem formas ideais, são formas do espelhamento, mas em primeiro lugar, são formas de ser.” (PV, 145-6)

Para efeito desse estudo não importa tanto estabelecer a extensão crítica das formulações acima reproduzidas, mas destacar o caráter fundamentalmente novo que a ontologia assume no pensamento marxiano: as categorias e suas conexões reproduzidas no pensamento possuem um caráter ontológico na medida em que não são fruto de articulações lógicas, mas determinações da própria coisa, ou em outros termos, elas expressam o desvelamento da lógica intrínseca dos complexos do ser e a história não é um conjunto de leis e regras que determinam de forma extrínseca o movimento do ser em geral, mas é o efetivo e concreto processo de transformação das categorias.

Não se trata, entretanto, de uma identidade ou simples reflexo da realidade no pensamento. Em Marx existe uma clara distinção entre o elemento ou categoria reproduzida no pensamento e a categoria enquanto forma do ser. Todavia, afirmar esta separação não significa considerar que as categorias quando reproduzidas no pensamento são indiferentes ou limitadas em sua capacidade de apreender as formas categoriais realmente existentes, pelo contrário, no dizer de Lukács é possível a reprodução ideal do verdadeiramente existente¹². Em Marx, conhecer o ser é conhecê-lo na sua efetividade, é “restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em-si” (I, 274).

Lukács resume essa questão afirmando que

- “/.../ é necessário não esquecer que tais ‘elementos’ na sua forma generalizada, obtida por via de abstrações, são produtos do pensamento, do conhecimento. Do ponto de vista ontológico são também complexos processuais do ser, mas de constituição mais simples e portanto mais fácil de apreender conceitualmente se tomarmos como comparação os complexos totais dos quais são ‘elementos’. É portanto da máxima importância esclarecer com a maior exatidão possível, em parte com observações empíricas, em parte com experimentos ideais

¹² O problema da filosofia da natureza em Kant, isto é, a contraposição entre fenômeno e a coisa-em-si, não possui aqui o menor fundamento.

abstrativos, o seu modo de funcionar em dependência a determinadas leis, isto é, compreender bem como eles são em-si, como entram em ação – em sua pureza – suas forças internas, quais inter-relações surgem entre esses e outros ‘elementos’ quando são excluídas as interferências externas.” (I, 286)

Todo processo de abstração não implica de modo algum a perda, mesmo que provisória, do contato com a totalidade efetiva do complexo do ser social. O procedimento da experimentação ideal deve ser entendido como uma forma de consideração que separa e isola analiticamente aqueles elementos mais essenciais e decisivos daqueles contingentes e particulares, para pôr a ênfase nas determinantes preponderantes do complexo em questão. Significa que assim considerada

“A abstração, por um lado, não é mais parcial, isto é não é isolada por via abstrativa uma parte, um ‘elemento’, mas é todo o setor da economia que se apresenta em uma projeção abstrata, na qual, dada a provisória exclusão ideal de determinados nexos categoriais mais amplos, as categorias vindas assim ao centro do campo podem desenvolver-se em sua plenitude e sem interferência, exibindo a sua legalidade interna de forma pura. Todavia a abstração do experimento ideal, por outro lado, permanece em constante contato com a totalidade do ser social, inclusive as relações, as tendências, etc., que não entram na economia.” (I, 290)

A abstração funciona como uma “redução abstrata ao dado essencialíssimo”, ou dito de outro modo, implica um procedimento investigativo que busca desenvolver a “legalidade interna de forma pura” de modo a evitar aquelas interferências presentes na realidade não diretamente vinculadas à essência das relações em questão, que obscurecem, e até mesmo desviam a *recta* compreensão dos aspectos mais gerais e decisivos da realidade. Vale tornar a enfatizar que a “exclusão ideal de determinados nexos categoriais” é sempre realizada através do “constante contato com a totalidade do ser social”. Desse modo, no processo das abstrações em todos os seus momentos está em jogo a necessidade de estabelecer os vínculos concretos existentes entre os elementos do complexo, não sob o fundamento de articulações lógicas ou sob a forma de uma hierarquização lógico-sistemática como em Hegel, mas a partir da própria matéria tratada. É nesse sentido, que podemos afirmar que o ponto de partida fundamental da compreensão ontológica lukacsiana é o “*ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito da sua peculiaridade específica*” (I, 312). Deve-se compreender o *ser-precisamente-assim* de um dado complexo, sem perder de vista os vínculos existentes entre as legalidades e determinações mais gerais e as determinações mais concretas e particulares que compõem a totalidade do ser social.

Assim, é importante ter presente que na perspectiva marxiana

“A solidariedade ontológica dos processos heterogêneos no interior de um complexo, ou nas relações entre complexos, forma a base do seu isolamento (sempre sob reservas) no pensamento. Do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o *ser-precisamente-assim* de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar.” (I, 308)

Todas estas observações baseiam-se fundamentalmente na noção de complexo, essencial para a compreensão da perspectiva ontológica que Lukács identifica no pensamento de Marx. O complexo é o ponto de partida da indagação ontológica e não um dado elemento ou categoria desse, simplesmente porque nenhum de seus elementos ou categorias poderiam ser adequadamente compreendidos se considerados isoladamente: na realidade esses se encontram sempre em uma inter-relação ineliminável e necessária com outras categorias. Em termos universais podemos desse modo dizer que não existe elemento sem interação, toda e qualquer categoria encontra-se sempre em interação dinâmica com outras categorias. É por isso que na consideração das categorias que compõem um dado complexo

“/.../ não se deve reduzir o contraste entre ‘elementos’ e totalidade à simples antítese entre o que é simples e o que é composto. As categorias gerais do todo e de suas partes aqui se complicam ulteriormente, sem porém serem suprimidas como relação fundamental: todo ‘elemento’, toda parte, aqui é também um todo; o ‘elemento’ é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto. Tal complexidade porém, não elimina o caráter de elemento: as categorias autênticas da economia política são, na sua complicada, processual complexidade, efetivamente – cada uma a seu modo, cada uma em seu lugar – algo de ‘último’, algo ulteriormente analisável, mas não ulteriormente decomposto na realidade.” (I, 287)

Revela-se com isso o contexto decisivo em que se afirma a objetividade, o caráter relacional de toda categoria no interior de um dado complexo – e dos complexos entre si –, como a propriedade primário-ontológica de todo ser. Todo elemento ou categoria aparece desse modo como um complexo de formas e relações diversas que agem em conjunto; são sempre partes de “um complexo com propriedades concretas”. Nesta medida, segundo Lukács “só um complexo pode ter história, já que os componentes constitutivos da história – como estrutura, transformação estrutural, direção etc. – só são possíveis no âmbito dos complexos” (I, 334).

É nesse mesmo sentido que argumenta Lukács quando afirma nas páginas iniciais do capítulo *O trabalho*:

“/.../ basta uma olhada superficialíssima sobre o ser social para ver o entrelaçado inextricável em que se encontram suas categorias decisivas como trabalho, linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, para ver que nele surgem novas relações da consciência com a realidade e portanto consigo mesma, etc. Nenhuma destas categorias podem ser compreendidas adequadamente quando consideradas isoladamente /.../.” (II, 11)

e um pouco mais à frente,

“/.../ todo grau do ser, no conjunto e nos detalhes, tem caráter de complexo, vale dizer, que as suas categorias, mesmo aquelas mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do grau de ser de que se trata.” (II, 11)

A investigação se move sempre em direção à totalidade do complexo – “o complexo é

anterior a seus elementos” –, busca não apenas destrinchar e expor em termos precisos o intrincado das inter-relações entre as categorias que o compõem, mas também toma em consideração os vínculos e as formas de conexão que ele possui com outros complexos que compõem a totalidade do ser social. De modo que a totalidade do ser social é compreendida como um complexo de complexos em interação e conexão dinâmicas.

Não por acaso parte das citações acima transcritas fazem referências diretas ao caráter dos estudos econômicos em Marx. É em seu interior que encontramos os elementos mais decisivos para determinar a natureza ontológica das reflexões marxianas. Referir esta problemática, mesmo que de um modo sucinto, torna-se tarefa imprescindível, já que é a partir delas que se encontram a elucidação e esclarecimento daquilo que Lukács reconhece como o procedimento marxiano. Grande parte da argumentação lukacsiana é apresentada a partir da análise realizada por Marx no livro *O Capital* acerca da categoria do valor. Para Lukács, muito embora o modo com que estas questões são apresentadas ao longo do primeiro capítulo de *O Capital* possa causar a impressão de se tratar de uma análise lógico-dedutivista da categoria do valor, esta aparência se deve à forma expositiva e não ao procedimento investigativo em si. O esforço lukacsiano está em demonstrar que a da forma da abstração em Marx se apresenta de um modo inovador e peculiar frente ao conjunto do pensamento econômico, na medida em que não toma como ponto de partida uma categoria qualquer, mas uma “categoria objetivamente central do ponto de vista ontológico”.

“Esta centralidade da categoria do valor é um fato ontológico e não um ‘axioma’ tomado como ponto de partida para deduções puramente teóricas ou lógicas. Todavia, uma vez reconhecida, esta faticidade ontológica leva por si mesma para além da própria faticidade; a sua análise teórica mostra imediatamente que essa é o ponto focal das mais importantes tendências de toda realidade social.” (I, 294)

Nesse sentido, a determinação da gênese da categoria do valor na obra de Marx “não é nem uma dedução lógica do conceito do valor nem uma descrição indutiva das singulares fases históricas” (I, 293), mas a descoberta de uma categoria central no sistema da economia, que demarca com exatidão o intrincado ineliminável com que se encontra na realidade os aspectos decisivos tanto da esfera econômica e quanto da esfera extra-econômica (o caráter de fetiche das mercadorias, enquanto determinação decisiva da relação entre os homens). Portanto, se falamos de abstração nesse caso é no sentido de que se trata de

“/.../ uma abstração *sui generis*: a sua base é a efetiva lei fundamental da circulação social das mercadorias, uma lei que em última instância se afirma sempre na realidade econômica, não obstante todas as oscilações dos preços, em uma totalidade que funciona normalmente. Por isso esta não opera como uma abstração quando se trata de esclarecer seja os nexos econômicos puros, seja as suas inter-relações com os fatos e tendências extra-econômicos do ser

social; por isso, toda a primeira parte do livro *O Capital* se apresenta como uma reprodução da realidade, e não como um experimento ideal abstrato. A razão reside, mais uma vez, no caráter ontológico desta abstração: isso significa, nem mais nem menos, que ao isolá-la se pôs em evidência a lei fundamental da circulação das mercadorias, a ela foi permitido agir sem interferências ou obstáculos, sem que fosse desviada ou modificada por outras relações estruturais e por outros processos, que em uma sociedade são, ao contrário, necessariamente operantes. Por isto, em tal redução abstrativa ao dado essencialíssimo todos os momentos – econômicos e extra-econômicos – aparecem sem deformações; enquanto que uma abstração não fundada ontologicamente ou dirigida a aspectos periféricos leva sempre a deformar as categorias decisivas”. (I, 302)

Esta rica e elucidativa passagem tem a vantagem de fornecer os lineamentos fundamentais daquilo que é determinado como o procedimento investigativo de Marx. Em primeiro lugar, é estabelecida a diferença entre forma expositiva e o experimento ideal. Isto é, quando Lukács afirma que as proposituras marxianas em relação à categoria do valor não são simples experimentos ideais revela com isto o fato de que Marx, nesse momento, expõe de forma genérica e pura as determinações mais decisivas da esfera da economia elaboradas em torno da categoria do valor, entendida aqui como célula fundamental dessa mesma esfera. Nesse sentido, a *redução abstrativa ao dado essencialíssimo* não é uma simples abstração, mas uma descrição que se atem aos elementos gerais mais decisivos, ao *momento preponderante* (“*übergreifendes Moment*”) que constitui o nóculo central das articulações no interior do complexo da economia, às suas tendências mais gerais – ao valor enquanto lei fundamental da circulação das mercadorias. A categoria do valor é estudada como elemento primário sob a forma de “conexões legais puras”. A advertência fundamental está na demonstração do caráter da abstração que aqui opera: a legalidade de forma pura elimina as interferências desnecessárias para vislumbrar a especificidade e a plenitude de determinações mais decisivas próprias ao complexo tratado, aquelas determinações e categorias que funcionam como pressuposto ontológico para a existência de outros elementos e complexos.

Todo esse caminho só é possível porque se parte de uma categoria central do ponto de vista ontológico, em outras palavras, a partir da determinação do elemento ou categoria que funciona como *momento preponderante* que determina de forma decisiva o modo como se estabelece a dinâmica das interações no interior do complexo da economia. A categoria valor perpassa todos os momentos da realidade social, na medida em que na sociedade capitalista ela cumpre a função de forma estruturadora da produção e reprodução humanas e, nesse sentido, se apresenta como a expressão acabada e decisiva do modo como os homens se relacionam entre si.

“Somente porque no valor, enquanto categoria central da produção social, confluem as determinações mais essenciais do processo global, é que a exposição abreviada, reduzida aos fatos decisivos, das etapas ontológicas da

gênese possui ao mesmo tempo o significado de fundamento teórico também das etapas econômicas concretas.” (I, 293)

A partir da decomposição analítico-abstrativa do complexo da economia, busca-se determinar o fundamento preponderante da estruturação e da dinâmica da esfera da produção, realizando generalizações que visam apreender as leis mais decisivas que determinam as formas particulares de sua configuração. Toda a exposição de Marx em torno da categoria do valor é antes de tudo a análise “das etapas teoricamente decisivas do automovimento desta categoria, desde os inícios necessariamente esporádicos e acidentais até sua completa explicitação, quando a sua essência teórica chega a expressar-se em forma pura” (I, 293).

Tal procedimento corresponde ao primeiro passo do processo investigativo, pois na seqüência, deve-se necessariamente estabelecer os vínculos com as outras instâncias da totalidade do ser social. Ou seja, a identificação do momento preponderante deve ser acompanhada da análise das formas efetivas de sua interação com as outras condicionantes do complexo, pelo simples fato de que na realidade o *momento preponderante* se encontra em interação recíproca com os outros elementos da totalidade do ser social, não constituindo de modo algum o único e exclusivo determinante dos processos sociais. É nesse sentido que para Lukács o caminho da construção do livro de Marx vai do *abstrato* ao mais concreto. Ou seja, em *O Capital*, importa para Marx, em um primeiro momento estabelecer a gênese ontológica do processo de produção capitalista, para em um segundo momento estabelecer os nexos efetivos existentes na realidade, isto é, a complexidade efetiva das *múltiplas determinações* com que se encontram formados os processos sociais. Esse fato é demonstrado por Lukács quando afirma que Marx, nos capítulos finais de *O Capital*, realiza o movimento de aproximação da realidade concreta (Lukács faz referência nesse ponto ao capítulo inacabado sobre as classes). Ou seja, a seqüência desse primeiro passo é acompanhada pelo procedimento de *dissolução* (Lukács utiliza o verbo *lösen* - dissolver) da generalidade da abstração, em que cabe determinar as efetivas relações que esta categoria guarda com os outros elementos e complexos da totalidade do ser social, e nesse sentido, demonstrar a partir da dinâmica de suas interações e conexões mais decisivas a multiplicidade e reciprocidade de determinações que encontramos nas formas reais e concretas da realidade.

Todo o caminho analítico até aqui percorrido em relação às formulações de Lukács em torno dos procedimentos investigativos marxianos delineia de forma concisa os princípios ontológicos primordiais sobre os quais se ergue a base argumentativa que lhe permite afirmar a centralidade do complexo trabalho no processo da gênese e desenvolvimento do ser social. Da mesma maneira como Marx identifica na mercadoria

– e por conseqüência no valor – a célula do modo de produção capitalista, Lukács percebe no trabalho o complexo de categorias central e preponderante que estabelece a peculiaridade ontológica do ser social. No que diz respeito ao método, significa que o isolamento analítico do complexo trabalho das formas específicas de suas configurações, permite tratar de forma genérica o conjunto de tendências intrínsecas a esse complexo como pressuposto de toda atividade humano-social, revelando desse modo os traços mais gerais e decisivos da gênese do ser social. A análise desenvolvida ao longo do capítulo *O Trabalho* procura “estudar as determinações do trabalho na máxima pureza possível”, condição necessária, segundo nosso autor, para demarcar em que sentido o complexo do trabalho pode ser entendido como pressuposto ontológico fundante da sociabilidade.

O que nos permite afirmar com tamanha ênfase esse caráter da análise lukacsiana, são as palavras do próprio autor que ao descrever o modo com que lida com o complexo trabalho revela a inspiração marxiana de suas elaborações:

“É necessário não esquecer nunca que, considerando assim isoladamente o trabalho, se cumpre uma abstração. A sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc., surgem assim do trabalho, porém não em uma sucessão temporal que seja bem determinável, mas ao contrário, quanto à sua essência, simultaneamente. É por isso uma abstração *sui generis* aquela que nós realizamos aqui; do ponto de vista metodológico tem um caráter análogo àquela abstração que falamos difusamente ao analisar o edifício conceitual de *O Capital* de Marx.” (II, 14-5)

Nas páginas iniciais do capítulo *O Trabalho* encontramos considerações semelhantes àquelas feitas em relação à categoria valor, onde nosso autor esclarece de forma antecipada a base do procedimento investigativo a ser realizado em relação à atividade laborativa humana:

“/.../ decompor de maneira analítico-abstrativa o novo complexo do ser, para poder em seguida, pelo fundamento assim obtido, retornar ao complexo do ser social, não apenas enquanto dado e portanto simplesmente representado, mas agora também concebido na sua totalidade real.” (II, 11)

O trabalho é considerado sob a forma de uma generalização, generalização esta que deve ser entendida como um procedimento que *isola abstratamente* o complexo em questão para através da elucidação de suas categorias constituintes e da análise da forma da articulação entre elas, desvelar suas leis e tendências delineando os traços mais gerais e decisivos que revelam a centralidade e preponderância na determinação da gênese e do processo de desenvolvimento do ser social.

Quando, portanto, como veremos mais à frente, nosso autor fala do trabalho como *forma originária* da prática social faz referência à consideração abstrata do complexo, em que analisa o trabalho a partir de suas categorias intrínsecas e em conformidade à forma de articulação de seus elementos em suas conexões e inter-relações mais gerais

e decisivas, de modo a descrever a estrutura e a dinâmica interna que instaura a gênese do ser social. Desse modo, a pretensão de Lukács não é o estudo das origens do trabalho, mas o desvelamento e a determinação ontogenética do complexo que viabiliza o surgimento do ser social. Esta advertência é importante, pois, por vezes, pode parecer que o termo *forma originária do trabalho* esteja se referindo unicamente à forma primitiva da organização da atividade laborativa humana. Contra isso vale advertir que a comparação ou a freqüente recorrência à análise das configurações primitivas do trabalho, a que Lukács refere repetidas vezes em seu texto, tem a intenção de pôr em evidência os elementos comuns existentes em qualquer forma concreta de manifestação histórica do trabalho, para com isto desvelar as características comuns e os aspectos ontológicos mais gerais e decisivos próprios a toda atividade humana. Trabalha-se no plano da determinação de uma *identidade abstrata* entre todas as atividades práticas sociais, sem entretanto, perder de vista o aspecto fundamental das diferenças específicas entre elas existentes.

Porém se explicitamos desse modo, sumariamente, os princípios que norteiam a análise lukacsiana, cabe agora determinar os motivos que lhe permitem colocar o trabalho como ponto de partida de suas reflexões sobre a ontologia do ser social. A pergunta se dirige a saber por quais razões pode a atividade laborativa ser compreendida como momento preponderante da gênese e do processo desenvolvimento do ser social. Respondendo à questão, podemos dizer que há um duplo caminho pelo qual Lukács estabelece essa determinação do trabalho: por um lado, o próprio processo de desenvolvimento do ser social possibilita a identificação desse complexo como a forma originária de toda prática social humana, e por outro, esse complexo uma vez identificado, uma vez colocado no centro das reflexões acerca da peculiaridade ontológica do ser social, revela com clareza os traços mais gerais comuns a todas as formas da prática social humana.

A primeira resposta que nosso autor apresenta para esse problema é dada em termos muito simples:

“/.../ todas as outras categorias desta forma de ser já tem por sua essência caráter social; as suas propriedades e modos de operar se desenvolvem somente no ser social já constituído; o seu manifestar, mesmo em um estágio extremamente primitivo, pressupõe sempre o salto como já realizado. Somente o trabalho possui por sua essência ontológica um caráter claramente intermediário; ele é na sua essência uma inter-relação entre homem (sociedade) e a natureza, quer inorgânica (ferramentas, matéria prima, objeto do trabalho, etc.) quer orgânica.” (II, 13-4)

Não se pode perder de vista a dimensão ontológica essencial pela qual deve ser entendida essa determinação: não se trata de um procedimento que deduz a fórmula trabalho como fundamento da prática do ser social, mas de uma afirmação que reconhece a faticidade desse nexos ontológico basilar, isto é, a forma originária do

trabalho, enquanto produção de valor-de-uso, como o complexo que se encontra ineliminavelmente na base de toda realização humano-social e que se revela desse modo como uma universalidade comum a toda prática humana pelo seu “caráter socialmente objetivo”.

Esse argumento encontra-se referendado em determinações extraídas diretamente do texto marxiano, particularmente na passagem em que o filósofo alemão afirma o trabalho como condição *sine qua non* para a existência do homem em toda e qualquer forma de sociedade e período histórico:

“O trabalho como formador de valores-de-uso, como trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, é uma necessidade natural eterna que tem a função de mediar o intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, isto é a vida dos homens.” (MARX: citado no Tomo I, p. 265 e no Tomo II, p. 14)

Lukács entende que desse modo,

“Nasce assim a única lei objetiva e generalíssima do ser social, que é tão ‘eterna’ quanto o próprio ser social, ou seja, trata-se também de uma lei histórica, na medida em que nasce simultaneamente com o ser social, mas que permanece ativa enquanto esse existir. Todas as demais leis são de caráter histórico já no interior do ser social.” (I, 340)

O trabalho é uma condição ineliminável do ser social; se encontra presente em todas as formações sociais independentemente do período histórico. O argumento de Lukács, nesse ponto, indica a existência de uma lei universal presente no ato de nascimento do ser social, assim como em todos os momentos históricos de seu desenvolvimento. Isto nos permite dizer, em termos genéricos, que o homem é um ser que trabalha. Ou em termos mais adequados a esta determinação poderíamos igualmente afirmar que o trabalho aparece como o complexo central precisamente por ser uma condição necessária e insuprimível de toda e qualquer fase do desenvolvimento histórico. Lukács posteriormente desdobrará esta afirmação, como veremos mais a frente, demonstrando como esta atividade que aparece como lei universal é a expressão mais geral de toda atividade social humana.

Aliado a isso, deve-se considerar também que o trabalho ocupa um lugar privilegiado na compreensão dos processos humanos com outras esferas do ser, pois revela de modo direto o vínculo ineliminável do processo de desenvolvimento do ser social com a natureza. O que equivale dizer que o processo de humanização ou socialização do homem não pode nem poderá mais prescindir das esferas do ser orgânico e inorgânico, que o processo de formação de si e de seu mundo ocorre ineliminavelmente sobre a base de sua relação ativa com a natureza.

Esta assertiva retoma a determinação anteriormente referida na *Introdução* que afirma a objetividade como propriedade primário-ontológica do ser: o “ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito da sua peculiaridade

específica” (I, 312). O trabalho aparece como lei universal do processo de desenvolvimento do ser social, também por ser o complexo que demarca de um modo elucidativo as conexões e interações do ser social com as outras formas de ser; é, nesse sentido, a expressão privilegiada da forma como estas relações são estabelecidas, forma esta que especifica não apenas o grau de desenvolvimento atingido pelo homem – daí que historicamente o trabalho ou os utensílios do trabalho possam plasmar as etapas do processo de desenvolvimento humano-social –, mas também o define enquanto único ser capaz de estabelecer uma relação de transformação consciente com o curso espontâneo de modificações presente na esfera da natureza.

Tem-se desse modo a explicitação de uma dupla face da gênese do ser social: por um lado, a universalidade do trabalho desvela o intrincado ineliminável em que se encontra o seu processo de desenvolvimento com a natureza e, por outro, especifica a peculiaridade da atividade propriamente humana frente ao processo de reprodução da existência que encontramos na natureza. A atividade laborativa humana ao mesmo tempo em que revela o caráter objetivo do ser social – o ser em relação com outros complexos –, aponta para a forma distinta com que estas inter-relações entre os complexos são estabelecidas nestas esferas, ou seja, põe como centro de sua reflexão as diferenças entre o modo da reprodução da vida humana e o da natureza.

Em resumo, a *peculiaridade ontológica* do ser social consiste no fato de que no ato da gênese do ser social está implicada a descontinuidade do processo reprodutivo humano com o processo de reprodução natural, que é identificada por nosso autor através dos elementos característicos e específicos que podemos encontrar no interior do complexo trabalho. Lukács ilustra a peculiaridade da atividade laborativa humana frente à atividade que caracteriza as formas reprodutivas dos seres que compõem a esfera da natureza, com um exemplo em que analisa as diferenças que se verificam na forma de organização de determinadas espécies da esfera natural – as diferentes funções desempenhadas por seus membros – e a divisão do trabalho existente no ser social:

“/.../ a chamada sociedade animal (e também a 'divisão do trabalho' em geral no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente, como é possível ver com a máxima peculiaridade no 'Estado das abelhas'. Pela qual, qualquer que seja a origem de tal organização, essa não possui em si e por si nenhuma possibilidade imanente de ulterior desenvolvimento; não é outra coisa que um modo particular de adaptação ao próprio ambiente por parte de uma dada espécie de animal. E quanto mais perfeito é o funcionamento de tal 'divisão do trabalho', quanto mais segura é a sua ancoragem biológica, tanto menores são estas possibilidades. Pelo contrário, a divisão gerada pelo trabalho na sociedade humana cria, como veremos, as suas próprias condições para reproduzir-se, em cujo âmbito a simples reprodução do existente constitui só um caso limite em relação à reprodução alargada que lhe é típica. Isto não exclui naturalmente que podem apresentar no seu desenvolvimento becos sem saída; mas as suas

causas são sempre determinadas pela estrutura da respectiva sociedade e não pela constituição biológica de seus membros.” (II, 18)

Ressalta-se com isso a inadequação em utilizar o conceito de trabalho ou divisão do trabalho nas análises concernentes às atividades existentes no reino animal, pois significaria atribuir predicções próprias da atividade humana à atividade natural. Esta restrição terminológica e conceitual provém do fato de que a caracterização fundamental da atividade animal é sua “ancoragem biológica”, isto é, trata-se na verdade de uma atividade regida essencialmente por condicionamentos e determinações genéticas, por aquisições biológicas passadas que impõem uma estabilidade e permanência na forma pela qual os animais desenvolvem sua atividade em sua relação com o ambiente no qual vivem. Lukács exemplifica seu argumento demonstrando como no caso das abelhas as funções desempenhadas pelos membros que compõem a colmeia são postas como necessárias por determinações essencialmente biológicas. Determinações essas que por sua vez obstaculizam a possibilidade de qualquer desenvolvimento posterior que modifique na essência a forma como é conduzida a reprodução de sua existência. O máximo que se pode constatar no reino animal é a presença em algumas espécies de uma maior elasticidade em sua capacidade de adaptação às mudanças do ambiente em que vivem. Diferentemente, a atividade humana implica o alargamento das possibilidades do modo de reprodução de sua própria existência, possibilidades estas não mais unilateralmente determinadas pela capacidade biológica-instintual do seu organismo. A reprodução no ser social se processa sob a égide de determinações fundamentalmente distintas do modo da reprodução próprio à natureza; as determinações que estruturam o ser social são essencialmente auto-engendradas, postas socialmente. O aspecto radicalmente novo do ser social está na forma da transformação material da realidade, que é determinada pelo pôr consciente de uma finalidade. A esse respeito Lukács argumenta:

“O homem tornado social é o único ente existente que – cada vez mais – produz e desenvolve ele mesmo as condições de suas interações com o ambiente”. (II, 390)

As considerações acima possuem grande relevância nos argumentos lukacsianos e para compreendê-las de um modo adequado devemos introduzir uma outra noção fundamental – já referida rapidamente porém não devidamente tratada – que constitui ponto de partida decisivo da análise lukacsiana do trabalho: a noção de “salto” (*sprung*). Tal conceito refere de modo direto à determinação da anterioridade do complexo em relação a seus elementos: deve-se partir do complexo já dado, da totalidade realizada do ser, na medida que o que surge de novo somente pode surgir sob a forma de um complexo. Faz-se desse modo abstração de todo o longo caminho que leva ao nascimento dos elementos diferenciadores entre a esfera humana e a esfera da

natureza, tomando-os, na sua forma já acabada de realização, como ponto inicial da análise. A gênese do ser social deve ser compreendida como uma ruptura que subentende

“/.../ ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial contém certamente em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir da fase inicial segundo uma simples e retilínea continuidade. É esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento que constitui a essência do salto e não o nascimento, cronologicamente repentino ou gradual, da nova forma de ser.” (II, 17-8)

Nesses termos, a questão da gênese do homem não coincide com o problema das condições biológicas necessárias que levam ao seu desprendimento da esfera natural – questão essa muito comum no campo das ciências naturais. Podemos dizer que estas não são de grande relevância na determinação da *peculiaridade ontológica* do ser social. O fato é que, para nosso autor, mesmo que a ciência possa determinar de forma precisa o que possibilita biologicamente o aparecimento de características propriamente humanas, de revelar a base sobre os quais se assentam atributos especificamente humanos, como por exemplo a consciência, pouco estará dizendo sobre a essência da consciência humana, já que esta não pode ser identificada de um modo simples e imediato com a condição dada biologicamente, mas deve-se entendê-la como a resultante de um processo de desenvolvimento que é fundamentalmente social¹³. O argumento de Lukács a esse respeito é bastante simples: a explicitação e desenvolvimento da especificidade humana “se desloca para frente sem que ocorra qualquer outra modificação biológica específica” (I, 337). Vale advertir que aqui não se trata de uma recusa em admitir que a estrutura orgânica cria as condições biológicas necessárias para a existência humana – nesse sentido é claramente reconhecido o fato de que os traços biológicos “podem iluminar as etapas de passagem” (II, 13) da origem do ser social. A advertência busca demonstrar que quando estas condições são tomadas isoladamente demonstram-se incapazes de fornecer a caracterização daquilo que constitui o ser social enquanto tal. A gênese e o processo de desenvolvimento desse complexo de ser se desdobra a partir de princípios que não possuem correlativo na natureza. O primeiro ato propriamente humano é na sua essência um ato “não-natural” e “todos os seus estádios são produtos da auto-atividade do homem” (II, 13). A possibilidade de uma fundamentação unicamente naturalista como base de explicação para o surgimento e o processo de desenvolvimento do ser social está desse modo excluída, já que a linha evolutiva desta forma de ser se caracteriza essencialmente pelo “afastamento das barreiras naturais”, isto é, como algo que no instante do seu

¹³ Este problema será discutido com maiores detalhes no terceiro capítulo dessa dissertação.

surgimento e no interior do seu processo de desenvolvimento se constitui como um contínuo e sempre crescente processo de distanciamento com tudo aquilo que caracteriza a esfera da natureza, a tal ponto que se poderia “aduzir que as peculiaridades biológicas do homem são, em última análise, produzidas pela sociedade” (I, 336).

Em termos conclusivos, podemos dizer que a gênese do ser social é na sua essência uma inflexão em relação as formas predominantes de reprodução da existência próprias dos seres orgânicos. A prática originária do ser social, identificada como o trabalho, é a atividade que cria as condições primeiras da peculiaridade da vida humana. O trabalho enquanto “transformação material da realidade material é em termos ontológicos algo radicalmente novo” (I, 266), que instaura um processo de diferenciação radical em relação às formas predominantes da atividade dos seres que compõem a esfera natural. É precisamente a especificidade da atividade humana, ou melhor dizendo, o processo de diferenciação que surge a partir do complexo trabalho, que se põe como a gênese da *peculiaridade ontológica* do ser social, que abordaremos na próxima seção.

2- O Trabalho como Pôr Teleológico

Parte das questões que acima analisamos – particularmente a distinção entre a atividade animal e a atividade humana – são extraídas por Lukács de um debate, direta e indiretamente, voltados à discussão de aspectos particulares da obra de Friedrich Engels. Prova disso podemos encontrar textualmente nas páginas iniciais do capítulo *O Trabalho*, onde é afirmado o mérito de Engels de “colocar o trabalho no centro da humanização do homem” (II, 17). Em Engels encontramos desenvolvida a idéia de que o homem surge através de um processo de diferenciação fundado essencialmente pela peculiaridade de sua atividade laborativa: o trabalho “é a condição fundamental de toda a vida humana; e o é num grau tão elevado que, num certo sentido, pode-se dizer: o trabalho, por si mesmo, criou o homem”¹⁴. Lukács considera que Engels fornece os princípios decisivos para estabelecer os principais lineamentos acerca da ruptura do processo de reprodução entre homem e natureza. A noção de salto, tal como concebida por Lukács, em grande medida parece estar de acordo com a tematização engelsiana da descontinuidade entre o processo reprodutivo dos animais e o processo reprodutivo humano – muito embora esta noção remeta também, como vimos, à discussão do procedimento investigativo dos complexos próprios ao ser social, coisa que não existe nos textos do referido filósofo alemão.

¹⁴ ENGELS, Friedrich; *A Dialética da Natureza*; Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979; p. 215.

Entretanto é necessário frisar que Lukács adota uma postura distinta em sua análise do trabalho. A diferença fundamental da perspectiva lukacsiana está em eliminar desde o início uma análise mais aprofundada e detalhada das considerações acerca das condições biológicas que permitiram o aparecimento do homem – assim como das novas funções que elas assumem com desenvolvimento do ser social –, tal como analisadas por Engels, em parte, em sua *Dialética da Natureza*, e mais acentuadamente no manuscrito intitulado *Humanização do Macaco pelo Trabalho*. Vale lembrar, que embora estudos desta natureza não sejam irrelevantes para Lukács, eles por si só são incapazes de descrever a essência do ser social, revelam apenas em termos biológicos gerais as condições orgânicas que favorecem o surgimento da capacidade humana de atuar de modo distinto frente às necessidades naturais. O verdadeiro cerne do problema encontra-se, segundo nosso autor, na descoberta de que tanto a gênese como o desenvolvimento do ser social devem ser compreendidos como um processo de autocriação humano, do seu mundo e de si mesmo, que se desdobra mediante o surgimento do trabalho. Mesmo que esse aspecto não esteja ausente nas elaborações de Engels, nele não encontramos um tratamento minucioso dos elementos constitutivos do trabalho, que revelariam a verdadeira natureza do processo da gênese e do desenvolvimento do ser social. Na verdade na análise engelsiana a determinação de que o trabalho estabelece a diferença “essencial e decisiva” entre o homem e os demais animais, limita-se quase que exclusivamente em demarcar que “o animal apenas utiliza a natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é, domina a natureza”¹⁵. Na seqüência dessas postulações, fundamentais diga-se de passagem, são delineados por Engels apenas as condições e os desdobramentos biológicos de tal processo. Embora não haja no texto lukacsiano a denúncia desta lacuna, vale ressaltar sua insuficiência frente ao tipo de análise empreendida por Lukács em seu texto. De acordo com a perspectiva lukacsiana, para compreender de modo adequado a verdadeira natureza do trabalho como princípio fundamental da formação de uma nova forma de ser é necessário especificar os seus momentos constitutivos, demonstrando quais são as suas categorias e em que consiste sua novidade em relação aos desdobramentos e processos comuns à esfera da natureza. Desse modo, se se trata de determinar uma possível influência de Engels em suas reflexões, apenas em parte seria correto falar do ponto de partida como a postulação engelsiana do trabalho como *criador do homem*. Aos estreitos e bem delimitados contornos das análises de Engels – aqui ressaltados sobretudo por nós e não pelo autor em tela – são acrescentadas os delineamentos marxianos acerca do

¹⁵ ENGELS, F.; *A Dialética da Natureza*; Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979, p. 215.

trabalho. Para Lukács, em Marx podemos encontrar de forma rigorosa e precisa as principais justificativas que nos permitem afirmar a centralidade do trabalho no processo de autoconstrução do ser social.

Precisamente por isso, na seqüência, após as rápidas considerações em que de certa forma dialoga com as elaborações engelsianas, Lukács inicia sua análise do complexo do trabalho partindo de uma famosa determinação de Marx, presente no Cap. V de sua obra *O Capital*:

“Nós supomos o trabalho em uma forma pertencente exclusivamente ao homem. A aranha desempenha operações que se assemelham àquelas do tecelão, a abelha envergonha muitos arquitetos com a construção de sua colmeia de cera. Mas o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato que ele construiu a colmeia na sua cabeça antes de construí-la na cera. Ao fim do processo de trabalho emerge um resultado que já estava implícito desde o início na idéia do trabalhador, que já estava presente idealmente. Ele não opera somente uma transformação na forma do elemento natural; ele realiza no elemento natural, ao mesmo tempo, o próprio fim, de que tem consciência, que determina como lei o modo do seu operar, e ao qual deve subordinar sua vontade.” (MARX; citado no tomo II, pág. 18, do texto lukacsiano)

A recorrência a esta passagem do texto de Marx, tanto no capítulo *O Trabalho* quanto em outros momentos de sua obra, demonstra a importância que Lukács concede a estas determinações. No capítulo que é objeto do nosso estudo, ao comentar a esta passagem, nosso autor afirma que no texto marxiano é posta em relevo

“/.../ a categoria ontológica central do trabalho: através dele uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade. O trabalho revela-se portanto, o modelo de toda *praxis* social, onde de fato – mesmo que através de mediações que podem ser muito articuladas – são sempre traduzidas em realidade posições teleológicas, que ao seu término, aparecem como fins materiais. Naturalmente, como veremos mais à frente, não se deve ser esquemático e exagerar esse caráter de modelo¹⁶ do trabalho para o agir dos homens na sociedade; mas se mantivermos presente as diferenças, bastante importantes, veremos a essencial afinidade ontológica de como o trabalho pode servir de modelo para compreender as outras posições sócio-teleológicas, propriamente porque, quanto ao ser, ele é a forma originária.” (II, 19)

Com estas observações Lukács apresenta previamente o centro argumentativo de sua tematização: em primeiro lugar, aqui é determinado de forma sucinta aquilo que caracteriza a peculiaridade e especificidade da atividade humana em relação à natureza: o trabalho como um pôr teleológico; e, em segundo lugar, o complexo do trabalho é compreendido como o fenômeno originário de toda prática humano-social, como a forma originária das posições sócio-teleológicas, e nesse sentido, o estudo dos seus momentos constitutivos, a elucidação da dinâmica da articulação das categorias

¹⁶ Em alemão *Modellcharakte* (p. 12); na edição italiana o tradutor optou pelo termo “caráter paradigmático”, o que julgamos, tendo em vista o peso que tal palavra possui em nossos dias, não corresponder com o sentido que Lukács confere ao conceito de “modelo”, que é amplamente utilizado em sua Ontologia para designar os aspectos determinantes mais gerais de um dado complexo do ser social.

que compõem o complexo, serve como referência – ou modelo – para a compreensão da forma ou estrutura mais geral de toda prática social humana.

Nesse instante da nossa tematização cabe concentrar nossos esforços na análise da determinação do trabalho como *pôr teleológico*, já que a definição do trabalho como modelo será tratada no 2º. capítulo. O fato de reservarmos o tratamento desta questão para um segundo momento não é fruto de uma simples escolha pessoal, mas uma imposição posta pela própria forma com que nosso autor desenvolve seu raciocínio: demonstrar como e em que sentido o trabalho pode ser considerado o modelo de toda qualquer prática social impõe a tarefa preliminar de analisar as categorias que compõem o complexo, assim como a análise sucinta de seus momentos constitutivos, pois apenas assim é possível identificarmos os traços comuns – aquilo que em um nível mais elevado de suas elaborações aparece como uma *identidade abstrata* – existentes entre a forma originária e as formas superiores da prática social.

Ao comentar esta passagem do texto de Marx, a atenção lukacsiana se volta fundamentalmente para a identificação do elemento diferenciador entre a atividade transformadora humana e o processo de transformação presente na natureza. O ponto de partida decisivo é a radicalidade da especificidade humana em relação à natureza, que Lukács identifica no texto de Marx como *pôr teleológico*. O trabalho, o *pôr teleológico*, fundamenta enquanto complexo exclusivamente humano-social a ruptura do ser social com o ser biológico. Trata-se, portanto, de determinar de forma precisa o caráter específico da atividade humana, descrevendo como e por que o trabalho pode ser compreendido como o único lugar onde podemos verificar com correção a atuação da categoria da teleologia.

A primeira consideração a esse respeito aparece com a descrição da diferença fundamental da atividade laborativa humana em relação à atividade natural:

“Tal novidade é a realização como êxito adequado, ideado e pretendido da posição teleológica. Na natureza existe somente realidade e um ininterrupto mudar da sua respectiva forma concreta, a cada vez em um ser-outro. É exatamente a teoria marxiana do trabalho entendido como única forma existente de um ente produzido por via teleológica que pela primeira vez dá fundamento à especificidade do ser social.” (II, 33)

A referência ao trabalho como *pôr teleológico* não é, portanto, aleatória. Para estabelecer e sustentar a distinção entre a esfera do ser natural e o ser social, Lukács traz para o interior de suas elaborações o debate tradicional da filosofia acerca da relação entre as categorias de causalidade e teleologia. É essencialmente através delas que são estabelecidas as distinções entre o movimento de transformação próprio da natureza e aquele realizado pela atividade humana. Esclarecendo as diferenças, Lukács afirma que

“/.../ enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa

sobre si mesmo, que mantém esse seu caráter mesmo quando uma série causal tenha o próprio ponto de partida num ato da consciência, a teleologia, ao contrário, é por sua natureza uma categoria posta; todo processo teleológico implica uma finalidade, e por isso uma consciência que põe um fim.” (II, 20)

A definição lukacsiana se caracteriza fundamentalmente pela negativa em aceitar qualquer princípio que afirme a existência de finalidades no âmbito do ser natural: a ‘atividade’ existente na natureza deve ser compreendida como um desdobramento espontâneo de nexos causais, fundada primordialmente em “um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo”. Em linhas gerais, o ordenamento que encontramos na natureza, assim como as relações entre os objetos e seres nela existentes, são o resultado não de relações teleológicas preestabelecidas, mas fruto de um movimento causal espontâneo que se estrutura na forma de inter-relações que atingem um determinado patamar de fixação, a qual se chega a partir de uma dinâmica estritamente causal. Desse modo não se poderia falar que no reino animal, por exemplo, a finalidade da existência de um dado animal é de servir de alimento para outros. Se tal forma de inter-relação existe no reino da natureza, esta é uma relação que se estabelece em termos causais. Na natureza, compreendida aqui a partir de seus próprios fundamentos e princípios nela ativos, não podemos encontrar algo que tenha se constituído ou formado sob a orientação de um *telos*.

Quanto à especificidade do ser social, o primordial é observar que nesta esfera do ser “as coisas não se modificam por si, não por processos espontâneos, mas em consequência de posições conscientes” (PV, 145). Na atividade laborativa humana encontramos um movimento de transformação da natureza orientado por um princípio diretivo extrínseco aos atributos e nexos causais dos elementos naturais: por um *telos*. A teleologia aparece, assim, como o elemento inusitado no processo espontâneo de desdobramento da malha causal dos elementos da natureza. A atividade humana aparece definida como uma atividade consciente, capaz de reconhecer os atributos e princípios de movimento da legalidade natural, de assumi-los na consciência – através da reprodução ideal dos nexos causais próprios aos objetos –, e desse modo, a partir desses mesmos nexos, transformar o elemento natural em conformidade às suas necessidades e carências. O trabalho é a unidade existente entre o pôr efetivo de uma dada objetividade e a atividade ideal prévia diretamente mediada e voltada para a realização de uma dada finalidade.

O processo de transformação da natureza empreendido pelo homem é uma via de mão dupla: ao mesmo tempo em que o homem, através da peculiaridade de sua atividade, impõe à natureza determinados movimentos a que ela por si só não realizaria, concomitantemente ele se submete às leis e necessidades naturais. Do lado natureza temos a causalidade enquanto princípio necessário e intransponível, do lado do homem,

a vontade e a capacidade humanas de apreender idealmente a malha causal da natureza e elaborar a possibilidade de transformação da natureza em conformidade a suas carências e finalidades. A atividade prática humana aparece então como uma unidade entre suas finalidades e a correta atuação sobre os nexos causais do elemento natural, ou nos termos lukacsianos, implica a superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade, que na verdade nada mais são do que componentes de um único e mesmo processo, momentos específicos que se apresentam em seu interior em determinação reflexiva.

Vale pois, no interior desta perspectiva aqui delineada, salientar que a posição teleológica – o pôr consciente de um fim – não pode ser compreendida como “mera aspiração ou simples desejo”, mas o êxito adequado, o pôr efetivo de uma objetividade¹⁷. Compreender esta relação implica ter claro que o

“Pôr, em tal contexto, não quer dizer simplesmente assumir na consciência, como acontece no caso de outras categorias, sobretudo da causalidade; ao contrário, aqui a consciência com o ato de pôr dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. O pôr portanto, tem nesse caso um ineliminável caráter ontológico.” (II, 20)

A referência ao caráter ontológico da posição teleológica reforça o aspecto necessariamente prático, realizador, da atividade humana. De forma que, a realização termina por constituir na categoria ou elemento decisivo da especificidade da prática humana. No ser social não pode existir teleologia, enquanto categoria desta forma de ser, sem uma causalidade que a realize. Isto significa dizer que a correta compreensão da atuação da teleologia no âmbito do ser social envolve necessariamente a noção de uma relação indissociável com a categoria da causalidade, e nesse sentido só podemos falar de existência real e concreta da teleologia enquanto “teleologia posta”, como realização efetiva da finalidade. O produto final do trabalho aparece como síntese entre o movimento causal da natureza e o direcionamento teleologicamente estabelecido pela atividade do homem, de forma que, o objeto produzido é a expressão da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade. É o pôr teleológico, entendido como um complexo de categorias específicas da atividade humana, que fornece o meio pelo qual o homem se diferencia radicalmente dos limites estáticos do movimento característico da natureza – do determinismo da necessidade natural.

Com isto se faz mais claro a dimensão da novidade que Lukács atribui ao pensamento marxiano, isto é, a resolução que nele encontramos não é apenas a afirmação da teleologia como categoria específica do ser social, mas a demonstração de que o trabalho é uma atividade formada por posições teleológicas que necessariamente

¹⁷ O termo “posição”, no alemão *Setzung*, que usaremos com grande frequência daqui para frente, tem, portanto, o sentido de uma efetiva realização de um *telos* e não de uma simples intenção em realizar.

põem em movimento séries causais e que precisamente por isso aparece como o único lugar em que pode ser constatado uma correta - e necessária - relação entre a categoria da causalidade e da teleologia:

“Quando ao invés, como em Marx, a teleologia é vista como categoria realmente operante somente no trabalho, tem-se inevitavelmente uma concreta coexistência real e necessária entre causalidade e teleologia. Estas permanecem certamente contrapostas, mas somente no interior de um real processo unitário, cuja mobilidade está fundada sobre a interação desses opostos e que, para se traduzir em realidade, tal interação faz com que a causalidade, sem todavia tocar sua essência, torne-se causalidade posta.” (II, 24)

É portanto vital enfatizar a *realização* como critério imprescindível da atividade humana, já que a impossibilidade de efetivação implica a supressão da posição teleológica, que se constitui desse modo em um mero fato da consciência impotente em relação à natureza. Desse modo,

“/.../ uma posição em que esteja ausente o próprio objeto, permanece uma posição, ainda que o juízo de valor que a ela concerne seja de falsidade ou talvez apenas de incompletude. Quando, ao contrário, se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por uma posição teleológica, esse deve apreender corretamente o seu objeto, senão não é - em tal contexto - uma posição.” (II, 27)

Para que a finalidade se torne um verdadeiro pôr teleológico é necessário que o conhecimento dos nexos naturais tenham alcançado um nível adequado para sua realização. A correta apreensão dos nexos causais por parte da consciência, sua correta representação, é pressuposto necessário de toda atividade laborativa, que somente pode alcançar seu êxito na medida em que supera efetivamente no interior do complexo do trabalho a heterogeneidade existente entre as finalidades humanas e a causalidade da natureza.

A especificidade da atividade humana pode ser determinada, portanto, como uma atividade cuja mediação preponderante é dada pela consciência; são as funções e operações por ela realizadas no processo do trabalho que demarcam a radicalidade da ruptura com as formas de reprodução da existência presentes na esfera natural. Contudo colocar a questão nesses termos requer um certo cuidado. Quando se faz referência à prática humana como “pôr teleológico”, significa dizer que a consciência se funda e se desenvolve no interior do complexo do trabalho. Não seria, pois, possível conceber a consciência como elemento exclusivo definidor da essencialidade humana, já que o seu processo genético e de desenvolvimento pressupõe sempre a existência simultânea desses momentos no interior do trabalho. A consciência é o produto da articulação ineliminável das categorias que compõem o complexo do trabalho. Não é possível compreender o estatuto da consciência tomando-a isoladamente, pois “sem posição teleológica não existe nem percepção, nem reprodução da imagem, nem consciência praticamente relevante do mundo objetivo” (II, 394). Somente nesta medida

é possível compreender a consciência como a condição de possibilidade do domínio do homem sobre a natureza e sobre si mesmo. Em síntese, na perspectiva lukacsiana, devemos dizer que a consciência constitui um predicado decisivo do homem, mas tanto sua gênese como o seu desenvolvimento só podem ser corretamente pensados como momentos no interior do complexo da atividade prática humana - neste caso do trabalho.

“Somente no trabalho, quando põe o fim e os seus meios, com um ato autodirigido, com a posição teleológica, a consciência passa a algo que não é um simples adaptar-se ao ambiente – referimos àquelas atividades dos animais que objetivamente, sem intenção, transformam a natureza –, mas ao contrário, é um realizar de transformações na própria natureza, que a partir dela, da natureza, seriam impossíveis, ou melhor, inimagináveis. Quer dizer, no momento em que a realização se torna um princípio replasmador, neoformador da natureza, a consciência que deu a ela impulso e direção não pode mais ser ontologicamente um epifenômeno.” (II, 35)

Estas postulações cumprem também a função de estabelecer a distinção entre a consciência existente na atividade reprodutiva animal e a consciência humana. No que tange aos animais, Lukács afirma que

“A consciência animal por natureza não ultrapassa o horizonte de um melhor serviço à existência biológica e à reprodução, portanto – considerada em termos ontológicos – é um epifenômeno do ser orgânico.” (II, 35)

A consciência nos animais é um efeito do ser orgânico, fruto de estímulos diretamente vinculados à natureza. É acima de tudo um produto da diferenciação biológica e da elasticidade da capacidade de adaptação do animal a determinadas transformações e condições naturais e do tênue reconhecimento da imediaticidade do ambiente em que vive. Nos animais, a consciência aparece como um momento do processo de reprodução do organismo, não ultrapassando, assim, os limites “dos laços biológicos imediatos que nascem espontaneamente das suas inter-relações vitais com o ambiente” (II, 387). Temos, portanto, a prevalência do caráter instintivo enquanto veículo propiciador de sua capacidade adaptativa: a experiência acumulada é fixada sob a forma instintual e se move sempre no interior da esfera das necessidades biológicas. Nesse aspecto, Lukács acrescenta que nos animais superiores esta capacidade de adaptação não foi suficiente para que a consciência deixasse de ser epifenomênica. Fato que no homem, aparece de um modo fundamentalmente distinto, pois nele,

“A adaptação não ultrapassa simplesmente o patamar do instinto para aquele da consciência, mas se desenvolve pelo contrário como adaptação a circunstâncias, não criadas pela natureza, mas escolhidos, criadas autonomamente.” (II, 52)

Desse modo,

“/.../ a ‘adaptação’ do homem que trabalha não tem estabilidade e estaticidade interna, como acontece com os outros seres vivos – que reagem de regra sempre da mesma maneira quando o ambiente não muda –, nem é guiado de fora como nos animais domésticos. O movimento da criação autônoma não só transforma o

ambiente, que se modifica seja nos aspectos materiais imediatos seja nos efeitos materiais de retorno sobre o homem; assim, por exemplo, o trabalho fez com que o mar, inicialmente limite do movimento do homem, se tornasse um meio de contato sempre mais intensificado.” (II, 53)

No que tange ao ser social, falar de adaptação, implica a noção do homem como um ser que responde. O perfil ativo do homem nesse caso está em criar novas circunstâncias autonomamente e em responder a elas conscientemente. A atividade consciente humana possui um caráter fundamentalmente distinto daquela que podemos encontrar nos animais: ela não é apenas uma resposta às necessidades biológicas ou às determinações naturais, mas encontra-se radicalmente destacada destas determinações, na medida em que se desdobra sobre estruturas sociais fundadas por carências e necessidades postas e produzidas pelo próprio homem. Deve-se também destacar que toda ação humana, segundo Lukács, pressupõe uma “pergunta”, pergunta esta que é expressão primordial de sua atividade ideal, de um modo distinto de apropriação dos nexos causais próprios à natureza. Nesse sentido nosso autor salienta que “com o trabalho a consciência do homem deixa, em sentido ontológico, de ser um epifenômeno” (II, 34).

Não cabe nesse momento aprofundar essas questões, visto que serão tratadas com maiores detalhes mais à frente. O destaque que fizemos a elas tem a intenção de apresentar os argumentos centrais da recusa lukacsiana em admitir na natureza a presença de qualquer forma de teleologia. Todos os traços que aqui sublinhamos acerca da diferenciação entre atividade espontânea da natureza e atividade vital consciente humana, são apresentados por Lukács com o claro objetivo de precisar a ruptura marxiana em relação às concepções vigentes na história da filosofia: a categoria teleologia, compreendida como um momento no interior do complexo do pôr teleológico, é determinada como uma especificidade do ser social. O cerne da elaboração lukacsiana é o reconhecimento no interior da obra de Marx da determinação do homem como único ser capaz de objetivar um *telos* no âmbito do ser natural.

“O fato que Marx restrinja com exatidão e rigor ao trabalho (à *praxis* social) a teleologia, suprimindo-a de todos os outros modos de ser, não restringe em nada seu significado; ao contrário, tanto maior resulta a sua importância ao se verificar que o mais alto grau do ser conhecido por nós, o ser social, se constitui como grau específico, se eleva do grau sobre o qual está baseada a sua existência, a vida orgânica, e se torna uma nova espécie de ser nesse instante, só porque nele existe esse operar real do teleológico.” (II, 23)

Estamos, pois, na presença de uma questão preñe de conseqüências no que tange às concepções mais significativas da história da filosofia, pois exposta esta determinação, que para Lukács é decisiva no pensamento de Marx, torna-se necessário extrair e desenvolver suas conseqüências críticas em relação à forma como esta problemática foi tratada no interior da história da filosofia. Apontar criticamente para

essa questão é em certa medida uma tarefa crucial, pois

“O simples fato de que no trabalho se realiza uma posição teleológica é uma experiência elementar da vida quotidiana de todos os homens, por isso ele se tornou um irremovível componente de todo pensamento, desde discursos cotidianos até a economia e a filosofia; o problema que surge nesse ponto não é, por isso, o de se pronunciar a favor ou contra o caráter teleológico do trabalho, o problema real é antes submeter de novo a um exame ontológico verdadeiramente crítico a generalização quase ilimitada a partir da cotidianidade ao mito, à religião, à filosofia – desse fato elementar.” (II, 19)

Segundo Lukács, o mérito de Marx não está em ter sido o primeiro a chamar a atenção para o caráter teleológico do trabalho. A novidade de seu pensamento está na demarcação da teleologia como uma categoria específica do ser social. A resolução marxiana, restringindo a categoria da teleologia apenas para o âmbito da atividade prática singular do ser social, permite eliminar definitivamente um conjunto de falsos problemas que dominaram a história da filosofia por um longo período. Desse modo, segundo Lukács, é necessário nos lançarmos à crítica de pensadores como por exemplo Aristóteles e Hegel, que lidaram e contribuíram de um modo importante para a elucidação do caráter teleológico do trabalho, porém com o sério problema de alargar em demasia o campo operativo da teleologia. Tal atitude inviabiliza a correta compreensão dos fundamentos do movimento da natureza e do processo de desenvolvimento do ser social, assim como impede a correta delimitação do trabalho como o complexo fundamental e fundante do processo de autoconstrução do ser social. Nos termos de Lukács, em ambos autores encontramos a elevação da teleologia a uma “categoria cosmológica universal”. Em Hegel, ela aparece como “o motor da história” (Hegel o espírito absoluto como teleologia do mundo orgânico e da história), enquanto que no interior da filosofia aristotélica encontramos a noção de um “finalismo do mundo orgânico”, isto é, segundo Lukács, no seu sistema podemos verificar a atribuição de “um significado central à teleologia objetiva da realidade” (II, 20). Aqui nosso autor realiza portanto uma dupla negação crítica: não apenas nega a validade da operatividade da teleologia como princípio existente na natureza, mas igualmente nega a existência de uma forma generalizada de teleologia na sociedade e na história humana, isto é, Lukács limita sua validade aos atos singulares do agir humano.

Ao enfatizar e demonstrar criticamente os aspectos problemáticos das postulações de autores de fundamental importância para o pensamento filosófico, Lukács nos induz também ao reconhecimento que “toda a história da filosofia é atravessada por uma relação contraditória, de uma irresolúvel antinomia entre causalidade e teleologia” (II, 19). Segundo Lukács, o cerne desta problemática está na imputação de um *telos* ao ordenamento da natureza, ao cosmos, ao processo de desdobramento histórico da humanidade, etc., cuja gênese de contradições é descrita por ele nos seguintes termos:

“Aquilo que faz nascer tais concepções do mundo, não apenas nos filisteus

fazedores de teodicéias do século XVIII, mas também em pensadores lúcidos e profundos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo, no fundo até os fatos da vida individual – e esses em primeiro lugar – tenham um sentido.” (II, 20).

É necessário advertir que Lukács não se refere a uma simples necessidade psicológica, porém a uma necessidade prática, à consideração daquilo que em vários pontos de sua obra ele caracteriza como uma tentativa de formulação de respostas às condições oriundas de necessidades postas pela “vida cotidiana”. A necessidade de sentido radica na própria existência cotidiana dos homens, nos fatos mais imediatos da sua vida, para os quais os indivíduos procuram encontrar respostas práticas; e até mesmo, como ocorre em certos casos, justificativas que o possibilitem lidar com dados acontecimentos ou fenômenos de ordem não especificamente social – a morte, por exemplo, que é um fato acima de tudo biológico. Mesmo que através de imputação de sentido à natureza, pela imputação de uma finalidade aos fatos da vida cotidiana, ao ordenamento natural e até mesmo ao curso da história humana, o que importa é a sua funcionalidade prática. A necessidade de sentido é uma necessidade de elaboração ideal da realidade que possibilite e permita operacionalizar o curso de sua própria vida. Da formulação filosófica da questão “a que finalidade” à questão formulada na vida cotidiana “por qual razão”, perpassa a idéia de que o homem necessita compreender seu mundo para transformá-lo e desde modo reproduzir sua própria existência. Onde a dificuldade de uma “ruptura decisiva com o domínio da teleologia na natureza, na vida, etc.”, e a permanência ainda tenazmente operante na cotidianidade, por exemplo, da necessidade religiosa.

A esse respeito, nosso autor é bastante conclusivo na denúncia do fundamento da concepção religiosa do mundo:

“Conceber teleologicamente a natureza e a história implica, conseqüentemente, não só que elas tenham um fim, são dirigidas para um escopo, mas também que sua existência e seu movimento, enquanto processo global e nos detalhes, devam ter um autor consciente.” (II, 20)

Em grande medida se poderia afirmar juntamente com Lukács que a própria idéia de Deus enquanto criador do mundo é uma transposição, sob a forma de uma imputação de um *telos* à natureza, da atividade laborativa humana: o homem, como um ser que se autopõe, lega à idéia de um ser supremo esse seu predicado essencial. Nesse sentido, nós dirá Lukács, “cada pedra, cada mosca, seria uma realização do ‘trabalho’ de Deus, do espírito do mundo, etc., do mesmo modo que as realizações descritas pelas posições teleológicas dos homens” (II, 33).

Entretanto, o problema não se resolve pela simples negativa da presença da teleologia na natureza. Tal questão também se apresenta naqueles pensadores onde

podemos encontrar de forma clara a não admissão de uma teleologia na natureza. Mesmo esta negativa não deixa de modo algum de suscitar problemas. O principal exemplo abordado por Lukács para demonstrar o cerne dessa incompreensão é a filosofia de Kant. Sua crítica inicia-se primeiramente ressaltando o mérito de Kant ao definir a vida na esfera dos seres orgânicos como uma “finalidade sem escopo”. A assertiva kantiana, não pode deixar de ser vista como correta, pois, segundo Lukács, desse modo é eliminada a idéia de seus predecessores para os quais

“/.../ bastava que uma coisa fosse útil a uma outra para ver nisto a realização de uma teleologia transcendente. Ele [Kant] abre assim a estrada para o conhecimento correto desta esfera do ser, na medida em que torna possível demonstrar como que conexões necessárias unicamente em termos causais (e portanto acidentais) dão lugar a estruturas do ser em cuja mobilidade interna (adaptação, reprodução do indivíduo e da espécie) operam legalidades que possam com razão ser chamadas objetivamente de finalistas para os complexos em questão.” (II, 21)

Contudo, se nesse ponto Kant acerta, ele erra ao direcionar a negativa para um único extremo: o conhecimento. A abordagem do problema em Kant se localiza exclusivamente no campo gnosiológico. Nas palavras de Lukács, Kant “se limita a dizer que na ciência da natureza as explicações causais e teleológicas se excluem mutuamente” (II, 23): “o problema da causalidade e da teleologia se apresenta na forma de uma incognoscível – para-nós – coisa em si” (II, 22). A negação de uma teleologia na natureza se restringe apenas ao plano de sua acessibilidade ao conhecimento. Na medida em que se quer científico, o pensamento deve se assujeitar à crítica do conhecimento que impugna o caráter de cientificidade a uma concepção teleológica da natureza. Com isto fica bloqueada no plano gnosiológico qualquer atribuição teleológica aos movimentos e processos próprios à esfera da natureza, o que no entanto não impede e nem inviabiliza de um modo efetivo – na medida em que não considera ontologicamente esses problemas – a possibilidade de resoluções especulativas transcendentais, já que nega exclusivamente a teleologia da natureza no plano da teoria do conhecimento, mas não a existência da teleologia no mundo natural. Desse modo,

“/.../ a mais relevante conseqüência da tentativa de Kant de imposter e resolver em termos gnosiológicos as questões ontológicas é a de que o problema propriamente ontológico permanece no fim não resolvido; o pensamento é bloqueado num determinado limite 'crítico' do seu campo operativo, sem que a questão possa receber, no quadro da objetividade, resposta positiva ou negativa. Desde modo é deixada aberta a porta para especulações transcendentais, e em última análise se admite a possibilidade de soluções teleológicas, ainda que Kant as refute no âmbito da ciência.” (II, 22)

Aliado a isso, no que tange à filosofia da natureza o pensamento de Kant ainda apresenta o problema de compreender a causalidade natural sob uma perspectiva fundamentalmente mecanicista. Isso o impede por vezes de admitir no plano das ciências orgânicas, recém surgidas em sua época, o mesmo caráter e estatuto de cientificidade

da física e da matemática, e até mesmo de refutar de um modo igualmente contundente a admissão de uma teleologia no plano do mundo orgânico. Ou seja, o próprio limite da concepção de causalidade kantiana, fortemente influenciada pelo mecanicismo newtoniano, o impedia de determinar com precisão quais eram os princípios causais que regiam os processos da natureza orgânica. Chama a atenção, nesse ponto, uma passagem da *Crítica do Juízo*, em que Kant preconiza erroneamente, “é humanamente absurdo /.../ esperar que um dia possa surgir um Newton que possibilite compreender a produção de grãos de trigo segundo leis naturais não ordenadas por uma intenção”. Lukács observa criticamente como que *Darwin*, um século mais tarde, supera as falsas expectativas kantianas a esse propósito, pondo as bases necessárias para a compreensão dos processos causais do mundo da natureza orgânica.

Tudo isso, em conjunto, expressa na verdade uma gama de problemas não superados pelo pensamento kantiano em relação a autêntica e concreta interação e dinâmica existente entre as categorias da causalidade e da teleologia, e reflete de um modo direto, suscitando sérias distorções, na compreensão de questões essenciais acerca da operacionalidade da teleologia no âmbito do ser social. A esse propósito vale observar que a concepção kantiana, pela rigidez com que concebe a separação entre teleologia e causalidade – no plano estritamente gnosiológico –, termina igualmente por abrir um abismo intransponível entre o homem e a natureza, ou melhor, entre a finalidade e a causalidade, inviabilizando uma correta compreensão dos reais processos práticos típicos do ser social, que guardam sempre, em última análise, uma relação ineliminável com os processos naturais. É por isso que quando Kant

“/.../ estuda a prática humana, direciona o olhar exclusivamente para aquela forma altíssima, sutilíssima, extremamente mediada em relação à sociedade, que é a moral pura, que por esse motivo, não surge nele dialeticamente através da atividade da vida (da sociedade), mas se acha em substancial e insuprimível oposição a esta.” (II, 23)

Ao apresentar com esses importantes exemplos os pólos opostos da problemática filosófica, Lukács ressalta a irresolubilidade, na história da filosofia, na compreensão da verdadeira articulação existente entre estas duas categorias como fundamento da atividade prática humana. Por um lado, o idealismo filosófico – sob forte influência da teologia – proclamou a superioridade da teleologia sobre a causalidade, quando hiperdimensionou o papel da teleologia transpondo a sua operatividade ao mundo, à história, etc.; por outro lado, mesmo o materialismo (pré-marxista), pela rigidez com que lidou com a contestação da concepção transcendente do mundo, acabou por negar a “possibilidade de uma teleologia realmente operante”. Em outras palavras, quando se afirmava a teleologia acabava por se negar a causalidade, e quando se afirmava a

causalidade acabava por se negar a operatividade da teleologia¹⁸.

Ao acentuar com grande insistência os traços críticos tanto em relação ao idealismo quanto ao materialismo, nosso autor pretende acima de tudo devolver-nos à verdadeira fonte dos problemas, isto é, à fundamentação ontológica das questões relativas ao ser social. Pela crítica, Lukács vislumbra desvelar a natureza dos erros e recolocar as questões sobre outros patamares. Isto só se torna possível quando consideramos a solução tornada possível a partir do pensamento marxiano, que põe o problema da relação entre teleologia e causalidade em termos radicalmente distintos:

“/.../ Marx, fora do trabalho (da práxis humana), nega a existência de qualquer teleologia. A admissão da teleologia no trabalho é, em Marx, algo que vai além das tentativas de solução propostas por seus predecessores - ainda que importantes, 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. Esse correto reconhecimento da realidade esclarece, em termos ontológicos, toda uma série de questões. Antes de tudo, a característica real decisiva da teleologia, ou seja, que essa pode somente adquirir realidade quanto é posta, recebe um fundamento simples, óbvio, real: não é preciso repetir o que diz Marx para entender como qualquer trabalho seria impossível se não fosse precedido por um tal pôr, com a finalidade de determinar o processo em toda as suas etapas.” (II, 23)

E em um outro contexto, ele conclui:

“/.../ teleologia e causalidade não são, como aparecia até aquele momento na análise gnosiológica ou lógica, princípios que se excluía mutuamente no curso do processo, no existir e no ser-assim da coisa, mas ao contrário, princípios reciprocamente heterogêneos, que todavia, não obstante a sua contraditoriedade, só em comum, em uma coexistência dinâmica indissociável, constituem o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que são ontologicamente possíveis somente no âmbito do ser social; é esta ativa coexistência que forma a característica primeira desse grau do ser.” (II, 62)

Desse modo, segundo Lukács, a única “relação filosoficamente correta entre teleologia e causalidade” somente pode ser encontrada na “estrutura dinâmica do trabalho” – conseqüentemente, apenas na atividade humano-social. Do ponto de vista ontológico não há, portanto, uma rígida contraposição entre teleologia e causalidade, mas sim uma heterogeneidade que é efetivamente superada quando o processo final do trabalho alcança o seu êxito. Tal afirmação significa que no interior do complexo do trabalho, causalidade e teleologia, culminam na constituição de um processo unitário e

¹⁸ Toda esta problemática em relação ao tratamento que a categoria da teleologia recebeu ao longo da história da filosofia aqui apresentada, é na verdade uma retomada das análises que nosso autor elabora em seu texto *El Joven Hegel*, de 1954. Neste texto, Lukács trata com maior profundidade os vários aspectos que esta problemática assumiu não apenas na filosofia kantiana, mas também no pensamento de Hobbes, Spinoza, etc., e obviamente com maiores detalhes na filosofia do jovem Hegel. Aqui não nos importa a análise aprofundada das objeções lukacsianas, mas tão somente demarcar que grande parte dessa problemática já se encontrava parcialmente elaborada pelo autor muito antes dele iniciar seus escritos sobre ontologia.

homogêneo (o pôr teleológico), em que a transformação da natureza deixa de ser um mero desdobramento de nexos causais, para ser posta em movimento por um princípio que é extrínseco ao seu modo de operar, ou seja, a teleologia. Na atividade laborativa estas duas categorias constituem uma unidade no interior do complexo. Desse modo, segundo Lukács:

“Natureza e trabalho, meio e fim atingem portanto de tal modo algo que é em si homogêneo: o processo laborativo e, ao final, o produto do trabalho.” (II, 27)

Em outras palavras, no processo de trabalho, a natureza, que tem na causalidade o princípio geral de seu movimento, passa a ser mediada pela consciência que sob a regência da realização de uma dada finalidade impõe novos direcionamentos a partir dos nexos causais próprios à natureza, isto é, desdobra-os em novas formas a que nunca poderiam chegar por si mesmos. Nesse sentido, Lukács define o resultado final do trabalho como uma “causalidade posta”, ou seja, uma causalidade que é posta em movimento e que se move pela via da mediação de um fim, de um objetivo humanamente configurado. Causalidade posta, ou como variante da mesma assertiva, pôr teleológico, constitui o fundamento ontológico da dinamicidade de determinados complexos próprios apenas ao homem. A teleologia é uma categoria existente somente no âmbito do ser social e se manifesta de forma clara pela primeira vez no trabalho, lugar onde, como vimos, podemos encontrar a concreta relação entre a teleologia e a causalidade.

Mesmo que em Marx não exista nenhuma menção direta a estas questões, Lukács crê ser possível vislumbrar no interior do pensamento marxiano uma contraposição crítica fundamental que coloca sobre novas bases – e desse modo viabiliza soluções mais adequadas – grande parte dos problemas que se tornaram insolúveis na trajetória do pensamento filosófico ocidental. O pensamento marxiano é compreendido e determinado como o ponto de chegada, momento de profunda e radical inflexão com a produção filosófica precedente. É no interior desta perspectiva que Lukács caracteriza o pensamento de Marx como um *tertium datur* que está fadado a superar as contradições presentes tanto no materialismo – que o antecede – como no idealismo. A contraposição das posições dessas duas correntes do pensamento filosófico com aquilo que Lukács identifica como a “viragem ontológica” promovida pelo pensamento marxiano é uma tarefa decisiva para nosso autor. Tanto que, em vários momentos de seus escritos esta idéia é retomada no intuito de demarcar e caracterizar, com a máxima precisão possível, em que consiste a novidade do pensamento marxiano, que com freqüência é apresentada como um pensamento que supera dialeticamente tais contradições.

Essa freqüente contraposição ao idealismo e ao velho materialismo constitui um dos fulcros centrais da forma expositiva da ontologia lukacsiana. A tessitura do texto

lukacsiano é entrecortada constantemente pelo confronto direto com as filosofias que precederam Marx, constituindo, para nosso autor, a contraposição entre a fundamentação gnosiológica e a perspectiva ontológica marxiana. Lukács, no confronto com grandes nomes da história do pensamento filosófico (particularmente Hegel, Aristóteles, Hartmann), busca extrair os aspectos que contribuem para a elucidação do caráter teleológico do trabalho, sem abandonar no entanto, a crítica advinda a partir de Marx acerca das extrapolações, alargamentos da posição de fim para além da esfera específica do ser social. A análise das elaborações desses autores tem a vantagem de oferecer de um modo mais claro e preciso as categorias e articulações internas mais gerais e abstratas do complexo do trabalho; coisa que em Marx aparece sempre vinculada à análise das formas efetivas de trabalho existentes em toda e qualquer sociedade. Vale ressaltar que com isto nosso autor não pretende se distanciar de Marx, ao contrário, Lukács compreende que os lineamentos mais gerais do complexo do trabalho estão na realidade sempre ligados às formações sociais concretas, somente se realizam na particularidade histórica de uma dada época. Considerar de um modo abstrato o trabalho tem aquela peculiaridade por nós já revelada da abstração isoladora, que intenciona estudar o complexo na máxima pureza possível, sem a intervenção daquelas determinantes particulares que na realidade se põem em uma irredutível relação com as leis e tendências mais gerais do complexo em questão.

3- O Trabalho e a Categoria da Alternativa

Uma vez reconhecido o complexo central que estrutura de modo decisivo o processo de desenvolvimento do ser social, cabe decompor analiticamente suas categorias, demonstrando a forma de articulação entre seus elementos, para desse modo determinar em que consiste a sua especificidade e sua peculiaridade. Importa destacar que Lukács a partir do veio crítico identificado por ele na obra de Marx – o pôr teleológico como uma especificidade presente apenas na singularidade da prática humana – e sobretudo através de uma postura rigorosamente crítica advinda dessa determinação, volta-se para a análise das contribuições presentes na obra de outros pensadores que igualmente lidaram com o mesmo problema. De pensadores como Aristóteles e Hegel são recolhidas diversas determinações acerca do trabalho, que são em grande medida, como veremos, assimiladas como elementos essenciais de suas próprias elaborações.

Lukács inicia suas considerações reconhecendo que Aristóteles foi o primeiro pensador na história da filosofia a reconhecer e tratar de forma precisa e coerente a peculiaridade da atividade produtiva humana. Para ele, Aristóteles determina com

exatidão a existência no interior do trabalho de dois momentos decisivos: o pensar e o produzir. Lukács chama a atenção para o fato de que “com o primeiro é definido o fim e são pesquisados os meios para realizá-lo, com o segundo a finalidade pretendida alcança a realização” (II, 24). Isso significa que o homem, primeiramente, projeta em seu pensamento aquilo que pretende produzir, o modo como deve fazer, enquanto momento de uma prévia ideação que antecede a atividade produtiva propriamente dita.

“Tal essência de fato consiste nisto: um projeto ideal precede o atuar materialmente, uma finalidade pensada transforma a realidade material, coloca na realidade alguma coisa de material que, no confronto com a natureza, apresenta algo qualitativamente e radicalmente novo.” (II, 25)

O pensar é anterior ao pôr em movimento dos materiais no processo do trabalho. Porém esta anterioridade deve ser compreendida pela afirmação de que no trabalho o ato da produção pressupõe a busca dos meios enquanto momento de prévia-ideação, na exata medida em que o processo produtivo “não pode deixar de implicar o conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos”. Esta advertência é necessária, pois não podemos esquecer que o tratamento lukacsiano à questão tem como perspectiva fundamental a noção de complexo, sendo portanto necessário observar que para nosso autor tal separação é apenas didática, pois esses dois pólos constituem momentos heterogêneos, porém sempre no interior de uma unidade, isto é, na realidade encontram-se em profunda e ineliminável interação e somente podem ser separados para efeitos analíticos. A análise lukacsiana, portanto, parte da constatação primordial de que “a existência ontológica de um depende da existência ontológica do outro”.

Entretanto, com estas primeiras determinações perfiladas revela-se apenas a superfície e não o verdadeiro núcleo do problema que ora se apresenta, qual seja: em que sentido poderíamos afirmar o produto da atividade humana como *algo qualitativamente e radicalmente novo* no confronto com a natureza? Ou, pondo o problema em outros termos, constata-se que o trabalho – entendido como a unidade entre o momento material (a atividade produtiva propriamente dita) e o momento ideal (prévia ideação, ou atividades preparatórias ideais) – constitui para nosso autor o fundamento daquilo a que poderíamos designar como a produção de formas de objetividade radicalmente distintas daquelas presentes na natureza. Todavia esta determinação é apenas o ponto de partida em que se reconhecem os traços mais gerais e notórios da distinção da atividade do homem daquela existente na natureza, o passo subsequente implica demonstrar como e por que esse complexo pode ser definido como o critério que estabelece a especificidade dos produtos da atividade do ser social. A resposta a esta questão nosso autor a encontra no próprio pensador grego. Aristóteles, apreende, segundo Lukács, “a índole de tal objetividade, inimaginável a partir da ‘lógica’ da natureza” (II, 25). Nesse ponto de sua elaboração, Lukács refere diretamente um

famoso exemplo dado por Aristóteles em sua *Metafísica* – a construção de uma casa – e conclui a respeito:

“A casa é qualquer coisa de materialmente existente tanto quanto a pedra, a madeira, etc. E no entanto a posição teleológica faz surgir uma objetividade totalmente diversa em relação aos elementos primitivos. Do mero ser-em-si da pedra ou da madeira nenhum desenvolvimento imanente das suas propriedades, das legalidades e forças operantes nelas, pode fazer derivar uma casa. Para fazê-lo é preciso o poder do pensamento e da vontade humana que fatual e materialmente ordenam tais propriedades em uma conexão totalmente nova em seu princípio.” (II, 25)

Aqui se revela a peculiaridade da produção humano-social: o elemento natural possui a possibilidade de ser transformado, mas em-si, tomado de forma isolada, a mercê de suas próprias atribuições naturais, não é capaz de desdobrar-se e formar, espontaneamente, uma casa ou qualquer outro tipo específico de objeto humanamente necessário. Nos termos do exemplo acima, podemos dizer que as propriedades físicas dos elementos naturais quando combinadas de forma adequada contém em si a possibilidade de tornar-se uma casa, porém esses desdobramentos só se realizam na medida em que são postos, somente mediante a intervenção da atividade consciente humana é que podem vir a se realizar. A intervenção ativa do homem aparece desse modo como condição *sine qua non* para a realização de dados encadeamentos e efetivação de determinadas formas de existência. O objeto produzido é, antes de tudo, o produto do pensamento e da vontade humana, de uma atividade que ordena em *novas conexões* os atributos e legalidades dos elementos naturais. Desse modo ressalta-se o papel preponderante do momento ideal no interior do processo laborativo, enquanto atividade prévia de ideação, que cumpre uma dupla função no processo laborativo:

“/.../ por um lado põe à mostra o que em-si, independentemente de toda consciência, governa os objetos em questão; por outro descobre neles as novas combinações, as novas possíveis funções, que sozinhas, quando são postas em movimento, tornam realizável o fim teleologicamente posto.” (II, 26)

A descoberta de “novas combinações” é um ato do sujeito que se apropria idealmente da malha causal que governa os objetos, que elabora e descobre novas articulações e combinações possíveis dos atributos do elemento natural, produzindo, desse modo, novas formas de objetividade condizentes com suas necessidades e intenções. No entanto, é preciso notar que esta relação nada tem de arbitrária, no sentido de uma unilateralidade subjetiva nas determinantes desse processo. A subjetividade submete a natureza em conformidade às suas finalidades na exata medida em que, concomitantemente, submete-se aos seus atributos. As propriedades do objeto funcionam como limite e ao mesmo tempo como possibilidade da configuração de novas objetividades. Desse modo, a vontade no interior do processo teleológico tem como critério de sua eficácia a objetividade dos elementos naturais com os quais lida

diretamente na sua atividade.

Toda esta relação que se põe como necessária para a atividade humana é ilustrada com um exemplo que Lukács acrescenta na seqüência destas determinações:

“No ser-em-si da pedra não existe nenhuma intenção, nem mesmo um indício, de um possível uso como faca ou machado. Essa pode adquirir tal função de ferramenta somente quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes-em-si, são capazes de sofrer uma combinação tal que torna isto possível. (II, 26)

Em contrapartida, o outro lado desta relação – o papel subjetivo na produção de novas formas de objetividades – é posto em evidência através de outro significativo exemplo apresentado nas páginas do cap. III, *O Momento Ideal e a Ideologia*, quando considerando uma atividade que se encontra diretamente vinculada aos primórdios da humanidade, Lukács afirma que

“/.../ nem o fogo contém na sua imediaticidade a capacidade de cozinhar ou assar, nem a carne ou a erva possuem a tendência de serem cozidas ou assadas; os instrumentos para realizar esse processo devem ser apropriadamente criados pelo homem trabalhador. A sua combinação é portanto uma síntese de elementos heterogêneos, os quais devem ser plasmados convenientemente por estas funções.” (II, 384)

Esses exemplos dispensam ao nosso ver maiores comentários, bastando apenas observar que, segundo nosso autor, a novidade proveniente da atividade humana não é de modo algum a transformação dos atributos naturais, mas sim a descoberta de *possibilidades imanentes* nos elementos naturais, que seriam irrealizáveis sem a atuação humana.

Esta mesma perspectiva se torna mais evidente nas referências que Lukács faz à análise hegeliana do trabalho. Segundo Lukács, Hegel

“/.../ vê bem os dois lados desse processo; 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 de si mesma. Quer dizer, esta atividade natural transforma-se, sem que se modifiquem em termos ontológico-naturais os seus fundamentos, em uma atividade posta”. (II, 26-7)

A essência da atividade humana e o seu caráter diferencial frente ao ordenamento da natureza é revelado por Hegel com toda precisão e clareza: a legalidade natural permanece tal como é em-si; a ação humana não transforma seus atributos, mas se utiliza deles para produzir os objetos do seu carecimento, fazendo com que a atividade natural se torne diferente do que era, ou seja, seu movimento – a forma da combinação de seus atributos, etc. –, é decisivamente posto e orientado pela finalidade humana. Esses lineamentos do pensamento de Hegel em torno do trabalho são extraídos fundamentalmente de seus escritos de juventude – *Lições de Iena, 1805-1806* –, onde, para nosso autor, já estão presentes de forma embrionária as primeiras manifestações daquilo que se tornará mais tarde um dos conceitos centrais do pensamento hegeliano:

“a astúcia da razão”. A racionalidade humana é capaz de pôr fins, de estabelecer novas funções a fenômenos totalmente indiferentes e heterogêneos aos interesses e carências humanas (ex: o mar, que antes era um limite espacial para o homem, torna-se veículo para a conquista de novos territórios). Porém, sem entrar no mérito da razoabilidade da afirmação das origens desse conceito em Hegel, importa mais destacar que, para Lukács, nos textos hegelianos encontramos já elucidado o reconhecimento daquilo que caracteriza e constitui a especificidade da atividade humana, ou seja, a transformação da atividade natural em uma “atividade posta”.

“Hegel descreveu assim um lado ontologicamente determinante do papel que a causalidade natural tem no processo de trabalho: sem sofrer nenhuma transformação interna, dos objetos, da força da natureza surge alguma coisa de totalmente novo; o homem que trabalha pode inserir a sua propriedade, a lei do seu movimento, em combinações completamente novas, atribuir suas funções, maneiras de operar totalmente novas. Mas dado que isto somente pode ocorrer no interior de uma ontológica insuprimibilidade das leis da natureza, a única transformação das categorias naturais pode consistir no fato que essas – em sentido ontológico – são postas; o seu ser-posta é a sua subordinação à mediação determinante da posição teleológica, através da qual no instante da inter-relação posta entre causalidade e teleologia, se tem um objeto, processo etc., unitariamente homogêneo.” (II, 27)

Nesse sentido, é que se pode afirmar que os produtos do trabalho não são simples objetos naturais, mas formas de objetividade humano-social. A propriedade humana inserida no elemento natural é acima de tudo a nova forma de ordenamento, são as novas combinações, atribuições e destinações dadas aos elementos e objetos da natureza. A natureza é penetrada por um princípio extrínseco ao espontaneísmo causal de seus desdobramentos, isto é, por um *telos*. Nos termos empregados por Lukács, a causalidade espontânea da natureza torna-se uma “causalidade posta” pela atividade humana.

É fundamental, portanto, que no detalhamento da caracterização radicalmente distinta entre a forma reprodutiva natural e a humana, evidenciar a dualidade de fundo que aparece como a determinante decisiva da especificidade da atividade humana frente à atividade espontânea da natureza. E para tanto é necessário reconhecer

“/.../ a precisa separação que intercorre entre objeto – que existe de forma independente – e o sujeito, que pode reproduzi-lo em uma aproximação mais ou menos correta mediante atos de consciência, que pode transformá-lo em sua própria possessão espiritual. Esta separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e também a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, enquanto destacado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar o objeto, de reproduzi-lo no seu ser-em-sí, aquela posição de fim que é o fundamento do trabalho, ainda no nível mais primordial, não poderia ter surgido.” (II, 36-7)

A nova estrutura de fundo que surge a partir do trabalho implica necessariamente uma separação do homem com o seu ambiente, que se manifesta de forma clara no confronto entre o sujeito e o seu objeto no interior da prática laborativa. Tal

destacamento do sujeito é a condição necessária e ineliminável da atividade vital humana, “é com esta dualidade que o homem se retira do mundo animal” (II, 38). Tal dinâmica relacional entre sujeito e objeto constitui o cerne do problema ontológico da formação humana de seu mundo e de si mesmo.

“Na medida em que todas as expressões do homem /.../ são sempre necessariamente posições teleológicas, a relação sujeito-objeto, enquanto relação típica do homem com o mundo, com o seu mundo, é uma inter-relação na qual se tem uma ação inovadora, transformadora, permanente do sujeito sobre o objeto e do objeto sobre o sujeito, no qual nem um nem outro componente pode ser concebido isoladamente, separado do par opositivo, isto é, como autônomo.” (II, 402)

A novidade ontológica desse processo de diferenciação está sobretudo no fato de que “destacamento do homem do seu ambiente” cria as condições necessárias para que na consciência surja a reprodução ideal – ou nos termos de Lukács, espelhamento –, daquelas propriedades dos objetos diretamente vinculadas à atividade laborativa. Esta noção introduzida por Lukács, remete à capacidade da abstração humana, à apropriação ideal ou “possessão espiritual” dos atributos e propriedades pertencentes aos entes. A análise do momento ideal constitui o ponto central da tematização lukacsiana acerca do pôr teleológico, pois, é propriamente nesta atividade ideal que podem ser encontrados os elementos essenciais que estabelecem os princípios diferenciais que delimitam a peculiaridade ontológica do ser social. Trata-se, portanto, de descrever em que consiste a atividade ideal – o espelhamento – e determinar como e em que medida ela pode ser considerada critério fundamental e definidor da especificidade da prática social-humana.

A análise lukacsiana do espelhamento inicia-se com os seguintes termos:

“No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, se coagula em uma ‘realidade’ própria da consciência. Colocamos entre aspas a palavra realidade, porque essa na consciência é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – propriamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos que seja idêntica a ela. Ao contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não apenas se encontram um diante do outro como heterogêneos, mas são diretamente opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência.” (II, 38)

No interior da inter-relação entre sujeito e objeto verificamos pois, o advento de uma dinâmica em que pode ser constatado uma “duplicação do mundo dos objetos” (II, 396): de um lado os objetos reais, que existem independentemente da consciência, de outro, as imagens e representações formadas a partir deles, que ao serem reproduzidas abstratamente na consciência passam a existir de forma relativamente “autônoma” e “independente”. O objeto real, quando apropriado idealmente pela consciência, aparece sob a forma de uma imagem relativamente autônoma – “se coagula em uma ‘realidade’

própria da consciência” - isto é, aparece na forma de uma imagem correspondente, porém, destacada daquilo que é reproduzido. E nessa medida, enquanto imagem do objeto que se fixa como objeto da consciência, pode ser tomada separadamente daquelas situações práticas que suscitaram as percepções.

Isto não significa, no entanto, que a reprodução ideal possa ser identificada como algo constituído e formado a partir de um ordenamento essencialmente subjetivo. Contra isto, é necessário advertir que, para Lukács, o problema está além da questão gnosiológica do como nos é dado conhecer as coisas – a discussão epistemológica sobre o fundamento da verdade – ou sobre a possibilidade do homem obter um conhecimento real sobre as coisas. Trata-se fundamentalmente do reconhecimento ontológico da gênese desse processo de apropriação mental dos atributos naturais dos objetos trabalhados, em que se pode constatar que o êxito da atividade laborativa, o adequado pôr em movimento dos nexos causais naturais tem por pressuposto seu correto espelhamento na consciência. O caráter prático e correto do espelhamento é demonstrado *post festum*, pela realização efetiva da finalidade. No processo de trabalho a consciência realiza os atos de análise e síntese, porém, para que possa vir a realizar algo na natureza é necessário que os nexos espelhados correspondam em seus aspectos mais decisivos às leis gerais do movimento daqueles complexos que se tenta transformar.

Temos aqui, por definição, o primado da objetividade no espelhamento dos objetos na consciência:

“Quando nós atribuímos uma prioridade ontológica a uma categoria em relação a outra, entendemos simplesmente isto: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o contrário é ontologicamente impossível. É qualquer coisa de similar à tese central de todo materialismo segundo a qual o ser tem uma prioridade ontológica em relação à consciência. Do ponto de vista ontológico isto significa simplesmente que o ser pode existir sem a consciência, enquanto a consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, alguma coisa que é”. (I, 288)

Tal determinação aparece como fato incontestável, na medida em que o sucesso da atividade implica que a consciência apreendeu e pôs em movimento de forma correta aqueles atributos dos objetos de um modo correspondente ao seu ser. No que tange ao espelhamento, portanto, podemos dizer que esta primazia do material sobre o ideal se manifesta acima de tudo no êxito da realização da finalidade pretendida, já que o primeiro pressuposto da realização é que os atos teórico-práticos – as observações, elaborações, procedimentos, etc. – tenham efetivamente apreendido e atuado de forma eficaz sobre aqueles nexos presentes no ser-em-si do objeto mais imediatamente vinculados à atividade fim do trabalho.

De sorte que a questão central torna-se saber como se funda a possibilidade da realização das formas de objetivações especificamente humanas, isto é, o que

possibilita a descoberta de novas combinações no elemento natural. A resposta lukacsiana a esta questão acrescenta à determinação decisiva do distanciamento e da autonomia da consciência frente à natureza, o reconhecimento de que o acolhimento do objeto na consciência não é um simples ato contemplativo – e nesse sentido passivo –, mas pelo contrário, o papel da subjetividade - proponente - nesse processo desempenha um papel decisivo. Ocorre, em verdade, uma dupla determinação na formação do conhecimento: os espelhamentos recebem tanto a determinação da objetividade natural como da posição de um fim, fato este que com que eles sejam “sempre determinados pelas finalidades, ou seja, em termos genéticos, pela reprodução social da vida, originariamente pelo trabalho” (II, 39). Isto significa dizer que o espelhamento se dirige àqueles predicados do objeto que estão mais diretamente vinculados à realização daqueles produtos que podem vir a satisfazer as necessidades. E é precisamente a orientação teleológica do espelhamento “a fonte da sua fecundidade, da sua contínua tendência em descobrir coisas novas” (II, 39). Vale lembrar aqui a formulação que *Nicolai Hartmann* postula em sua obra *Ontologia*, retomada por Lukács no contexto destas elaborações, que subdivide o ‘pensar’ em dois atos: a ‘posição do fim’ (aqui apenas como finalidade ideada) e a ‘seleção dos meios’. Nosso autor observa a esse propósito que “o primeiro ato contém em si um endereçar-se do sujeito em direção ao objeto (apenas pensado), enquanto o segundo é uma ‘determinação que retrocede sobre ele’, na medida em que são construídos retrocedendo, a partir do novo objeto planejado, os passos que a ele conduzem” (II, 348). O momento ideal é, no interior dessa prática originária do trabalho, a unidade indissolúvel existente entre a finalidade e o espelhamento correto daqueles atributos mais imediatamente vinculados à atividade exercida pelo sujeito. A atividade ideal que precede o atuar sobre o material é constituída fundamentalmente sob a forma de um complexo de múltiplas determinações: na sua formação atua tanto o reconhecimento da objetividade no seu “ser-precisamente-assim”, como dele também participa a finalidade, e ambos em sua unidade fornecem o campo sobre o qual se desenvolve a base da atividade produtiva humana. Precisamente por isso, para Lukács

“Somente a posição teleológica orientada a usar, a transformar o mundo objetivo produz aquela seleção entre a infinidade extensiva dos objetos e processos naturais, que torna possível um comportamento prático nos seus confrontos. Naturalmente o ser-em-si permanece imutável, mas não existe nenhum comportamento prático do homem em relação ao mundo dos objetos cuja intenção se atenha a esta imutabilidade. A posição teleológica não apenas provoca uma delimitação e uma seleção no ato de reproduzir a imagem, mas no seu âmbito – e para além de tal âmbito – provoca também uma orientação através daqueles momentos do existente-em-si, que, por seu meio, devem e podem ser colocados na relação desejada, na conexão projetada, etc. Esta orientação, enquanto modo concreto de comportar-se, é diversamente organizada nas diversas posições teleológicas e não apenas naquilo que concerne ao conhecimento intelectual, pelo qual tal posição atinge seu ápice no

quadro da consciência, mas em toda percepção, em toda observação os resultados são elaborados e recolhidos pela consciência pensante e ponente, em conjunto, na unidade da posição.” (II, 394)

A assimilação ideal dos objetos, dos seus atributos, nexos, etc. é desse modo, nos graus mais diversos, mediada pelas finalidades do homem. No processo de apropriação ideal, não apenas a totalidade do objeto é percebida, mas determinadas características próprias ao elemento trabalhado – aqueles atributos ou momentos mais importantes para a realização do pôr teleológico – são reproduzidas com maior precisão, sutileza, etc. Não há nesse sentido uma reprodução mecânica da realidade – o simples espelhar do objeto na consciência – mas uma reprodução dos nexos causais dirigida e posta em evidência fundamentalmente pelas finalidades da atividade.

O que é reconhecido pelo homem no elemento natural não é apenas uma necessidade qualquer, mas possibilidades imanentes de novas combinações e funções das propriedades dos elementos naturais. Desse modo, é importante compreender que para Lukács as leis e nexos causais que governam os elementos da natureza não são de modo algum um determinismo absoluto e restritivo; em verdade, formam um par indissolúvel com a possibilidade, na medida que, no confronto com a consciência, aparecem como um campo de possíveis realizações e mudanças na forma do objeto natural. São as possibilidades dadas pela totalidade dos atributos do objeto reproduzidas e elaboradas pela consciência que, em seu conjunto, em sua heterogênea porém ineliminável inter-relação, se apresentam como a condição para a realização de novas formas objetivas.

Portanto, quando falamos de uma orientação essencialmente teleológica da reprodução ideal ou de autonomização da imagem na consciência, devemos lembrar que

“Tal autonomizar-se não se baseia, como é óbvio, na autonomia do ato de consciência em relação ao objeto de sua intenção, dos objetos da natureza, das suas leis, dos tipos de procedimento objetivamente possíveis para o sujeito na prática. Ao contrário. De um lado esses objetos estão à frente do sujeito na dura imobilidade do seu ser-em-si, de outro lado o sujeito da prática deve submeter-se às suas condições (do ser-em-si), tentando conhecê-lo de forma mais livre possível dos pré-juízos subjetivos, das projeções da subjetividade no objeto, etc. Propriamente por esta via ele descobre no objeto momentos até aquele ponto desconhecidos que permitem sua transformação em meio, objeto, etc.; do trabalho, que dão vida ao intercâmbio orgânico entre homem (sociedade) e natureza, e também – sobre seu fundamento – à produção do novo em geral.” (II, 393)

As passagens acima transcritas, presentes no capítulo *O Momento Ideal e a Ideologia*, articuladas com as noções que nosso autor introduz no capítulo *O Trabalho* são úteis para caracterizar a dinâmica própria da reprodução ideal dos nexos objetivos do ser natural:

“/.../ o espelhamento tem nesse sentido uma peculiar disposição contraditória;

por um lado é o exato oposto de todo ser, precisamente porque é espelhamento não é ser; por outro lado e simultaneamente é veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, através do qual tem lugar a sua reprodução ao mesmo ou a um mais alto grau. De maneira que a consciência que espelha a realidade adquire um certo caráter de possibilidade.” (II, 39)

Assim, a mencionada *peculiar disposição contraditória* é antes de tudo o caráter paradoxal que a reprodução ideal do objeto assume na consciência do homem: se por um lado, pelo que vimos, podemos dizer que o espelhamento não é ser, por outro, deve-se salientar igualmente que nem por isto é simples “existência espectral”. E não o é na medida em que o espelhamento enquanto “premissa decisiva para a posição de séries causais” apresenta-se como princípio e fundamento preponderante da possibilidade efetiva de transformar a natureza. Nesse contexto, a última frase que compõe esta passagem acima citada é decisiva para a compreensão do entendimento lukacsiano desse problema: “a consciência que espelha a realidade adquire um certo caráter de possibilidade”. A autonomização da imagem é um pressuposto necessário para que a consciência possa apoderar-se do objeto, dos atributos e potencialidades latentes, existentes-em-si, e desse modo transformar os elementos naturais em conformidade com suas necessidades. É precisamente essa forma peculiar de representação dos atributos dos objetos na consciência que é determinada como o componente primordial para a produção das formas de objetividade sociais, é através dela que a possibilidade latente existente no elemento natural é conduzida, mediante o trabalho, para a esfera da realidade.

Aos argumentos sobre dinâmica das transformações da natureza que surgem com o advento do ser social pode ser acrescentada uma longa referência presente no texto de Lukács à *Metafísica* de Aristóteles, onde nosso autor enfatiza o conceito de *dynamis* estabelecido pelo filósofo grego. Segundo Lukács, Aristóteles enfrenta esta questão com precisão ao tratar da categoria da *dynamis* como o princípio efetivador, mediador necessário da passagem da potência ao ato. Para o pensador grego, a *dynamis* é o “princípio, em geral, do movimento ou da mudança que pode residir tanto em outro ser quanto no próprio ser enquanto tal. É também a faculdade de ser transformado ou movido por outro ser, ou por si mesmo”¹⁹. Em outras palavras a potência é, ao mesmo tempo, o princípio do movimento que pode ser tanto uma condição extrínseca ou intrínseca de transformação de um dado ente. Nesse primeiro sentido a *dynamis* é definida como “a faculdade de conduzir a um bom fim uma dada coisa e de realizá-la segundo a própria intenção”²⁰. O segundo sentido corresponde à capacidade de um dado ser sofrer determinadas transformações em conformidade com a sua estrutura

¹⁹ ARISTÓTELES; *Metafísica*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991; p. 191.

²⁰ ARISTÓTELES, citado à p. 41 do texto lukacsiano.

interna. Desse modo, quando Lukács toma as definições aristotélicas enfatiza sobretudo o sentido da possibilidade extrínseca da transformação do objeto – sem desconsiderar entretanto a ineliminável e necessária potência do objeto de sofrer tais transformações –, e o faz sob a alegação que a *dynamis* deve ser compreendida como a capacidade e possibilidade da consciência de pôr em movimento, realizar, determinadas articulações no elemento natural. Ou seja, no que diz respeito aos objetos humanamente produzidos, devemos dizer que uma coisa só “é”, só se torna um existente, na medida em que é realizada. Diz-se portanto, que o espelhamento na consciência é a condição de possibilidade para a existência de objetos radicalmente distintos daqueles formados pela natureza, que seriam irrealizáveis se deixadas a *mercê* de suas próprias tendências internas. Considerando esses aspectos, o próprio Aristóteles aponta para o fato de que nada no elemento natural induz à idéia da casa, esta é uma formação humana que é realizada a partir da natureza, ao afirmar que “a arte de construir é uma potência que não reside na coisa construída”²¹. As propriedades dos objetos contém em si apenas a possibilidade de sofrer as transformações, cabendo à consciência, o papel de *condição de possibilidade* para o desdobramento e desenvolvimento de tendências e articulações imanentes aos objetos. Aristóteles é portanto o primeiro a ressaltar, e aqui não importa os limites de suas determinações²², a nova forma que a categoria da possibilidade assume no interior da atividade do ser social.

Porém, segundo Lukács, Aristóteles não revela “a *necessidade* desta constelação de coisas tão bem descrita”, apenas estabelece a estrutura ontológica geral da posição teleológica. A precisa explicitação da questão da passagem da potência ao ato – a passagem do espelhamento da realidade ao pôr de uma nova forma de efetividade – deve ser compreendida pelo caráter alternativo das possibilidades objetivas que aparecem diante do homem trabalhador no interior do processo laborativo. Isto é, segundo nosso autor, esse problema se explicita de um modo mais adequado quando constatamos que, ao interpelar a natureza com vistas a satisfação de suas necessidades, o homem encontra-se diante de escolhas baseadas fundamentalmente nos fins a que visa realizar e nas necessidades e possibilidades postas pelos objetos naturais; nesta medida, todo ato, toda ação do trabalhador no interior do processo laborativo deve ser decidido mediante o reconhecimento e o correto manuseio daqueles nexos causais necessários à realização do fim, de forma que os nexos e propriedades

²¹ ARISTÓTELES; *Metaphysique*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991; p. 191.

²² Isto que Aristóteles descreve com precisão tem os seus limites quando o pensador grego estende estas determinações para a esfera da natureza. Ressalta-se com isto, mais uma vez, a inadequação em querer compreender os fenômenos naturais através de noções tais como “conduzir a um bom fim” ou “realizar segundo a própria intenção”. Também neste caso, para Lukács, a *dynamis* deve ser definida como uma categoria específica do ser social.

do elemento natural aparecem diante da consciência como alternativas, que impõem ao indivíduo a escolha daqueles nexos e procedimentos que se corretamente postos em movimento levam a realização da finalidade. Em outros termos, isto significa que para trabalhar o homem, “mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e a sua elaboração na consciência”, identifica aquelas propriedades do objeto que o tornam adequado ou inadequado à atividade projetada. Tal ato implica necessariamente escolhas entre as variadas possibilidades de combinação e propriedades que compõem a matéria sobre a qual o indivíduo humano incide sua ação, sendo que esse deve, por sua vez, reconhecer aquelas possibilidades imanentes à malha causal objetiva que favorecem a realização da finalidade previamente estabelecida. Todo ato assumido no interior do trabalho corresponde, nesse sentido, a uma decisão entre alternativas.

É especificamente o caráter alternativo que define de forma mais rigorosa aquilo que o conceito de *dynamis* aristotélico aponta com precisão, ou seja, a *dynamis*, a efetiva capacidade de realização humana, se apresenta sempre através do “caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho” (II, 42). Os termos de Lukács são inequívocos neste sentido:

“A passagem do espelhamento como forma particular de não-ser ao ser, ativo e produtivo, do pôr de nexos causais apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que nós podemos indicar como caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho.” (II, 42)

A alternativa é definida como a categoria mediadora que expressa o modo como os processos causais da natureza são apropriados e postos em movimento pela atividade humana, expressão esta que se funda no confronto entre a posição do fim e o reconhecimento das necessidades e atributos imanentes dos objetos. Para nosso autor,

“A alternativa, também ela um ato da consciência, é a categoria mediadora em virtude da qual o espelhamento da realidade torna-se veículo da posição de um existente.” (II, 45)

Neste sentido, todo produto da atividade humana é fora de qualquer dúvida o resultado de movimentos dos processos causais da natureza, porém sua gênese, a causa preponderante de sua efetiva existência é sempre o conjunto de decisões humanas diante do reconhecimento das possibilidades do elemento natural. Em termos mais precisos, a causalidade aparece na consciência sempre como alternativas, sobre as quais as escolhas dos indivíduos determinam aqueles nexos e possíveis combinações que virão se efetivar no decurso da sua atividade. É, portanto, importante observar que

“De fato, embora todos os produtos do pôr teleológico surjam de modo causal e operem de modo causal, com o que sua gênese teleológica parece desaparecer no ato de sua efetivação, eles têm porém, a peculiaridade puramente social de se apresentarem com o caráter de alternativa; e não só isso, mas também os

seus efeitos, quando se referem ao homem, têm – por sua própria natureza – a característica de abrirem alternativas.” (I, 323)

Para explicitar esta complexidade própria à dinâmica da atividade laborativa, Lukács refere a atividade humana da escolha de uma pedra para a confecção de uma ferramenta e a partir deste exemplo busca demonstrar como

“A escolha de uma pedra, ato esse extremamente simples e unitário quando observado de fora, é na sua estrutura interna bastante complexo e pleno de contradições. Temos de fato duas alternativas heterogêneas entre si. Primeiro: é correto ou errado escolher aquela pedra para o fim posto? Segundo: o fim posto é correto ou errado? Isto é: uma pedra é um instrumento realmente adequado para esta finalidade? É fácil ver como ambas as alternativas podem desenvolver-se somente a partir de um sistema dinamicamente funcionando e dinamicamente elaborado de espelhamentos da realidade (ou seja, um sistema de atos não-existentes-em-si).” (II, 43)

Revela-se, assim, o caráter distinto que as decisões entre alternativas podem assumir no interior do trabalho. A primeira destas alternativas pode ser identificada na própria finalidade do trabalho, e aparece quando no ato inicial de sua atividade o trabalhador se pergunta pela adequação da pedra como o melhor material para confecção de sua ferramenta; se se quer usar uma pedra para cortar, aparece em um primeiro momento interpelações gerais sobre a dureza, espessura, etc., enfim sobre a possibilidade de o material ser adequado para tal finalidade. Por outro lado, a alternativa aparece também na escolha daquelas características mais adequadas em cada pedra para a realização da finalidade. Em suma, implica a escolha de um determinado conjunto de objetos ou materiais (neste caso, pedras), e no interior deste conjunto aquele objeto específico que está mais apto a satisfazer as exigências necessárias para a realização do fim. De forma que tanto na determinação do fim quanto na execução da atividade estão sempre presentes escolhas sobre aquilo que se deve realizar e o modo como deve ser realizado, sempre com vistas nas finalidades preestabelecidas. Isto significa que no processo laborativo as alternativas não são todas do mesmo tipo e não possuem o mesmo grau de importância para a efetivação do trabalho.

Com o desenvolvimento e complexificação do trabalho, como não poderia deixar de ser, surgem formas mais complexas e amplas de alternativas. Tal complexidade de escolhas de alternativas eleva-se a graus bem maiores na medida em que tanto os objetos como os procedimentos para sua produção recebem uma posterior elaboração e se aprimoram. Deste modo, podemos falar que

“/.../ quando o trabalho é efetuado em um sentido ainda mais próprio, a alternativa revela com clareza ainda maior a sua verdadeira essência: não se trata de um único ato decisório, mas de um processo, de uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas.” (II, 43)

Lukács refere esta complexificação quando demonstra que a estrutura básica do trabalho originário, no que diz respeito à sua relação com a causalidade, se mantém

válida também nas formas mais evoluídas da atividade laborativa:

“É necessário ressaltar que este existente no trabalho é sempre alguma coisa de natural e que sua constituição natural não pode nunca ser totalmente suprimida. A posição teleológica de causalidade no processo laborativo produz efeitos transformadores, mas por mais relevantes que estes sejam, a barreira natural pode apenas afastar-se, nunca desaparecer completamente; e isto vale tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico. Para acenar somente para uma das possibilidades, as causalidades naturais são assim submetidas àquelas postas no trabalho, mas, uma vez que todo objeto natural possui em si uma infinidade intensiva de propriedades como suas possibilidades, elas não deixam de operar nunca completamente. Dado que o seu operar é totalmente heterogêneo em relação à posição teleológica, em muitos casos acabam por ter conseqüências que vão em sentido oposto, que por vezes a perturbam (corrosão do ferro, etc.). Daí se segue que a alternativa continua a permanecer em função como vigilância, controle, reparação, etc., depois o término do processo concreto de trabalho e tais atividades de prevenção multiplicam necessariamente as alternativas nas posições de fim e nas suas realizações.” (II, 45)

Todas estas considerações aqui descritas são fundamentais para compreender corretamente a diversidade das determinações que ocorrem no interior do complexo trabalho: é necessário ter claro que a dimensão da atividade humana aparece deste modo definida como um complexo de momentos heterogêneos que não apenas envolve a inteligibilidade da malha causal e o domínio dos procedimentos necessários para o seu adequado pôr em movimento, mas inclui igualmente o ato da decisão humana, como por exemplo, a de realizar ou não realizar determinado projeto tornado possível pelo desenvolvimento da capacidade humana de apropriação e transformação da natureza. Isto significa que em toda realização humana não apenas está em jogo a possibilidade técnica da produção, mas a decisão do indivíduo – ou de um conjunto de indivíduos – que responde às necessidades oriundas do campo social no qual vive. É importante, portanto, salientar que “/.../ o grau de desenvolvimento da técnica, mesmo que elevado (sustentado por uma série de ciências), nunca será o único motivo de escolha da alternativa” (II, 46). O *optimum tecnicum* embora seja um critério imprescindível, não é o fundamento último da decisão pela realização de um dado projeto.

“Um projeto mesmo complexo e definido com base em espelhamentos corretos, mas que seja recusado, permanece um não-existente, embora esconda em si a possibilidade de tornar-se um existente. Em resumo, portanto, apenas a alternativa da pessoa (ou do coletivo de pessoas) que é chamada a pôr em movimento o processo da realização material, pode atuar esta transformação da potencialidade em existente. /.../ Estes limites não dependem de fato do plano do pensamento, da sua exatidão, de sua originalidade, etc. da racionalidade imediata. Os momentos intelectuais do projeto de uma finalidade laborativa são naturalmente importantes, em última análise, na escolha da alternativa; mas significaria fetichizar a racionalidade econômica ver nela o motor único do salto da possibilidade à realidade no campo do trabalho. /.../ Isto implica em primeiro lugar que a racionalidade depende da necessidade concreta que o produto deve satisfazer.” (II, 47)

Trata-se de um complexo constituído por finalidades e espelhamentos, que possui o fator decisivo das escolhas entre alternativas que os homens necessariamente assumem no decorrer do processo de trabalho.

Com tudo isto Lukács acrescenta ao que Aristóteles compreende sobre o assunto a importância da gênese social das necessidades e realizações humanas, de forma que, ao problema que aqui se apresenta sobre o momento da decisão pela realização ou produção de um dado objeto – passagem da potência ao ato – vale acrescentar que a escolha entre alternativas tem por princípio fundamental um *telos* socialmente fundado, isto é, surgido a partir do campo social em que os indivíduos vivem e operam.

“Para compreender realmente este problema é necessário não esquecer que a alternativa, de qualquer lado que a olhamos, só pode ser uma alternativa concreta: a decisão de uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas) acerca das condições concretamente melhores para realizar uma finalidade concreta. Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) no trabalho não pode nunca referir-se à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre estradas cuja meta (em última análise a satisfação de uma necessidade) é produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social em que ele vive e opera. O sujeito pode somente assumir como objeto da própria finalidade, da própria alternativa, a possibilidade determinada pelo terreno e por obra deste complexo de ser, que existe independentemente dele. E entretanto é evidente que também o campo das decisões é delimitado por este complexo de ser; mesmo que tenha importância a amplitude, a capacidade, a profundidade, etc. que caracterizam a correção do espelhamento da realidade, isto não impede que o pôr de séries causais no interior da posição teleológica seja – mediatamente e imediatamente – determinado em última análise pelo ser social.” (II, 48)

Em síntese, tanto a finalidade como o produto do trabalho são sociais.

“É exatamente o processo social real, de onde emergem tanto as finalidades quanto o encontro e a aplicação dos meios, que determina, delimitando concretamente, o espaço das possíveis perguntas e respostas, das alternativas que podem realmente ser traduzidas na prática. Na totalidade os componentes determinativos estão delineadas com força e caráter concreto ainda maior do que em cada ato posicional considerado isoladamente.” (II, 48-9)

A escolha das alternativas responde de forma conjunta a estas duas instâncias existentes no interior do processo do trabalho – o critério da possibilidade técnica e a finalidade posta socialmente –, ou conforme já dissemos anteriormente, o pôr teleológico, o produto da atividade social humana, é a síntese ou unidade entre a teleologia e a causalidade, que compreende simultaneamente a noção de unidade entre o momento ideal e o momento material. A alternativa com a qual o homem se defronta no decorrer do processo laborativo sintetiza a relação ineliminável existente entre a teleologia, o espelhamento e a causalidade.

A ênfase nessas determinações é necessária, pois, se tomarmos a estrutura aqui descrita em termos gerais e abstratos, verificaremos que também na natureza a interação dos organismos com o seu ambiente pressupõe igualmente a adequação aos princípios e nexos causais naturais, e nesta medida, uma atividade capaz de atuar de

um modo condizente e adequado à necessidade causal. Nestes termos, poderíamos dizer que assim como na atividade humana também na natureza – na esfera animal por exemplo – podemos conceber a origem de sua atividade como a ‘vontade’ – impulso – de satisfazer uma necessidade, de forma que, também nesse âmbito, o êxito da atividade - realização - aparece como fundamento da reprodução de sua existência. Vale, portanto, advertir que por si só a idéia de uma atividade adequada à legalidade dos atributos e nexos próprios aos elementos naturais não fornece a especificidade da estrutura e dinâmica da nova forma de reprodução da vida que surge com o trabalho. O elemento fundante diferenciador da atividade especificamente humana deve ser compreendido pela unidade entre atividade ideal e material que compreende a especificidade do complexo do trabalho. A este respeito Lukács se expressa nos seguintes termos:

“Vimos que a nova categoria determinante, a que conduz à passagem da possibilidade à realidade, é precisamente a alternativa. Mas qual é o seu conteúdo ontológico essencial? Num primeiro momento soará talvez um pouco surpreendente se dissermos que nela o momento determinante é constituído pelo seu predominante caráter cognitivo. Obviamente o primeiro impulso para a posição teleológica é dado pela vontade de satisfazer uma necessidade. Mas isto é ainda um traço comum à vida tanto humana quanto animal. A estrada começa a dividir-se quando entre necessidade e satisfação é inserido o trabalho, a posição teleológica. E já neste fato, que implica o primeiro impulso ao trabalho, se exprime com evidência a sua natureza prevalentemente cognitiva, já que é sem dúvida uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico o fato que entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido como mediador o trabalho.” (II, 50)

A passagem acima é nesse aspecto bastante clara e enfática: o *conteúdo ontológico essencial* da categoria da alternativa é a atividade ideal. O momento cognitivo acompanha todos os passos do processo laborativo e constitui a condição necessária e ineliminável que demarca com precisão o “ser-propriadamente-assim do trabalho”. Neste sentido, retornando ao problema exposto logo acima, é importante observar que a diferenciação entre processo de transformação natural e humano é dada fundamentalmente pelo papel determinante que a atividade ideal desempenha no processo de transformação do elemento natural. No reino animal, por exemplo, o primeiro impulso é também uma ação que visa a satisfação de uma dada necessidade, mas o que distingue sua atividade da forma tipicamente humana é que na esfera da natureza o confronto com os objetos existentes em seu ambiente se limita sempre a responder de modo imediato a situações concretas, a reagir aos fenômenos que nelas se manifestam em conformidade às condições de autoconservação do seu organismo. A atitude do animal, como por exemplo, o fato de um leão saltar sobre um determinado antílope e não sobre outro, não pode ser tomado como algo análogo às decisões humanas. Esta ‘escolha’ deve ser entendida como epifenômeno do ser biológico, que se mantém sempre restrita a este plano, na medida em que não provoca nenhuma

transformação ulterior na atividade daquele animal – ou na espécie – que desenvolve a ação. Neste aspecto não se poderia falar de alternativas na esfera da natureza, pelo menos não no mesmo sentido em que estas existem no interior da atividade humana, pois, como mencionamos, os efeitos das decisões entre alternativas, “quando se referem ao homem, possuem – por sua própria natureza – a característica de abrirem alternativas”. O homem é um *ser prático* que ao responder às alternativas que lhe são postas pelas necessidades e possibilidades sociais próprias à época em que vive, satisfaz suas necessidades ao mesmo tempo em que abre novas possibilidades, novas alternativas para a reprodução e produção de sua própria existência.

Nestes termos, o resultado do trabalho não é uma simples conseqüência causal das deliberações dos homens. O caráter fundamentalmente distinto da atividade humana é dado pela unidade existente no trabalho entre o momento ideal e material. A peculiaridade ontológica do ser social é demonstrada pela presença do elemento cognitivo das alternativas humanas, isto é, pela atividade ideal que pode ser comprovada tanto pelos resultados obtidos em sua atividade, como pela própria forma com que se desdobra o processo de produção. Aqui, portanto, não se deduz ou se propugna logicamente uma dada categoria ou complexo como aspecto diferenciador, mas se reconhece o cerne do processo de diferenciação entre a atividade humana e a atividade da natureza em suas mais diversas e variadas composições. Em suma, o elemento cognitivo forma um complexo em inter-relação e articulação ineliminável com os outros elementos do trabalho e constitui no interior da atividade humano-social o momento preponderante. Sua preponderância pode ser notada pela presença imprescindível em todos momentos da atividade laborativa. Não que as finalidades propriamente humanas que definem o pôr em movimento dos nexos causais não sejam por si só de extrema relevância, mas é necessário lembrar que estas envolvem necessariamente a atuação em conjunto com a atividade ideal, conforme diz o próprio autor:

“O momento ideal pode ter este papel na posição teleológica não apenas porque nele a posição do fim é largamente concretizada, mas porque todos os modos reais para traduzi-la em realidade devem ser fixados no pensamento antes de poder tornar-se ação prático-material na real atividade material do homem que efetiva o trabalho”. (II, 386)

É neste sentido que Lukács afirma como caracterização essencial da atividade humana o fato de que,

“/.../ uma das premissas objetivas, ontológicas, do trabalho é que somente um espelhamento correto da realidade como é em-si, independentemente da consciência, pode conduzir à realização da causalidade natural, que de heterogênea e indiferente em relação à finalidade é transformada em causalidade posta, a serviço da posição teleológica. A alternativa concreta do trabalho implica, portanto, em última análise, seja na determinação do fim seja na execução, sempre uma escolha entre certo e errado. Nisto está a sua

essência ontológica, o seu poder de transformar toda vez em uma atuação concreta da *dynamis* aristotélica. Este primário caráter cognitivo das alternativas do trabalho é por isto um fato insuprimível, é exatamente o ontológico ser-propriadamente-assim do trabalho /.../.” (II, 51)

Com estas determinações cremos que Lukács reencontra a citação de Marx que identificamos como o ponto de partida de sua análise, na medida em que acentua a especificidade humana como a unidade indissociável existente entre o momento ideal e o momento material, cuja síntese pode ser descrita pela primazia do momento objetivo – a realização de finalidades a partir da efetiva transformação da natureza – na gênese e no processo de desenvolvimento do ser social. Lembremo-nos daquilo que transcrevemos a respeito, em que o pensador alemão afirma que o que “distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato que ele construiu a colmeia na sua cabeça antes de construí-la na cera. Ao fim do processo de trabalho emerge um resultado que já estava implícito desde o início na idéia do trabalhador, que já estava presente idealmente. Ele não opera somente uma transformação na forma do elemento natural; ele realiza no elemento natural, ao mesmo tempo, o próprio fim, de que tem consciência, que determina como lei o modo do seu operar, e ao qual deve subordinar sua vontade” (MARX, *II Capitale*, p. 146). Vale repetir que deste modo pronuncia-se a favor da primazia do complexo da objetividade representado pelo trabalho e no interior deste complexo o papel preponderante da atividade ideal em relação à teleologia.

Essa semelhança dos resultados obtidos por ambos autores deve ser ressaltada, pois, por mais que ao postular e defender a mesma tese Lukács acabe por enveredar por caminhos não diretamente tratadas nos textos marxianos – particularmente, no que tange à análise pormenorizada das categorias da teleologia e da causalidade – cremos que em suas conclusões ele endossa a perspectiva marxiana não apenas em seus aspectos positivos – a determinação do trabalho como complexo central no processo de autoformação do homem –, mas também naqueles negativos em que se contrapõe criticamente aos limites e desvios da compreensão filosófica sobre o assunto.

Para finalizar cumpre ressaltar que a análise lukacsiana embora plena de referências diretas a Marx, Aristóteles, Hartmann e Hegel – filósofos cujas elaborações são, segundo nosso autor, fundamentais para a compreensão do complexo da atividade laborativa humana – possui a sua própria especificidade frente a eles. É o que podemos notar na ênfase que Lukács concede à categoria da alternativa, que culmina por se constituir como algo próprio apenas a seu pensamento. Conforme vimos, a categoria da alternativa envolve a presença tanto do momento ideal como do momento material (síntese entre causalidade, espelhamento e teleologia) e aparece, desse modo, como a expressão primordial da peculiaridade da atividade prática humana. Ela é nesta medida o elemento diferenciador que destaca o modo essencialmente distinto da reprodução da

vida do ser social daquele que comumente encontramos na esfera da natureza. Todo este complexo de questões que aqui poderia ser resumido pela relevância que a alternativa desempenha na prática social, aparece como uma determinação fundamental no interior das elaborações lukacsianas, pois para ele, o ponto similar em toda e qualquer atividade humana é que em todas elas está presente uma tomada de decisão entre alternativas. Este é um fato comum tanto para as posições originárias do processo laborativo como para as formas mais desenvolvidas da prática social das sociedades mais avançadas. Quando se diz, portanto, que as decisões entre alternativas contidas na atividade humana de polir uma pedra são escolhas entre alternativas tanto quanto “aquela de *Antígona* de sepultar seu irmão não obstante a proibição de *Creonte*, não se registra simplesmente uma peculiaridade abstrata comum a dois complexos fenomênicos de resto totalmente heterogêneos, mas se enuncia algo que colhe seus importantes aspectos comuns” (II, 352-3). O trabalho – entendido aqui como complexo fundante da peculiaridade ontológica do homem – precisamente por sua anterioridade frente às outras práticas mais evoluídas e complexas da sociedade, aparece como o modelo e estrutura mais geral de toda e qualquer prática social que surge no processo de desenvolvimento do ser social. São particularmente esses elementos aqui revelados pela determinação da essência da atividade prática humana como uma decisão entre alternativas e a decisibilidade desta estrutura no processo de desenvolvimento do ser social que trabalharemos no próximo capítulo, com a intenção primordial de compreender a noção lukacsiana do trabalho como modelo (*Modell*) de toda prática social.

Capítulo II

O TRABALHO COMO MODELO DA PRÁTICA SOCIAL²³

1- O trabalho como complexo fundante do ser social e como modelo das práticas sociais superiores

Ao final da primeira seção do capítulo *O trabalho*, a análise lukacsiana culmina na afirmação de que tanto a objetividade quanto a subjetividade humanas são resultados de um processo de desenvolvimento que tem como gênese o complexo da atividade laborativa humana, identificado como *pôr teleológico*. O trabalho se revela como o ponto de partida da humanização do homem, base sobre a qual se funda a explicitação sempre crescente daquelas categorias que definem a peculiaridade ontológica típica do seu modo específico de ser. Com ele inicia-se o processo superação da naturalidade e tem curso o desenvolvimento e refinamento das faculdades propriamente humanas.

É por isso que na perspectiva lukacsiana o

“/.../trabalho se revela como o veículo do autocriar-se do homem como homem. Enquanto ente biológico ele é um produto do desenvolvimento natural. Com o seu auto-realizar-se, que obviamente implica também um afastamento das barreiras naturais, ainda que não possa nunca conduzir a um desaparecimento, à superação total dessas, ele entra em um ser novo, autofundado: o ser social.”
(II, 54)

A ênfase recaí no caráter prático do homem, que transforma a natureza como resposta às suas necessidades. Tal atitude corresponde à capacidade de efetuar generalizações, de transformar em perguntas seus carecimentos e as

²³ Utilizo aqui o mesmo título do sub-capítulo de Lukács cuja forma original é: *Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis*. A menção ao original em alemão se justifica pelo fato de que alguns autores preferem referir a idéia que neste sub-capítulo é analisada por Lukács, a partir da noção do trabalho como *protoforma*, o que a nosso ver pode levar a confusões na medida em que não faz a devida distinção entre a idéia de “modelo” (*Modell*) e a idéia de “forma originária” (*Urform*). Até onde pude constatar, o termo mais adequado a esta tradução é *Urform* (forma originária, forma primeira) que, como vimos, é utilizado por Lukács para definir o trabalho como a forma genética da prática social. Entretanto, penso que o seu uso pode causar a impressão de estarmos lidando com uma forma arcaica, rudimentar, que remeteria a formação do trabalho nos tempos remotos da humanidade. O mais correto traduzir *Urform* por “forma primária” ou “forma abstracta”, pois o sentido dado ao termo por Lukács não possui um caráter simplesmente cronológico, mas sim de uma consideração abstracta que toma na máxima “pureza” possível as determinações e articulações mais gerais existentes entre as categorias que compõem o complexo trabalho enquanto pressupostos de toda e qualquer forma da prática social humana. Outro termo próximo que igualmente poderia ser pretensamente traduzido por “protoforma” é *Urbild* - “arquétipo”, “protótipo”, “modelo”, “exemplo” (na tradução italiana aparece como: “*prototipo*” [“protótipo”]). Porém, vale lembrar que Lukács em nenhum momento utiliza no capítulo *Die Arbeit*, a palavra *Urbild*, isso acontece somente ao final do cap. sobre *Hegel*, mesmo assim uma única vez (p. 555 da ed. alemã).

possibilidades de satisfazê-los. O mundo humano aparece deste modo como o conjunto de perguntas e respostas formulados no decorrer do seu processo de desenvolvimento para resolver questões mais prementes de sua existência social. Tudo isso poderia ser resumido com a afirmação de que “o trabalho chama à vida produtos sociais de ordem mais elevada” (BOPAH, 5).

Esta é uma determinação fundamental nas elaborações de Lukács e precisamente no intuito de enfatizá-la nosso autor se reporta novamente à citação de *O Capital*, demonstrando que para Marx o homem realiza um duplo domínio sobre a naturalidade, quando, através do trabalho, transforma a natureza e “transforma ao mesmo tempo sua própria natureza. Desenvolve as potências que nela estão adormecidas e assujeita o jogo das suas forças ao seu próprio poder” (MARX, citado à p. 52 do tomo II). Esta passagem ocupa um lugar de destaque na determinação do processo de desenvolvimento e formação dos aspectos subjetivos do ser social:

“Isto significa antes de tudo, como já dissemos analisando o trabalho do lado objetivo, que ocorre um domínio da consciência sobre o elemento instintivo puramente biológico. Considerado do lado do sujeito, isto implica uma continuidade sempre renovada de tal domínio, e uma continuidade que se apresenta em cada singular movimento laborativo como novo problema, como nova alternativa, que toda vez, afim de que o trabalho tenha êxito, deve acabar com a vitória da visão correta sobre o elemento meramente instintivo. /.../ O homem deve pensá-los (os processos causais da natureza) apropriadamente para aquele determinado trabalho e executá-lo em luta perene contra aquilo que existe nele mesmo de meramente instintivo, contra si mesmo.” (II, 52)

O ato do trabalho implica um distanciamento necessário com a imediaticidade dos instintos, na medida em que, para objetivar na natureza a transformação pretendida, o sujeito do trabalho deve necessariamente ter um domínio, um autocontrole, sobre todos os atos executados e sobre o conjunto de suas atitudes, procedimentos e comportamentos no interior do processo trabalho. Lukács descreve esta dinâmica intrínseca ao trabalho do seguinte modo:

“Cada um que trabalha deseja o sucesso da sua atividade. Mas ele só pode obtê-lo quando, seja na posição de fim seja na escolha dos seus meios, constantemente é direcionado a colher o objetivo ser-em-si de tudo aquilo que tem que lidar com o trabalho e a comportar-se em direção a este, em direção ao fim e em direção aos meios de maneira adequada ao seu ser-em-si. Aqui temos não somente a intenção de atingir a um espelhamento objetivo, mas também a tendência a expulsar tudo aquilo que seja meramente instintivo, sentimental, etc. e que poderia perturbar a visão objetiva. Nasce precisamente assim o predomínio da consciência sobre o instintivo, do cognitivo sobre aquilo que é somente emocional.” (II, 51)

A estrutura do trabalho retroage sobre o próprio sujeito que trabalha e promove o aprimoramento de suas faculdades e desenvolve atributos especificamente humanos. Destreza, atenção, aperfeiçoamento e complexificação dos espelhamentos de nexos causais, etc., são características que surgem como uma necessidade primária no interior

da atividade humana diretamente relacionada com a natureza. Assim, simultaneamente ao processo de transformação da natureza tem lugar um processo de autoformação do próprio sujeito que trabalha. Esta estrutura originária instaura a dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social e constitui a base para a estruturação das formas superiores da prática social. O trabalho revela-se como a gênese do processo autoconstitutivo do ser social, tanto de seu mundo objetivo, como de si mesmo. Esses são os primeiros indicativos e as primeiras justificativas pelos quais, segundo Lukács, o trabalho deve ser entendido como a base originária das formas mais complexas da prática social. Diz nosso autor a propósito:

"Veremos em breve como a peculiaridade desta relação, que determina o caráter das novas categorias, emerge também quando examinamos as transformações que o trabalho provoca no próprio sujeito, já que as mutações ulteriores do sujeito, mesmo que extremamente importantes, são certamente produtos de estádios mais evoluídos, mais superiores do ponto de vista social, mas *tem como premissa ontológica a sua forma originária no trabalho*". (II, 50; grifo meu)

Essa dinâmica aqui descrita põe em relevo o papel do trabalho enquanto o complexo que instaura a gênese do ser social ao mesmo tempo em que promove de um modo sempre crescente o desenvolvimento e a explicitação das categorias sociais. Estas mesmas determinações também revelam sublinearmente um outro sentido pelo qual deve ser entendida a afirmação do trabalho como *premissa ontológica* das formas superiores da prática social. Este segundo sentido é elucidado quando nosso autor se reportando diretamente à relação recíproca entre homem e natureza afirma que o trabalho

"/.../ é propriamente na sua estrutura decisiva, o modelo de todo tipo de atividade humana, uma vez que a sua combinação dos momentos reais e ideais se conserva nos seus fundamentos ontológicos, quaisquer que sejam as diversidades por estes manifestadas, nos estágios evoluídos." (II, 384)

A unidade entre momento ideal e material que se estabelece, conforme vimos, no interior do pôr teleológico aparece deste modo definida como uma determinação geral válida para toda e qualquer forma da prática social humana. Em termos mais específicos, toda prática humana é uma forma específica de um pôr teleológico. Estes traços delineiam a característica mais geral de toda e qualquer atividade do homem, isto é, toda prática efetiva do ser social é um ato de decisão entre alternativas que levam à realização das finalidades. Há portanto duas dimensões através das quais Lukács atribui ao trabalho o caráter de complexo preponderante do processo de autoconstrução do ser social: por um lado, o trabalho é compreendido enquanto gênese e fundamento do processo autoformativo do homem, e por outro, precisamente por ser o complexo genético, constitui a base e estrutura que instaura a dinâmica sobre a qual se erguem as formas posteriores das práticas sociais; ou em outros termos, o trabalho é o *modelo* das práticas sócio-teleológicas superiores na medida em que nele encontramos a estrutura

mais geral das formas como se organizam e articulam toda e qualquer prática social humana. O problema é, portanto, saber em que sentido podemos falar de uma identidade entre práticas tão distintas que surgem nos processos mais desenvolvidos das formações sociais superiores, isto é, em que sentido podemos ver na atividade laborativa uma base comum ineliminável para formas qualitativamente distintas da prática social?

Vale começar pela constatação de que estes apontamentos indicam a existência de uma *identidade abstrata* entre os mais diversos e multiformes âmbitos das manifestações práticas sociais. Esta identidade entre formas qualitativamente distintas das práticas sociais pode ser estabelecida a partir de um plano de consideração cujo grau de abstração dirige-se apenas para aqueles traços mais gerais, comuns a todas as formas da prática social. Nos mesmos termos da dialética hegeliana – termos estes que, segundo Lukács, são assumidos, guardadas as devidas diferenças e proporções, pela dialética marxiana – esta identidade deve ser entendida como *identidade de não-identidade*. Não se trata portanto de anular teoricamente as diferenças existentes entre as diversas formas da prática social, mas reconhecer o caráter mais geral comum a todas elas, que aparece aqui identificado como as categorias mais gerais constitutivas do pôr teleológico.

Mas em que consiste a diferença básica essencial das formas do pôr teleológico? Quanto à caracterização lukacsiana das posições teleológicas do trabalho já fizemos amplas considerações a propósito, cumpre apenas reafirmar que:

“O trabalho, no sentido originário e mais restrito, é um processo entre atividade humana e natureza: os seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valor-de-uso” (II, 55).

Nas formas superiores da prática temos o predomínio de posições teleológicas fundamentalmente distintas. Estas posições não se encontram mais diretamente voltadas para uma atividade cujo objeto primordial é um dado elemento da natureza, mas tem como finalidade primeira levar outros homens a desempenhar funções específicas. Ou seja, a diferença fundamental entre as duas posições se refere ao objeto sobre o qual exercem sua ação. As posições teleológicas próprias da atividade laborativa – designadas como primárias – atuam de forma imediata sobre um dado objeto ou elemento natural, enquanto que o outro tipo – posições teleológicas secundárias – têm como finalidade a consciência de outros homens, ou seja, visam levar outros homens a assumir determinadas posições teleológicas concretas:

“O objeto de tal finalidade secundária, portanto, não é mais um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim visa não mais transformar um objeto natural, mas, ao invés, fazer com que surja uma posição teleológica, que por sua vez tenha como objetivo algum objeto natural; os meios, do mesmo modo, não são mais intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas intencionam provocar estas intervenções por parte de outras

peessoas.” (II, 56)

Desde modo,

“Junto às formas sucessivas e mais evoluídas da prática social surgem prevalentemente em primeiro plano a ação sobre os outros homens, que visa em última instância – mas somente em última instância – mediar a produção de valores-de-uso. Também neste caso o fundamento ontológico estrutural é constituído por posições teleológicas e por séries causais que estas colocam em movimento. O conteúdo essencial da posição teleológica, neste momento – falando em termos gerais e abstratos – é a tentativa de induzir uma outra pessoa (ou grupo de pessoas) a cumprir uma posição teleológica concreta.” (II, 55-6)

No entanto, considerando de forma mais criteriosa a questão, não podemos afirmar que as posições teleológicas secundárias constituem um fato novo, algo que aparece apenas com os processos superiores da prática social. O próprio desenvolvimento e complexificação da atividade laborativa, pela dinâmica e tendências internas aos próprios procedimentos necessários à execução do trabalho, leva ao surgimento, já nas formas mais remotas da atividade prática humana, das posições secundárias. Tais posições podem ser verificadas, por exemplo, na caça do período paleolítico, em que a “periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo de homens”, o que faz com que eles dividam entre si funções específicas que devem ser cumpridas de forma eficaz para que o resultado pretendido seja bem sucedido. Deste modo, surge, enquanto meio necessário para a realização da finalidade, aquela posição teleológica que visa fazer com que cada membro se comporte adequadamente, isto é, desempenhe com o maior rigor e precisão possível aqueles procedimentos que lhes foram atribuídos, de forma que em um primeiro momento os objetivos se voltam, no interior desta atividade, à consciência dos indivíduos que compõem o grupo. É por isso que para nosso autor já nos períodos remotos da prática laborativa

“/.../ deveria existir uma posição teleológica precedente que determinava o caráter, o papel, a função, etc. das singulares posições concretas e reais cujo objetivo era um objeto natural.” (II, 56)

De modo que, mesmo nas formas mais incipientes e primitivas do trabalho ambas posições já se encontram presentes, porém, no que tange às posições cujo objeto é consciência dos homens, é necessário ressaltar que neste momento inicial da prática social humana elas possuem um “peso secundário” no interior do processo de trabalho, na medida em que se apresentam de uma forma diretamente acoplada às posições que objetivam uma dada transformação da natureza. É importante reforçar esta idéia se aqui quisermos ter uma exata dimensão do que está sendo formulado por Lukács em relação à diferença entre as chamadas formas superiores com a forma originária da prática social: as posições secundárias não se manifestam nas origens de forma independente

da ação imediata sobre um dado elemento natural. No trabalho primitivo elas são, na verdade, um momento diretamente subordinado às necessidades organizativas do processo laborativo. Este princípio revela a diferença essencial entre a forma originária e as formas superiores: com o desenvolvimento da sociedade as posições teleológicas secundárias passam a ocupar um lugar de destaque, assumindo papel preponderante na determinação das relações sociais. Em outros termos, nas práticas mais avançadas as posições teleológicas secundárias aparecem mais desmaterializadas, a partir do momento em que não se encontram mais diretamente vinculadas à atividade laborativa propriamente dita – muito embora, em última instância, permaneçam de uma forma ou de outra em constante contato com a esfera da produção. São essas posições, também designadas por posições sócio-teleológicas superiores, que mais tarde darão origem à ética, à moral, etc. É a partir delas que podemos determinar a gênese das ações políticas e, inclusive – e esta é uma questão crucial para Lukács – as bases para se compreender o conjunto dos fenômenos ideológicos.

Nas formas superiores verifica-se uma autonomização e uma ampliação das categorias e de determinadas dinâmicas intrínsecas ao complexo originário, que passam a se realizar através de um processo de “crescente diferenciação” com esta estrutura originária. Este distanciamento, porém, não implica a negação ou uma separação radical da base originária – aqui entendida como a relação insuprimível entre homem e natureza. O problema não pode ser abordado do mesmo modo como costumeiramente são encaradas as diferenças entre as práticas sociais de tipo superior e as que se localizam em um plano mais recuado da história social-humana, que geralmente baseiam na idéia de uma aleatoriedade ou descontinuidade das formas superiores em relação à base originária. Na perspectiva lukacsiana é necessário compreender que a “crescente diferenciação” que aqui tem lugar ocorre sempre sobre esta base, transformando as formas com que são estabelecidas estas relações, tornando-as mais complexas e mais socialmente mediadas. Diz Lukács a respeito:

“Como já vimos, o traço mais importante destes desenvolvimentos é que as categorias específicas do novo grau do ser vão assumindo nos novos complexos uma supremacia sempre mais acentuada em relação aos graus inferiores, nos quais porém continuam apoiando materialmente a sua existência. Assim ocorre na relação entre natureza orgânica e inorgânica, e assim acontece quanto à relação entre o ser social e os dois graus do ser natural. Tal alargamento das categorias intrínsecas a um grau do ser tem lugar sempre mediante uma crescente diferenciação, já que estas tornam-se sempre mais autônomas – porém em sentido relativo – no interior dos respectivos complexos de um tipo de ser.” (II, 58)

A natureza distinta dessas posições teleológicas no interior do complexo originário do trabalho reportam quase que diretamente à nossa referência anterior acerca do caráter de modelo do trabalho como uma *identidade de não-identidade*, ao mesmo tempo em

que revelam em termos sucintos os traços mais gerais que podem ser identificados como o processo de desenvolvimento do ser social:

“Na medida em que o trabalho pouco a pouco vai se desenvolvendo, introduz séries inteiras de mediações entre o homem e o fim imediato que ele em última análise persegue. No trabalho se tem assim uma diferenciação, presente já em seu início, entre finalidades imediatas e finalidades mais mediadas. /.../ Uma prática social é possível apenas quando tal comportamento tornou-se realidade geral na sociedade. É óbvio que nesta expansão das experiências laborativas surgem relações e estruturas totalmente novas, mas isto não muda a coisa quanto ao fato que tal distinção entre fatos imediatos e mediados – mesmo na sua existência simultânea que implica uma necessária ligação, uma ordem, uma preeminência, uma subordinação, etc. – nasceu do trabalho.” (II, 103)

Com isto é afirmado de uma maneira mais clara e direta o trabalho como o *pressuposto* dos variados desdobramentos atingidos nas fases posteriores do processo de desenvolvimento humano. Por conseqüência, aqui também se afirma o trabalho como o complexo que instaura pela sua própria dinâmica a gênese de uma série de outras categorias que surgem no processo histórico de desenvolvimento do ser social. O aprimoramento, o refinamento de um grupo de tendências intrínsecas à sua dinâmica, que constituem em grande medida os caráter mais geral das formas superiores da prática social, concedem ao trabalho a determinação de ser a gênese ontológica das categorias específicas do ser social; neste sentido ele se apresenta como o *complexo preponderante* tanto da gênese como do seu processo de desenvolvimento.

Este é um ponto em que devemos nos deter para compreender com maior exatidão o sentido do trabalho como modelo das práticas sociais. Sem o devido cuidado pode parecer que, deste modo, Lukács reduz toda prática social à simples derivação da forma originária do trabalho. Porém não se trata disso. Para elucidar a determinação do trabalho como modelo e como complexo preponderante do processo de desenvolvimento do ser social é fundamental nos reportarmos a duas noções que Lukács considera como essenciais no pensamento de Marx: a noção de *determinação reflexiva* e a noção de *momento preponderante* (“*übergreifendes Moment*”) como articulador decisivo das categorias no interior do complexo.

Tomemos como exemplo a análise de Lukács acerca da gênese da linguagem e do pensamento conceitual a partir do complexo do trabalho. Tal análise é decisiva, pois demonstra de forma privilegiada o trabalho como gênese das categorias do ser social e a forma da relação dessas categorias ou complexos com a própria estrutura originária. Cabe iniciar pelos argumentos que estabelecem a determinação da gênese da linguagem e do pensamento conceitual a partir do trabalho e o modo como deve ser entendida a articulação dessas categorias no interior do complexo global do ser social:

“Vimos como a posição teleológica desempenhada conscientemente provoca uma distância no espelhamento da realidade e como esta distância faz surgir a relação sujeito-objeto no verdadeiro sentido do termo. Ambas levam

simultaneamente ao surgimento da compreensão conceitual dos fenômenos da realidade e à sua adequada expressão através da linguagem. Para entender corretamente no plano ontológico a gênese desta complicadíssima e intrincadíssima interação, seja durante a própria gênese como no seu ulterior desenvolvimento, devemos ter presente antes de tudo que, onde quer que tenhamos que lidar com autênticas transformações do ser, o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação a seus elementos. Estes podem ser compreendidos somente a partir do seu respectivo co-agir no interior do complexo do ser, portanto seria esforço em vão querer idealmente reconstituir o complexo movendo-se a partir de seus elementos. Por tal via se chegaria a pseudo-problemas como aquele do horrível problema escolástico em que se pergunta se a galinha é – ontologicamente – anterior ao ovo. É um problema que hoje poderíamos tomar quase como um erro, mas é necessário não esquecer que a questão de saber se a palavra surgiu primeiro que o conceito, ou vice versa, não é sequer um milímetro próxima da realidade, isto é, racional. De fato palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual são elementos solidários do complexo que se chama ser social, de forma que somente podem ser compreendidos na sua verdadeira essência pelo vínculo ontológico com este, através do reconhecimento das reais funções que exercem no interior deste complexo.” (II, 57)

A linguagem e o pensamento conceitual só podem ser corretamente compreendidos quando pensados no interior de um complexo maior, complexo esse no qual ambos aparecem como elementos intrínsecos. É reintroduzida deste modo a noção apresentada no início do capítulo *O Trabalho*, onde se afirma que “o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação a seus elementos”. O que aqui é estabelecido como uma ineliminável inter-relação entre estas categorias pode também ser aplicado a relação dessas com o complexo do trabalho. Em certa medida, poderíamos falar de uma simultaneidade no aparecimento desses elementos em relação ao trabalho, na medida em que, se por um lado, como aqui foi visto, o pôr teleológico cria a base para a existência dessas categorias – distanciamento entre sujeito e objeto, entre espelhamento e a realidade – por outro, a linguagem e o pensamento conceitual, na medida em que se desenvolvem, aprimoram e condicionam decisivamente o próprio processo laborativo. Por via de consequência,

“Deduzir geneticamente a linguagem ou o pensamento conceitual a partir do trabalho é sem dúvida possível, uma vez que a execução do processo laborativo põe ao sujeito do trabalho exigências que podem ser satisfeitas somente reestruturando simultaneamente em termos de linguagem e pensamento conceitual, as faculdades e possibilidades psicofísicas até aquele momento presentes; portanto a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser compreendidos em termos ontológicos nem em si mesmos, se não se pressupõe a existência de exigências nascidas a partir do trabalho, nem tão pouco como condições que fazem surgir o processo laborativo.” (II, 57-8)

Há em Lukács uma dupla afirmação quanto ao processo da gênese da linguagem: em primeiro lugar, que é o sentido descrito acima, ela é determinada como “base indispensável” do ser social viabilizada pela pré-condição posta pelo trabalho, e, em segundo lugar, é afirmado que a linguagem é “dotada de vida própria” (II, 101). Esta segunda afirmação é apresentada a partir da constatação de que, com o processo de

desenvolvimento do ser social, a linguagem se destaca da vinculação imediata com a sua base genética – o trabalho – e termina por empreender um processo de desenvolvimento *relativamente* autônomo e independente. Isto não significa que se está diante de uma contradição com que foi afirmado anteriormente, isto é, que a linguagem se destaca radicalmente da base originária, o fato é que esta autonomia é sempre relativa. Não importa o grau de distanciamento com que esta pode se apresentar em dadas circunstâncias, vale mais apontar para o fato de que esta mantém sempre, em última análise, um vínculo ineliminável com a base real da atividade prática humana. Nos termos de Lukács essas são instâncias distintas inerentes ao complexo global do ser social, que se encontram em uma interação de recíproca determinação:

“/.../ uma vez surgidos a linguagem e o pensamento conceitual por necessidades do trabalho, o seu desenvolvimento se apresenta como ininterrupta, ineliminável ação recíproca, e o fato que o trabalho continue a ser o momento preponderante não só não suprime esta interação, mas ao contrário a reforça e intensifica. Da qual segue necessariamente que no interior de tal complexo o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceitual, e vice versa”. (II, 58)

Nenhuma destas duas instâncias, oriundas diretamente das condições surgidas a partir do trabalho, podem ser consideradas como simples epifenômenos desprovidos de qualquer ação ou poder sobre a estrutura e a dinâmica que as engendra. Tais elementos retroagem de forma decisiva sobre a própria estrutura geral do trabalho, e desse modo são também partes constitutivas importantes nos desdobramentos dos processos específicos da totalidade do ser social. A diferença entre estes momentos do complexo consiste muito mais no modo como se realizam as articulações e interações entre estes elementos e complexos parciais no interior da totalidade do ser social. Nesse sentido, segundo Lukács

“/.../ em todo sistema de interação no interior de um complexo existente, assim como em toda interação, existe um momento preponderante. Este caráter é adquirido pelo simples perfil ontológico, prescindindo de qualquer hierarquia de valor. Em inter-relações deste tipo os momentos singulares podem condicionar-se reciprocamente, como no caso antes citado da palavra e do conceito, em que nenhum dos dois pólos pode estar presente sem o outro, ou se tem um condicionamento em que um momento é o pressuposto para que o outro venha à vida, sem que esta relação seja invertida. Esta última é a relação que se institui entre o trabalho e os outros momentos do complexo constituído pelo ser social.” (II, 57)

Há portanto nessa passagem a percepção fundamental da existência de dois níveis possíveis de interação entre os elementos, que devem ser determinados a partir da própria especificidade das articulações reais com que estes se põem no interior do complexo. Para nós, o que merece maior destaque é aquele em que um determinado elemento ou categoria aparece como condição para a existência dos outros, isto é, pressupõem sempre um momento cuja anterioridade se constitui como condição

necessária para a sua gênese e existência – caso do trabalho em relação ao complexo total do ser social. Há nesse sentido, uma anterioridade do trabalho em relação aos outros complexos e categorias, que não deve ser entendida simplesmente como uma anterioridade temporal – muito embora em certa medida esta seja também uma atribuição necessária –, mas acima de tudo como uma prioridade ontológica. O *momento preponderante* deve ser entendido como o nexo que fornece a direção objetiva do processo de desenvolvimento do complexo que se chama ser social, que possui uma primazia na determinação e no direcionamento da totalidade constitutiva dos processos prioritários de um dado ser.

No capítulo sobre Marx, Lukács fornece uma ponderação conclusiva em que intercala de modo sintético a relação existente entre determinação reflexiva e momento preponderante:

“/.../ a interação tem muitos aspectos e se articula de diferentes modos; mas é também claro que, nessa relação entre determinações reflexivas tão ricamente articuladas, revela-se com toda evidência o traço fundamental da dialética materialista: nenhuma interação real (nenhuma real determinação reflexiva) existe sem momento preponderante.” (I, 312)

Dito de outro modo, o complexo no interior desta perspectiva é compreendido e determinado como um conjunto articulado de categorias que se determinam reciprocamente, e estruturado de forma decisiva por uma dada categoria que atua como momento preponderante em seu interior. É precisamente nesse sentido que aparece a definição lukacsiana do trabalho como modelo das práticas sociais superiores e como gênese das categorias do ser social.

A formulação lukacsiana não deve, portanto, ser entendida de um modo determinista, não deve ser vista como uma argumentação que afirmaria a existência de uma necessidade absoluta presente no interior do complexo do trabalho que pré-determinaria, de um modo mecânico, desdobramentos específicos no processo de desenvolvimento do ser social. Tanto menos pode ser compreendida como uma simples transposição de categorias próprias à atividade laborativa para outras esferas da prática social. Tal determinação da estrutura originária do trabalho é, na verdade, a fundamentação real e efetiva do campo de possíveis desdobramentos do ser social, ou seja, é tão somente a estrutura que fornece a lógica que viabiliza o processo e o torna possível. É isso que nos revela Lukács quando afirma que

“O caráter dialético do trabalho como modelo da prática social aparece aqui exatamente no fato desta última nas suas formas mais evoluídas apresentar muitos desvios em relação ao próprio trabalho. /.../ Precisamente por isto é necessário sublinhar continuamente que os traços específicos do trabalho não devem ser transferidos de qualquer modo para formas mais complexas da prática social. A identidade de identidade de não-identidade, a que chamamos a atenção várias vezes, que na sua forma estrutural remete, assim nós acreditamos, ao fato que o trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova da inter-relação orgânica com a natureza, enquanto que nas

formas mais complexas de prática social, na maior parte das vezes esse intercâmbio orgânico com a natureza, esse fundamento da reprodução do homem na sociedade, o pressupõem”. (II, 65-6)

Através da perspectiva ontológica vislumbrada pelo pensamento de Marx, o trabalho é compreendido como complexo fundante e modelo de toda prática social: o trabalho aparece como *pressuposto* de toda atividade humano-social na medida em que os estágios superiores do desenvolvimento do ser social “tem como premissa ontológica a forma originária no trabalho” (II, 50). A tese central desenvolvida por Lukács é que todas as formas ulteriores da prática social subentendem – em última análise – um desenvolvimento que tem sua origem e sofre uma determinação decisiva a partir da estrutura básica do complexo do trabalho, isto é, elas se desdobram e se desenvolvem sob a regência de uma lógica estruturante nele presente, que pode ser apreendida e determinada a partir da consideração das relações mais gerais existentes entre os elementos que constituem esse complexo. Todas as categorias que fundamentam uma primazia no modo de agir humano em relação à natureza e na relação que os homens estabelecem entre si tem necessariamente por pressuposto esse complexo, a sua estrutura, o modo de seu ordenamento e articulação de suas categorias. A partir do trabalho inicia-se um desdobramento em formas cada vez mais sociais de mediação das relações originárias, sem contudo perder completamente o vínculo ineliminável com a base natural – cuja expressão primordial é dada pelo trabalho – sobre a qual o processo de socialização ou humanização do homem se realiza. Trata-se portanto de um crescente processo de diferenciação com a base originária do ser social. Isto não quer dizer que ela se desvincule totalmente desta base (relação homem/natureza), muito pelo contrário, é precisamente sobre esta base e a transformando que se cumpre o processo de autoconstrução, que aparece como uma continuidade na descontinuidade.

A demonstração da veracidade das assertivas lukacsianas, assim como o detalhamento das conseqüências e repercussões dessas postulações para a compreensão das formas superiores da prática social impõem a descrição da análise que é realizada pelo autor na segunda parte do capítulo *O Trabalho*, uma vez que as reflexões sobre a gênese da linguagem e do pensamento conceitual não oferecem maiores detalhes acerca da relação de determinação entre a atividade laborativa e os outros complexos da prática social. Essa demonstração é apresentada através da abordagem do problema da relação entre conhecimento e prática na forma originária do trabalho e nas formas superiores da prática social – em que é discutida a gênese da ciência a partir do trabalho – e da determinação da gênese das categorias do dever-ser e do valor. Através destas análises se revela com mais precisão e riqueza de detalhes a dimensão da importância daquilo que nosso autor designa como a compreensão “ontológico-genética” das categorias do ser social. É precisamente a análise e

elucidação destas questões que desenvolveremos a partir de agora.

2- O Trabalho como Gênese e Modelo da Ciência

Antes de entrarmos na análise da gênese da ciência, vale lembrar que a perspectiva assumida por Lukács ao longo da sua elaboração do trabalho como complexo fundante do ser social baseia-se fundamentalmente no reconhecimento de que

“/.../ nas posições do processo laborativo já estão contidas *in nuce*, nas suas características mais gerais, mas também mais decisivas, problemas que em graus superiores do desenvolvimento humano comparecem de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata, e que por isto, logo em seguida, se apresentam como temas capitais da filosofia.” (II, 55)

Lukács busca expor os argumentos que permitem determinar a partir da “estrutura originária do trabalho” a gênese das categorias ou dos novos complexos que surgem nas fases superiores, mais socialmente desenvolvidas, do ser social. Em outras palavras, cabe demonstrar que os elementos e categorias que nas fases superiores aparecem sob a forma de uma primazia no processo de desenvolvimento do complexo do ser social tem por raiz um conjunto de princípios, tendências e categorias presentes na forma originária do trabalho. A ciência enquanto expoente importante das práticas sociais superiores não foge a esta regra, tendo também a sua origem compreendida como um desenvolvimento de tendências inerentes ao complexo trabalho em sua forma originária.

Precisamente no sentido acima descrito, o texto lukacsiano procura demonstrar através de postulações em torno da gênese do conhecimento no homem e na forma do seu aperfeiçoamento até alcançar patamares mais desenvolvidos, como as formas eminentemente científicas do conhecimento, a validade em se afirmar o trabalho como modelo das formas sociais superiores. A esse propósito, diz Lukács:

“É portanto da intrínseca tendência da busca dos meios em fazer-se autônoma, durante a preparação e execução do processo laborativo, que se desenvolve o pensamento orientado cientificamente e que mais tarde dá origem às diversas ciências naturais.” (II, 32)

A caracterização mais precisa desta gênese é apresentada nos seguintes termos:

“/.../ é preciso ainda enfatizar que a busca dos objetos e processos naturais que na criação dos meios precede a posição da causalidade está constituída em sua essência por verdadeiros atos cognitivos, mesmo que durante muito tempo não se tenha tido consciência disto, e, desse modo, contém em si o início, a gênese da ciência. /.../ Aqui podemos apenas observar provisoriamente que toda experiência e emprego de nexos causais, isto é, toda posição de uma causalidade real, no trabalho figura sempre como meio para um fim singular, mas possui objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro, mesmo em algo que a primeira vista pareça totalmente heterogêneo. Embora por muito tempo se teve disto somente um conhecimento prático, o emprego com êxito em um novo campo significa que de fato foi realizada uma abstração correta, que na

sua objetiva estrutura interna já contém em si alguns traços importantes do pensamento científico.” (II, 30)

O desenvolvimento do processo laborativo leva a uma autonomização das atividades preparatórias para o trabalho, caracterizada fundamentalmente pela fixação de procedimentos e conhecimentos específicos que se tornam aplicáveis a outros tipos de atividades, circunstâncias, etc. e por uma crescente separação entre o conhecimento e a atividade prática propriamente dita. Esta generalização do conhecimento, embora ainda limitada às atividades diretamente voltadas ao processo laborativo, são, nesses termos, a gênese do pensamento científico, enquanto aponta para a existência da tendência à generalização do conhecimento no interior da prática laborativa humana, que constitui, segundo Lukács, um aspecto decisivo da cientificidade.

Outra evidência textual que não apenas reafirma o que acima foi dito, mas também complementa esses lineamentos iniciais, determinando com maior precisão a linha de raciocínio desenvolvida por nosso autor, pode ser verificada na seguinte passagem:

“O fato de que – em conexão com um dado trabalho concreto – somente um espelhamento concreto de relações causais colocadas em questão pelo objetivo do trabalho pode fazer com que estas se transformem, como é absolutamente necessário, em relações causais postas, não leva apenas a um constante controle e aperfeiçoamento dos atos espelhados, mas também à sua generalização. Na medida em que a experiência de um trabalho concreto é utilizada em outro trabalho, se produz gradualmente uma – relativa – autonomização, isto é, são generalizadas e fixadas determinadas observações, que não são mais referidas de modo exclusivo e direto a um procedimento singular, mas adquirem, ao invés, um certo caráter de generalidade enquanto observações que concernem a eventos da natureza em geral. São estas generalizações que põem os gérmenes da futura ciência, como por exemplo para a geometria e a aritmética, cujos inícios se perdem nas notas do tempo. Mesmo não havendo uma clara consciência, algumas destas generalizações iniciais contêm já princípios decisivos das sucessivas ciências realmente autônomas.” (II, 59)

As generalizações e fixações primárias advindas no decorrer do processo do trabalho constituem os gérmenes daquilo que mais tarde, com o seu ulterior desenvolvimento e aprimoramento, formaram os princípios mais gerais e decisivos da constituição do pensamento científico. Todo esse processo se inicia a partir da atividade laborativa humana, onde podemos verificar o crescente distanciamento dos espelhamentos daqueles “procedimentos singulares” intrínsecos ao processo de trabalho; os espelhamentos que daí decorrem passam a assumir uma relativa autonomia frente à prática imediata, adquirindo “um certo caráter de generalidade”, na medida em que descobrem e desvelam leis gerais do movimento natural e desenvolvem procedimentos válidos a diversos tipos de atividades. Se fixarmos nossa atenção nos exemplos supracitados – a aritmética e a geometria – poderíamos afirmar, em conformidade com o pensamento lukacsiano, que a idéia de quantidade ou proporção é uma abstração proveniente de comparações e experiências das diversas atividades empreendidas pelo

homem, que gradativamente se destacam dos procedimentos singulares do trabalho; em outras palavras, a partir da experiência laborativa, a expressão mental da quantidade e proporcionalidade efetivamente existentes nos objetos assume na consciência o caráter de uma generalidade passível de fazer referência aos mais variados objetos ou atividades com o quais o homem lida na sua prática.

Nessas generalizações, que são para Lukács os “gêrmens das futuras ciências”, podemos encontrar outra característica que constitui um princípio fundamental da ciência: a desantropomorfização. Basta aqui referir o fato de que na atividade laborativa o homem deve necessariamente capturar da forma mais precisa e objetiva possível os nexos causais necessários para a realização de sua finalidade, nexos esses que atuam regidos por princípios e leis de movimento que independem completamente da consciência dos homens. Em outros termos, os processos causais devem ser conhecidos da “forma mais livre possível dos pré-juízos subjetivos, das projeções da subjetividade no objeto, etc.” (II, 393). Nesse sentido, é importante observar que tal postura desantropomorfizante é uma atribuição essencial da atividade prática humana, ela surge já na forma originária como uma necessidade inerente do processo de trabalho. Nosso autor exemplifica tal condição do trabalho fazendo referência ao trabalho sobre uma pedra, e observa que mesmo nessa atividade rudimentar

“/.../ cada movimento singular no processo de afilamento, raspagem, etc., deve ser pensado corretamente (deve se apoiar sobre um correto espelhamento da realidade), corretamente orientado à finalidade, corretamente executado com as mãos, etc. Se isto não se verificar, a causalidade posta cessará a cada instante de operar, e a pedra retornará à sua condição de simples ente natural, sujeito à causalidade natural, que não tem mais nada em comum com os objetos e os meios do trabalho.” (II, 44)

Sobre estes dois princípios intrínsecos à dinâmica do trabalho – a generalização do conhecimento e o caráter desantropomorfizante dos espelhamentos – se desenvolvem aquilo que Lukács afirma como características fundamentais da ciência. Obviamente em sua forma originária estes elementos apresentam características qualitativamente distintas das formas científicas, porém isto não impede de considerar o desenvolvimento destas tendências como a gênese de princípios essenciais do pensamento científico. Lukács considera, portanto, que os desdobramentos e desenvolvimento dos traços e tendências intrínsecas desta dinâmica interna própria à estrutura do trabalho podem ser determinados como a gênese do processo de formação do pensamento científico.

Dessa forma, temos a configuração resumida do processo de instauração do pensamento científico, que não apenas surge a partir das tendências e processos originários próprios do trabalho, mas mantém com ele um vínculo estreito no que diz respeito à estrutura mais geral que aqui podemos identificar. Poder-se-ia dizer, portanto, que no trabalho o homem se apropria, conhece o mundo, na medida em que o

transforma, ou como variante da mesma assertiva, ele transforma o mundo na medida em que o conhece. O desenvolvimento destes momentos leva os espelhamentos a uma posição de relativa – e sempre crescente – independência frente à própria prática. Na seqüência o aperfeiçoamento dos espelhamentos conduz a desdobramentos autônomos do próprio conhecimento, àquilo que Lukács designará em alguns momentos como processo de auto-reprodução da consciência. É claro que ao falarmos desse modo já estamos considerando as formas de configuração mais avançadas do que aquela que encontramos no próprio trabalho, onde esta independência e relativa autonomia de desenvolvimento do conhecimento, embora existente, é algo ainda um tanto tênue se comparadas às formas superiores, como aquelas presentes, por exemplo, na ciência. Porém, isso não invalida a afirmação que o trabalho fornece os princípios e tendências mais gerais dos complexos superiores, nem mesmo a afirmação de que ele prescreve em termos gerais a estrutura das formações superiores da prática social. Nos referimos ao fato de que, mesmo que na ciência ocorra uma maior autonomia no processo de desenvolvimento do conhecimento, a estrutura que identificamos no trabalho – a relação entre o conhecimento e a prática – mantém-se como determinante decisiva também do processo de formação do pensamento científico. Ou seja, afirmar a existência de um processo de auto-reprodução do conhecimento não significa, na perspectiva da ontologia lukacsiana, incorrer em uma contradição ou uma radical diferenciação com o que analisamos acerca do trabalho, onde encontramos um claro vínculo entre a formação do conhecimento e a prática – a fundamentação prática do conhecimento; não se trata de uma afirmação que considera o processo de conhecimento científico como totalmente independente da prática, mas de um processo que instaura uma forma qualitativamente distinta dessa relação. Lukács se expressa nos seguintes termos:

“Tudo que temos observado nos basta para revelar a situação paradoxal pela qual – vinda a existir no trabalho, para o trabalho e através do trabalho – a consciência do homem empreende a marcha da própria auto-reprodução. Podemos dizer assim: a autonomia do espelhamento do mundo externo e interior é um pressuposto indispensável para que surja e se desenvolva o trabalho. E portanto, a ciência, a teoria como figura auto-operante e independente das originárias posições teleológico-causais do trabalho, mesmo quando chega ao máximo grau de desenvolvimento, não pode mais romper totalmente esta ligação de última instância com a própria origem.” (II, 60)

Podemos dizer que a ciência torna-se independente das “posições teleológico-causais do trabalho”, mas mantém com elas um vínculo ineliminável particularmente no que diz respeito à estrutura mais geral da relação do conhecimento com a prática. Lukács observa nesse sentido que uma “dupla relação de ligação e independência” se instaura nesse processo de desenvolvimento que vai das tendências inerentes ao trabalho à formação do pensamento científico, e que nele encontramos refletido “um importante problema que a reflexão, a consciência e a autoconsciência da humanidade

no curso da história continuamente propuseram resolver: o problema da teoria e da prática” (II, 60). A identidade aqui se refere precisamente a esta estrutura mais geral que remete ao problema da relação entre a teoria e a prática. A questão é saber como esta relação se coloca no processo laborativo e quais são as transformações ou novas configurações que a relação entre teoria e prática sofre com o advento da atividade científica.

O ponto de partida para a análise dessa questão é, portanto, o trabalho. Nele a teoria e a prática se apresentam como momentos diretamente interligados como elementos de um único e mesmo processo. Ou seja, aqui devemos atentar para o fato de que, pela própria essência ontológica o trabalho, a relação entre a prática e a teoria está posta sob a forma de uma determinação recíproca imediata entre o espelhamento e o pôr dos nexos causais. Esse problema guarda uma profunda relação com o que estivemos analisando acerca da determinação recíproca existente entre teleologia e causalidade:

“Pela coexistência ontológica entre teleologia e causalidade na conduta laborativa (prática) do homem, e apenas aqui, no plano do ser, teoria e prática são, dada a sua essência social, momentos de um único e mesmo complexo do ser, aquele social, vale dizer que só se pode compreendê-las adequadamente partindo desta relação recíproca.” (II, 63)

No que diz respeito à relação entre o conhecimento e prática no interior do processo laborativo, podemos afirmar que a

“/.../ estrutura originária do trabalho tem o seu correlato no fato que a realização das séries causais postas fornece o critério para estabelecer se pô-la foi correto ou errado. Isto é, no trabalho, tomado em si mesmo, é a prática que dá o critério absoluto da teoria.” (II, 66)

No trabalho, o pôr em movimento das séries causais fornece o critério para avaliar se os espelhamentos dos nexos próprios aos objetos são corretos ou errados. Isto quer dizer que os atos da atividade laborativa são avaliados da forma mais pura e simples – contraposição entre falso e verdadeiro –, pelo simples fato de “todo erro cognitivo concernente à causalidade existente-em-si no processo do pôr conduz inevitavelmente à ruína de todo o processo laborativo” (II, 63). De modo que, nas formas originárias do trabalho tem lugar uma relação quase que imediata entre teoria (espelhamento) e prática. É nesse sentido que a prática pode ser determinada como critério de eficácia dos espelhamentos que acompanham a atividade laborativa, o que nos termos do autor é descrito pela afirmação de que a prática se apresenta como “critério absoluto da teoria”. Tal determinação é justificada mediante a seguinte caracterização:

“/.../no trabalho o que conta é colher de modo correto um fenômeno natural concreto quando a sua constituição está em ligação necessária com o fim laborativo teleologicamente posto. Acerca dos nexos menos diretos o trabalhador pode até ter as idéias mais errôneas; basta que haja um espelhamento correto daqueles mais imediatos, isto é, que as idéias não perturbem o bom resultado do processo de trabalho (relação entre trabalho e magia).” (II, 64).

Com isto é afirmado que no trabalho o que está em jogo não é uma compreensão e uma busca de conhecimento sobre a natureza geral das coisas, mas ao contrário, os espelhamentos produzidos nesse processo são fundamentalmente determinados e orientados pelas finalidades imediatas de sua atividade e estão em estreita relação com produção de determinados objetos. De forma que a teleologia ocupa na construção e orientação prática dos espelhamentos um papel decisivo, pois, “no trabalho o homem se encontra confrontado com o aquela parte do ser-em-si da natureza que está em ligação direta com o fim do trabalho” (II, 64). Portanto, em conformidade com os termos aqui expostos, podemos afirmar que a teleologia não apenas influi de forma decisiva no ato do pôr, mas também no próprio espelhamento da realidade, desempenhando desta maneira um papel preponderante no processo de formação do conhecimento durante o trabalho. Precisamente por esse motivo se pode afirmar que nas posições laborativas originárias a relação entre teoria e prática está posta na sua forma mais imediata e direta, é o lugar onde “o caráter cognitivo do ato se revela com mais pureza”.

Tudo isso faz com que no trabalho, precisamente por implicar uma relação direta com o pôr teleológico de um dado objeto, os espelhamentos possam conter juntamente com o correto conhecimento de determinados nexos e aspectos específicos do complexo da natureza, falsas representações. Isto não desmente de modo algum o critério de validade daquelas representações que guardam uma relação direta com os nexos causais necessários para a realização da finalidade. Em outras palavras, considerando apenas os objetivos do próprio trabalho – e vale lembrar que os espelhamentos neste caso estão diretamente ligados a ele – pouco importa a presença de falsas representações, desde que essas não intervenham prejudicialmente no processo de forma a inviabilizar seu resultado. O exemplo da relação entre a magia e o trabalho é bastante significativo nesse sentido: a coexistência nas sociedades antigas entre espelhamentos corretos e uma série de rituais e representações que em si não guardavam nenhuma relação direta com a *recta* apreensão e a correta ação sobre os nexos naturais.

“Pouco importa neste momento se os homens que a pensaram e usaram compreendessem ou não sua essência real. O intrincado desses conceitos com as idéias mágicas e míticas, que permanece na história por muito tempo, mostra como que na consciência dos homens o agir finalisticamente necessário, a sua correta preparação no pensamento e sua execução, podem suscitar continuamente formas superiores de prática misturando-se com idéias falsas acerca de coisas que não existem, entendidas como verdadeiras, como fundamento último.” (II, 59)

Aqui seria necessário insistir na determinação teleológica no processo de construção do conhecimento, pois trata-se de um estrutura geral que permanece atuante nas formas superiores. Para Lukács, “toda posição teleológica é em última análise socialmente determinada e a do trabalho o é de modo bastante explícito mediante a

necessidade” (II, 64). Em outros termos, no trabalho o pôr teleológico está a serviço da satisfação de um conjunto de necessidades, demandas, etc., cuja origem não é apenas de ordem biológica imediata mas de cunho essencialmente social. Disto resulta que a própria representação dos nexos da realidade e dos procedimentos necessários para a ação laborativa acolhe em seus conteúdos demandas, necessidades, oriundas da sociedade na qual estes indivíduos vivem (formas de ordenamento social, divisão de funções, por exemplo). Desse modo, é inevitável que na orientação prática do pôr teleológico estejam presentes traços de interesses sociais que não possuem nenhuma relação com o correto espelhamento da realidade natural. Assim, no espelhamento se apresentam categorias, lineamentos, concepções, advindos diretamente dessas representações sociais mais gerais, isto é, conteúdos mais diretamente ligados à forma da organização social e não diretamente vinculadas aos nexos causais e aos procedimentos necessários para a transformação do objeto. Esses traços podem ser de natureza as mais distintas, que vão desde a presença de falsas idéias – como é o caso da magia nas sociedades primitivas –, até a presença de categorias socialmente intencionadas, isto é, de categorias que visam suscitar nos outros homens atitudes e comportamentos específicos – posições teleológicas secundárias.

Esse papel dos interesses sociais no processo de construção do conhecimento é válido tanto para as posições teleológicas presentes no trabalho, quanto para aquelas existentes nas formas superiores da prática social. Se no trabalho o influxo dessas mediações não necessariamente prejudicam a realização das finalidades postas pela atividade humana, e nessa medida – mas apenas nessa medida – mantém como válido a prática como critério de julgamento para os espelhamentos corretos da realidade, o mesmo não ocorre em relação à ciência.

“Nas posições de causalidade de tipo superior, isto é mais sociais, é portanto inevitável uma intervenção, um influxo do pôr teleológico sobre as reproduções espirituais. Mesmo quando o ato é constituído como ciência, como fator – relativamente – autônomo da vida social, é uma ilusão, se considerarmos a coisa em termos ontológicos, crer que se possa obter uma reprodução totalmente imparcial do ponto de vista da sociedade, das cadeias causais aí imperantes e, por esse meio, também das cadeias naturais. É uma ilusão crer que se possa alcançar uma forma tão direta e exclusiva de confronto entre natureza e homem mais pura que aquela existente no próprio trabalho.” (II, 64)

Na ciência, onde “tais conhecimentos atingem um grau mais elevado de generalização”, não é possível a ausência de “categorias ontologicamente intencionadas” (II, 64) entrelaçadas ao conjunto de conceitos e representações mais gerais dos homens em torno das leis da natureza. Pela própria autonomização do conhecimento em relação a prática no decorrer do processo de desenvolvimento da produção científica as “categorias ontologicamente intencionadas” aparecem como mediadoras do processo de reprodução do conhecimento e adquirem, deste modo, um

certo predomínio nas formas da relação entre homem e natureza. Essa afirmação, entretanto, não pode ser entendida em sentido simplificador ou vulgar, ou seja, não é uma afirmação de cunho reducionista que vê as formas de produção científica como um conhecimento voltado aos interesses de dominação de uma dada classe social sobre as outras. Longe disso – mas com uma perspectiva que engloba também essa forma específica de interesse social – trata-se aqui antes de tudo do reconhecimento de que toda e qualquer teoria ou pensamento tem por base a sociabilidade do homem, que as idéias que os homens constroem em torno da natureza, assim como de si mesmos são socialmente e historicamente determinadas, e que estas uma vez constituídas não podem deixar de influenciar o próprio processo do conhecimento. Isto não significa afirmar que toda representação seja uma construção prioritariamente subjetivista, nem mesmo se aproxima de uma afirmação que nega a possibilidade de conhecer o ser-precisamente-assim dos fatos naturais. Nada impede, por exemplo, a motivação individual de se colocar em uma certa posição de indiferença face a essas intervenções e interesses sociais, que esses conteúdos sejam considerados criticamente no interior da produção do conhecimento. Assim como também é possível que em dadas situações a posição de maior objetividade no processo de produção do conhecimento seja uma exigência histórico-social e condizer plenamente com os próprios interesses predominantes em uma dada sociedade.

Portanto, quando falamos em uma desantropomorfização do conhecimento ou do caráter desantropomorfizante característico da ciência, enquanto uma posição de indiferença em relação aos interesses, é fundamental ter claro que esta indiferença não é do mesmo porte que aquela que encontramos na natureza em relação às finalidades humanas:

“A mesma eventual indiferença dos homens nos confrontos das intenções desse tipo tem apenas o nome em comum com a indiferença citada anteriormente sobre o material natural. Referida à natureza, a indiferença é apenas uma metáfora com que se quer indicar a sua perene, imodificável, totalmente neutra heterogeneidade a respeito das finalidades humanas, enquanto a indiferença dos homens para com estas intenções é um modo concreto de se posicionar, que tem motivações sociais e individuais concretas e que em dadas circunstâncias é modificável.” (II, 63-4)

Para tornar mais claro o que aqui está sendo afirmado é necessário retornar ao problema da relação entre teoria e prática existente no trabalho, pois é precisamente em relação às especificidades que esta possui com as formas superiores que podemos esclarecer algo em torno do modo como os “interesses sociais” se apresentam no processo de formação do conhecimento científico. Quando da exposição que realizamos acerca desta relação na atividade laborativa não mencionamos o fato de que para Lukács, guardadas as devidas proporções, a assertiva da prática como critério da teoria é válida tanto para o trabalho como para toda atividade em que “a prática humana se

encontra confrontada exclusivamente com a natureza”, como é caso dos experimentos nas ciências naturais. Esta forma da atividade científica possui uma característica muito próxima da que encontramos na atividade laborativa, na medida em que através do pôr em movimento de determinados grupos de materiais, forças, etc. procura descobrir se determinadas conexões causais são corretas e se podem ser válidas para outras formas da prática social-humana:

“Neste caso não apenas os critérios que comparecem no próprio trabalho permanecem válidos no imediato, mas adquirem até uma forma mais pura: o experimento pode fornecer o juízo sobre o certo ou errado com a mesma clareza do trabalho, ou melhor, o elabora em um mais alto nível de generalização, aquele de uma interpretação formulável matematicamente dos nexos quantitativos fatuais que definem esse complexo fenomênico.” (II, 67)

O que se tem nessa forma de procedimento são generalizações cujo critério de validade é dado pela experimentação prática e são passíveis, por exemplo, de serem formuladas em termos matemáticos. Ambos os procedimentos guardam uma semelhança e uma profunda relação entre si, a tal ponto que os experimentos científicos uma vez desenvolvidos, pela própria proximidade que possuem com a prática laborativa, influenciam e contribuem de forma decisiva para o aprimoramento dos procedimentos do trabalho:

“Quanto mais universais e autônomas se tornam essas ciências, tanto mais universal e perfeito torna-se por sua vez o trabalho, quanto mais elas crescem, se intensificam, etc., tanto maior se torna a influência dos conhecimentos assim obtidos sobre as finalidades e os meios de efetivação do trabalho.” (BOPAH, 9)

Entretanto, apesar da aplicabilidade dos avanços científicos nos processos do trabalho, apesar da similaridade dos procedimentos e da validade do critério prático para o aprimoramento do conhecimento, eles se diferenciam profundamente no que diz respeito aos objetivos finais a que cada um visa alcançar. Nesse sentido, em relação aos experimentos da ciência Lukács chama a atenção para o fato de que

“/.../ quando usamos o seu resultado para aperfeiçoar o próprio processo laborativo, não há problema em assumir a prática como critério da teoria. A questão torna-se mais complicada quando se quer usar o dado cognitivo assim obtido para ampliar o conhecimento como tal. Nesse caso, não se trata simplesmente de saber se um determinado nexos causal concreto esteja apto a favorecer em uma dada constelação igualmente concreta e determinada, uma determinada e concreta posição teleológica, mas se quer também obter uma ampliação geral, um aprofundamento, etc., do nosso conhecimento da natureza em geral.” (II, 67)

Lukács se reporta aqui à determinação de que no trabalho o espelhamento se encontra vinculado àqueles nexos do objeto que favorecem à realização da finalidade; é precisamente por esse motivo que as falsas representações em grande medida não interferem diretamente na atividade laborativa, ao contrário, elas aparecem de forma mesclada e conjunta com os corretos espelhamentos. Na ciência, diferentemente, o

experimento é realizado tendo em vista uma generalização, isto é, dá lugar a um processo de auto-reprodução do próprio conhecimento, na medida em que

“/.../ a ciência põe no centro do próprio espelhamento desantropomorfizante da realidade a generalização do nexa. Vimos que isto não se encontra, diretamente, na essência ontológica do trabalho, acima de tudo não se encontra na sua gênese /.../.” (II, 64)

Em outros termos, para a ciência o resultado alcançado através da experimentação

“/.../ deve ser compreendido na especificidade real do seu ser material, e a sua essência, assim apreendida, deve ser posta de acordo com os outros modos de ser já cientificamente adquiridos. No imediato isto significa que a formulação matemática do resultado experimental deve ser integrada e completada por uma interpretação química ou biológica, etc. O que desemboca necessariamente – independentemente da vontade das pessoas que o fazem – em uma interpretação ontológica.” (II, 67)

Completando o raciocínio anterior em que citava a matemática como um instrumento para a sistematização dos procedimentos da experimentação prática – e de certa forma também para a organização e generalização dos experimentos científicos – Lukács coloca um outro problema neste momento: a ciência não pode escapar das questões de cunho ontológico, precisamente por se propor a uma compreensão mais geral acerca da natureza das coisas. Os procedimentos da experimentação científica são elaborados e executados com vistas a alcançar um conhecimento mais aprofundado acerca dos fenômenos e da essência da natureza em geral. Isto significa que os dados obtidos através da experimentação devem ser considerados conjuntamente com outros aspectos mais amplos e gerais da ciência, ultrapassando deste modo o próprio dado ou nexa causal mais imediato adquirido por via da experimentação, desembocando necessariamente em questões ontológicas. Nesse caso, o critério de validade já não se baseia apenas na prática imediata do experimento, envolve também, necessariamente, a consideração do lugar que estas novas aquisições experimentais ocupam na totalidade das conquistas científicas até então efetivadas. Bastaria, para ilustrar a complexidade da questão que aqui se põe referir o exemplo que Lukács apresenta na seqüência, a propósito da teoria da relatividade de *Einstein* e da teoria da transformação de *Lorentz*, em que afirma que em “termos puramente matemáticos” as teorias de ambos são válidas embora apresentem versões distintas para um mesmo conjunto de fenômenos físicos; as diferenças existentes entre elas, assim como a discussão acerca da sua verdade, devem ser procuradas na “totalidade da concepção física do mundo”.

Nessa instância a relação entre teoria e prática – assim como suas conexões com as formas predominantes dos interesses sociais – não pode se apresentar como no caso do trabalho de uma forma pura e imediata, pelo contrário, esta relação aparece de modo bem mais complexo na medida em que possui como característica fundamental: a presença de uma ampla multiplicidade de mediações no interior da formação do

processo de conhecimento. Nessa medida, a ciência não pode deixar de sofrer os influxos daquelas concepções mais gerais, próprias de sua época, que os homens constroem acerca da natureza geral das coisas e de si mesmos – problemas relativos à ontologia do ser em geral – precisamente pelo fato de tais questões sempre, de um modo ou de outro, ultrapassam o campo diretamente vinculado à relação prática imediata com a natureza. A prática permanece a base de ambas formas de conhecimento, porém mudam radicalmente o âmbito e o caráter das indagações concernentes aos nexos da natureza e nessa medida muda de caráter o papel da prática no processo de construção da teoria. Isso ocorre pelo fato de que

“No que concerne à natureza, esses problemas no seu genuíno ser-em-si são totalmente alheios em relação à sociedade e suas necessidades, são totalmente neutros em seus confrontos, e todavia a ontologia que está presente na consciência não será mais indiferente em relação a nenhuma prática social, no sentido mais mediato descrito acima. A estreita ligação entre teoria e prática implica necessariamente que esta última, na sua concreta forma social de apresentar-se, sofre em grau bastante elevado o influxo das idéias ontológicas que os homens constroem acerca da natureza. A ciência, por sua vez, quando tenta seriamente compreender de modo adequado a realidade, não pode evitar tais questões ontológicas; que isto ocorra conscientemente ou não, que a pergunta e a resposta sejam justas ou errôneas, que essa negue a possibilidade de responder de maneira racional a tal pergunta, nesse nível aparece sem nenhuma importância, pois esta mesma negação, de um modo ou de outro, opera ontologicamente no interior da consciência social. E já que a prática social se desenvolve sempre em um ambiente espiritual feito de representações ontológicas, seja na cotidianidade, seja no horizonte da teoria científica, o estado de coisa por nós indicado permanece fundamental para a sociedade.” (II, 65)

A radicalidade da análise lukacsiana é fundamental de ser destacada: a própria negação dos aspectos ontológicos opera ontologicamente “no interior da consciência social”. A ciência lida com questões de ordem ontológica – questões que em última instância, se queira ou não, remetem a natureza geral do ser – e responde a elas ontologicamente, indiferentemente de ter ou não consciência disto. Precisamente nessa ancoragem da ciência sobre uma base fundamentalmente ontológica é que podemos destacar a presença em seus conteúdos das influências dos interesses sociais, uma vez que

“/.../ prescindindo do grau de consciência, todas representações ontológicas dos homens são largamente influenciadas pela sociedade, e pouco importa qual o componente predominante, se a vida cotidiana, a fé religiosa, etc. Essas idéias tem na prática social uma grande presença, e chegam até mesmo a se coagular em poderes sociais. /.../ Daí, derivaram, por vezes, lutas abertas entre concepções objetivamente e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social”. (II, 68)

Se na assertiva anterior temos que a indagação e o posicionamento ontológicos são inevitáveis para a ciência, aqui encontramos a afirmação da existência de posturas radicalmente distintas que as idéias ontológicas podem assumir no interior da prática

social. Trata-se basicamente do patamar sobre a qual elas são construídas: podem ser “cientificamente e objetivamente fundadas” ou influenciadas por formas específicas de interesses sociais. Lukács apresenta, assim, alguns indicativos que visam iluminar o problema da falsa consciência, que são por ele compreendidos como uma forma de interferência de interesses socialmente postos que desviam a *recta* compreensão do ser. A citação abaixo ressalta esse problema, quando aborda a questão da diferença histórica da base de formação das falsas representações das idéias ontológicas e intercala, de um modo decisivo para nós, o problema da desigualdade da validade da prática como critério de julgamento sobre a veracidade de determinadas concepções em contextos diferentes da história do pensamento humano:

“É verdade que por longo tempo o atraso no conhecimento da natureza e os limites dentro dos quais se exercia o domínio sobre ela, contribuíram muito para fazer com que a prática se apresentasse como critério no interior de formas limitadas ou distorcidas de falsa consciência. Todavia as formas concretas da falsa consciência e sobretudo o seu influxo, difusão, poder, etc., foram sempre determinados pelas relações sociais, naturalmente em ação recíproca com o estreito horizonte ontológico característico de tais épocas. Hoje, em que o grau de desenvolvimento efetivo das ciências tornaria objetivamente possível uma ontologia correta, é ainda mais evidente como a falsa consciência ontológica no campo científico e seu influxo espiritual estão radicados em necessidades sociais dominantes.” (II, 69)

Durante um longo período da história da humanidade bastava que algumas idéias fossem confrontadas com experimentos práticos específicos para por abaixo todo um conjunto de falsas concepções acerca dos processos da natureza. Esses conhecimentos tinham uma motivação fundada prioritariamente nos limites da relação humana com a natureza, coisa que nos tempos atuais não poderiam ser justificados da mesma forma. A complexificação do processo que emerge com o surgimento da ciência põe novos problemas para a validação da prática como critério da teoria. Lukács observa a propósito que em dadas circunstâncias – e isto é para ele característico de nosso tempo – a contradição entre concepções científicas e interesses sociais penetra no próprio método da ciência, fazendo com que procedimentos cientificamente fundados sejam acompanhados, por exemplo, de idéias de fundo essencialmente religioso. Tudo isso gera esta situação aparentemente paradoxal, mas justificável na medida em que se compreende que o método manipulatório das ciências, hoje predominante, termina por privilegiar e favorecer esse estado de coisas. Diz Lukács:

“Para tal obra de sustentação, contribui muito o método manipulatório presente nas ciências, na medida em que destrói o senso crítico nos confrontos do ser real, abrindo assim o caminho para uma necessidade religiosa que permanece puramente subjetiva, e por outro lado, enquanto determinadas teorias elaboradas pela ciência moderna que sofrem o influxo do neopositivismo, por exemplo a teoria sobre o espaço e o tempo, sobre o cosmos, etc. favorecem uma conciliação intelectual com as categorias ontológicas extraídas da religião.” (II, 69)

O problema da relação do conhecimento e interesses sociais aparece nas formas superiores com um agravante a mais: não apenas a contraposição entre a ontologia cientificamente fundada e idéias radicadas nas projeções e necessidades essencialmente sociais fica atenuada, mas permite ao mesmo tempo a coexistência entre ciência e uma ontologia de base religiosa. Coexistência que se torna possível “porque os novos nexos conhecidos, mesmo quando encontramos suspensa qualquer decisão ontológica a respeito, podem ser desfrutados na prática” (II, 68). Na medida em que a preocupação da ciência se volta prioritariamente à manipulação de fenômenos e fatos específicos, sem se preocupar com a compreensão das conexões e leis ontológicas das formas do ser natural, fica aberta a possibilidade de uma construção de uma ontologia de base subjetivista e religiosa. É o que podemos verificar a partir do predomínio do método positivista no interior da ciência. O positivismo, ao considerar como não científica “toda referência ao ser em sentido ontológico, fazendo valer como critério da verdade científica unicamente o desenvolvimento da aplicabilidade prática” (II, 69), ao refutar toda e qualquer indagação de caráter ontológico no campo da ciência, acaba abrindo as portas para as ontologias de cunho essencialmente religioso. Ironicamente, ele fornece as armas da sobrevivência para o seu próprio inimigo. A contraposição entre termos tão distintos da compreensão do mundo somente pode ocorrer no plano da indagação ontológica.

Mediante esse conjunto de questões aqui levantadas, seria extremamente superficial, resolver o problema da “contradição que comparece no trabalho, originária do fato de que a prática é o critério da teoria, reconduzindo-a simplesmente a concepções gnosiológicas, lógico-formais, ou epistemológicas” (II, 69). Ou seja, essa discussão não se limita ao campo específico de uma teoria do conhecimento, mas é essencialmente uma questão pertinente à ontologia do ser social. Trata-se do problema, fundamentalmente ontológico, da determinação social do pensamento. Nesse sentido, para colocar em termos corretos a questão da formação do conhecimento é necessário se contrapor à “admissão direta, absoluta, a-crítica, da prática como critério da teoria” – admissão esta que poderíamos considerar como válida em determinadas circunstâncias da prática humana e até mesmo em determinados contextos históricos, mas não poderia ser aqui transposto de forma direta para a afirmação da verdade no âmbito do pensamento científico moderno. Se se quer ainda afirmar a prática como critério da teoria, tal posicionamento só se torna possível a partir de uma crítica ontológica que tem como função a manutenção e a garantia de uma *intentio recta*²⁴:

“Se é verdade que este critério [a prática] é válido no próprio trabalho e – em parte – no experimento, entretanto é também verdade que, quando a coisa se

²⁴ O termo *intentio recta*, Lukács o herda de Nicolai Hartman.

torna mais complexa, deve entrar em campo uma consciência crítica ontológica, se não se quer comprometer o estatuto fundamentalmente correto desta função de critério que a prática possui. Vimos, de fato – a isto já referimos muitas vezes, e não faltará ocasião para retornar a esta questão – como na *intentio recta*, seja da vida cotidiana, seja da ciência e da filosofia, pode ocorrer que o desenvolvimento social crie situações e direcionamentos que deslocam esta *intentio recta*, que a desviam da compreensão do ser real. A crítica ontológica que nasce a partir desta exigência, deve por isto ser absolutamente concreta, fundada na respectiva totalidade social, orientada pela totalidade social.” (II, 70)

Desse modo,

“A crítica ontológica deve por isto ter como ponto de referência a totalidade diferenciada da sociedade – diferenciada concretamente em termos de classes – e as inter-relações entre os tipos de comportamento que são conseqüências delas. Somente desse modo pode haver um uso correto da função, decisiva para todo desenvolvimento espiritual, para toda prática social, da prática como critério da teoria.” (II, 70)

Vê-se assim, que para Lukács, a tarefa prioritária é a construção de uma cientificidade que, tendo por base uma crítica ontológica, leve em consideração a totalidade do ser social, para que na medida certa, seja possível reconhecer e diferenciar aquelas determinações que apreendem a partir da própria coisa a natureza peculiar de suas categorias, propriedades e leis, daquelas cuja determinações não se encontram objetivamente fundadas, mas postas a partir de necessidades sociais que desvirtuam a *recta* compreensão de um dado complexo de ser. Cabe à filosofia a crítica dos desvios da *intentio recta*, a ela cumpre permitir que os dados alcançados pela investigação científica possam ser elaborados com vistas a um maior aprofundamento do conhecimento acerca de dados fenômenos ou leis naturais, isto é, propiciar a construção de uma ontologia objetivamente fundada, e para tanto é fundamental que estejam ancorados prioritariamente na natureza efetiva dos seres. Portanto, aqui se afirma basicamente a existência de posturas ontológicas distintas e contrapostas entre si, “daquela que vê, em um pólo, o verdadeiro conhecimento do ser através do progresso científico da posição causal e, no outro pólo, o limitar-se a nua manipulação prática dos nexos causais conhecidos concretamente” (II, 69).

Desse modo, segundo Lukács, o problema da relação entre a consciência e seus objetos deve ser formulado e resolvido no terreno da ontologia. Trata-se de estabelecer a natureza do conhecimento a partir da relação prática do homem com o seu mundo, de compreender a gênese da atividade ideal a partir de sua relação de reciprocidade determinativa com as propriedades naturais. Relação esta que não é de modo algum simples, imediata e direta, ao contrário, trata-se na verdade de um complexo de múltiplas determinações nos quais estão envolvidos não apenas os nexos causais dos objetos naturais com os quais os homens lidam na sua prática – quer laborativa, quer científica –, mas também aqueles aspectos humano-sociais que compõem a totalidade do ser social em um dado período ou contexto histórico. Podemos afirmar, portanto, que

na ontologia lukacsiana a questão do conhecimento não constitui um problema autônomo, independente dos outros elementos ou categorias comuns à prática humana, na medida em que não opera sobre esquemas lógicos ou epistemológicos, mas, pelo contrário, se realiza sob a forma de uma expressão ideal da realidade fundada essencialmente no confronto com os atributos próprios à materialidade, isto é, na relação prática do homem com o mundo, ao mesmo tempo em que não desconsidera as relações prático-históricas que os homens desenvolvem entre si. Toda relação de conhecimento que o homem estabelece em relação à natureza ocorre sempre no interior da totalidade do ser social, e nesse sentido, toda pergunta humana é sempre uma busca de respostas para os problemas reais e concretos do mundo em que os homens vivem.

“O ser social é a única esfera da realidade em que a prática assume o papel de condição *sine qua non* para a manutenção e movimento da objetividade, para a sua reprodução e para o seu desenvolvimento. E por causa desta função original na estrutura e dinâmica do ser social a prática é também subjetivamente, gnosiologicamente, o critério determinante de todo conhecimento correto.” (I, 6)

As considerações da questão do conhecimento e da relação entre ontologia e ciência, nesse capítulo, não vão além dessas considerações que aqui analisamos. Na verdade essas questões são apenas referidas, não sendo de forma alguma analisadas em toda sua complexidade. Conforme o próprio autor declara, trata-se tão somente de percurso introdutório que visa responder prioritariamente à pergunta de como e em que medida a prática pode funcionar como critério para a elaboração do conhecimento científico, determinando desse modo a relação entre a forma originária da prática laborativa com as atividades superiores da prática social. Entretanto, apenas para acrescentar algo mais ao problema da relação entre ontologia e ciência, valeria referir algumas passagens do capítulo sobre Marx, em que analisando o caráter do pensamento econômico marxiano nosso autor afirma que “à filosofia cumpre ‘tão somente’ operar um controle e uma crítica contínuos, a partir de um ponto de vista ontológico, e – aqui e ali – fazer generalizações no sentido de uma ampliação e um aprofundamento” (I, 296). Na seqüência ele acrescenta que “essa função da generalização filosófica não diminui a exatidão científica das análises teórico-econômicas singulares, mas ‘simplesmente’ as insere nas concatenações que são indispensáveis para compreender adequadamente o ser social em sua totalidade” (I, 297). E mais à frente referindo explicitamente a economia marxiana, Lukács diz que

“As análises econômicas, mantidas num plano científico rigoroso e exato, abrem continuamente perspectivas fundadas, de tipo ontológico, sobre a totalidade do ser social. Nessa unidade, manifesta-se a tendência marxiana de fundo: desenvolver as generalizações filosóficas a partir dos fatos verificados pela investigação e pelo método científicos, ou seja, a constante fundação ontológica das formulações tanto científicas quanto filosóficas.” (I, 301-2).

À filosofia cumpre, a partir das conquistas e explicitações de determinados fenômenos promovidos pela ciência, diferenciar o acidental do essencial, o arbitrário do necessário, em síntese cabe a ela a partir da crítica do existente abrir caminhos para a compreensão sobre a totalidade do ser social. O sentido da filosofia, em Marx, refuta portanto aquela antinomia “tão desgastada na história da filosofia, entre racionalismo e empirismo”:

“A elaboração puramente ideal pode, portanto, facilmente cindir aquilo que no plano do ser forma um todo unitário, atribuindo a uma de suas partes uma falsa autonomia. Isto pode ocorrer seja em termos empírico-históricos seja em termos abstrato-teóricos. Somente uma ininterrupta e atenta crítica ontológica de tudo o que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, pode, quando chegamos a este ponto, reconstituir no pensamento a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos. A economia burguesa sempre sofreu do dualismo produzido pela rígida separação destes dois pontos de vista. Em um pólo, surgiu uma história econômica puramente empirista, na qual desaparece a verdadeira conexão histórica do processo global; no outro pólo – da teoria da utilidade marginal até as singulares pesquisas manipulatórias de hoje – se tem uma ciência que de maneira pseudoteórica faz desaparecer as conexões autênticas, decisivas, mesmo quando, acidentalmente, em casos singulares é capaz de apreender relações reais ou seus resultados.” (I, 287)

Postas em evidência estas considerações, caberia finalizar concluindo pela descrição concisa do duplo sentido em que o trabalho pode ser considerado o modelo da prática social: em primeiro lugar, pelo reconhecimento que as generalizações dos nexos é algo que já está posto enquanto tendência na estrutura originária do trabalho, e que é o seu processo de aprofundamento e intensificação que possibilita a gênese do pensamento cientificamente orientado; em segundo lugar, a forma com que se efetiva no trabalho a relação entre teoria e prática, fortemente determinada pela relação entre causalidade e teleologia, isso é, “precisamente aqui, o trabalho como modelo pode ajudar de um modo esclarecedor”²⁵ para a compreensão do papel dos interesses sociais na formação do pensamento científico, assim como da relação entre ciência e a ontologia nas formas superiores da prática social. A estrutura mais geral da posição teleológica permanece como válida para a ciência, porém não de um modo imediato e direto, mas como um grupo de tendências e traços mais gerais, que delineiam uma identidade abstrata entre estas formas de procedimentos radicalmente distintas entre si. O trabalho revela a gênese de determinados traços que, articulados de um modo distinto, também podem ser encontrados nas formações superiores do pensamento científico, ou seja, o intrincado com que se encontram os interesses sociais e a necessidade de um correto conhecimento dos processos causais da natureza.

²⁵ “Gerade hier kann die Arbeit in der aufklärendsten Weise als Modell dienen”; na edição alemã tal passagem encontra-se na p. 53 do tomo II. Na versão italiana creio que o sentido é alterado quando o tradutor opta por adotar a expressão *massimamente iluminante*, o que concede uma ênfase exagerada à afirmação lukacsiana do trabalho como modelo: “E proprio qui il lavoro può servire da modello *massimamente illuminante*” (II, p. 63).

A consideração da estrutura originária do trabalho nos ajuda a compreender o modo como a relação entre teoria e prática pode se estabelecer nas formas superiores, possibilitando inclusive, uma maior compreensão acerca do “estatuto fundamentalmente correto” que a prática possui no processo de construção do conhecimento nas ciências. Entretanto é imprescindível tomar a advertir que os traços específicos do trabalho não podem ser transpostos diretamente para as formas mais complexas da prática social. Se quisermos ter uma visão correta de como a análise do complexo do trabalho pode iluminar a compreensão das formas superiores da organização social, é necessário levar em conta que essa relação deve ser estabelecida sempre em termos de uma identidade de identidade de não identidade. Extraíndo a consequência desta determinação para a questão aqui tratada, podemos dizer que o trabalho nos auxilia na compreensão das relações específicas no interior da ciência tão somente na medida em que a partir dele pode ser determinada a gênese das questões e problemas que dizem respeito às formas mais complexas do ser social. Dito de outro modo, nele podemos localizar princípios e tendências inelimináveis para as práticas futuras – nesse caso, a ciência –, que porém, se apresentam nas formas superiores de modo mais complexo, mais socialmente mediado, na medida em que contém em si diferenças profundas e essenciais em relação a sua forma genética. É nesse sentido que para abordar esta questão adequadamente é imprescindível o estabelecimento das diferenças. Temos, portanto, que ter claro que lidamos sempre com uma *continuidade na descontinuidade*, isto é, com a noção de uma identidade abstrata entre a forma originária e as formas superiores decorrentes dela. Esta tese central do pensamento lukacsiano é tratada com maior acuidade na seqüência, em que analisando a gênese das categorias do dever-ser e do valor, Lukács considera com uma maior riqueza de detalhes as diferenças e relações existentes entre a forma originária e as formas superiores da prática social.

3- Trabalho e Gênese das Categorias do Dever-ser e do Valor

As postulações de Lukács em tomo da relação entre ciência e trabalho não pretendem ser de modo algum uma análise minuciosa de todas as nuances dessa relação, devem tão somente ser entendidas como considerações que têm como objetivo central estabelecer e demonstrar o caráter do trabalho como modelo de toda prática social. Importa referir tais considerações novamente pelo simples fato de que dando prosseguimento a sua análise, nosso autor tratará de demonstrar o caráter de modelo do trabalho desta vez considerando o lado subjetivo que se manifesta no interior do processo laborativo. Dizendo de outro modo, se com o tratamento anterior há o enfoque preponderante sobre o lado do processo objetivo do trabalho, na medida em que dá

maior destaque à atividade prática humana em seu processo de transformação da natureza – fundamentação prática do conhecimento e o problema da ontologia da natureza –, cabe agora apresentar os traços decisivos da formação e construção da subjetividade como conseqüência direta do surgimento do trabalho, assim como determinar os lineamentos mais gerais das tendências evolutivas que se cumprem no processo de desenvolvimento do ser social.

Na forma originária do trabalho podemos observar a presença de duas categorias de grande relevância para a consideração dos aspectos subjetivos das ações práticas humanas: as categorias do *dever-ser* e do *valor*. Nosso autor confere a estas categorias o *status* de “fundamento de toda sociedade humana”. Tal consideração pode ser verificada nos diálogos autobiográficos publicados sob o título de *Pensamento Vivido*, onde, quando interpelado sobre seus escritos ontológicos que nessa época ainda se encontram em fase de elaboração, ele apresenta a confirmação dessa tese central de seu pensamento ao afirmar que: “aquela oposição que existe entre valor e não-valor, entre ‘ter podido realizar’ e ‘ter sido realizado’ constitui, na verdade, toda a vida humana” (PV, 145). A característica geral ineliminável de toda ação humano-social existente – e não apenas da forma originária – está no fato de que toda atividade prática é dirigida sempre por um *dever-ser* e pela posição de um *valor*. As afirmações aqui contidas destacam a validade universal destas categorias para todas as formas da prática humana, não importando a dimensão específica em que elas aparecem.

Também no texto *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, em que nosso autor antecipa os principais resultados obtidos nos seus estudos sobre a ontologia do ser social, encontramos a afirmação enfática das categorias do *dever-ser* e do *valor* como fundamentais na caracterização da peculiaridade da prática humana. No contexto desse escrito as observações lukacsianas estão voltadas à determinação da especificidade social destas categorias como elementos pertencentes única e exclusivamente ao ser social. Lá ele afirma de forma explícita que

“/.../ a natureza não conhece nenhuma das duas categorias. Se tomarmos a natureza inorgânica como referência, verificamos que nela as modificações de um modo de ser para outro não implicam de maneira nenhuma qualquer relação de valor. Na natureza orgânica, onde o processo de reprodução significa ontologicamente adaptação ao ambiente, pode-se já falar de êxito ou de fracasso; mas também essa oposição não ultrapassa – precisamente do ponto de vista ontológico – os limites do mero ser-de-outro-modo. Completamente diversa é a situação quando nos deparamos com o trabalho. O conhecimento em geral distingue bastante nitidamente entre o ser-em-si – objetivamente existente – dos objetos, por um lado, e por outro, o ser-para-nós, meramente pensado, que tais objetos adquirem no processo cognitivo. No trabalho, ao contrário, o ser-para-nós do produto torna-se uma sua propriedade objetiva realmente existente: trata-se precisamente daquela propriedade em virtude da qual o produto, se posto e realizado corretamente, pode desempenhar suas *funções sociais*. Assim, portanto, o produto do trabalho tem um valor (no caso do fracasso possui um desvalor). Apenas a objetivação real do ser-para-nós faz com

que possam realmente nascer valores.” (BOPAH, 7)

A citação acima nos permite concluir que o *valor* constitui uma categoria específica do ser social: “a presença efetiva de valor /.../ na realidade é limitada ao ser social” (II, 91). Se retomarmos a fórmula posta na mesma citação, sobre a *função social* desempenhada pelo objeto, deveríamos dizer que na natureza seria inconcebível sustentar que algo existe em função de algo (que a utilidade da lebre possa ser a de servir de alimento para a raposa, exemplifica Lukács), pois, “a natureza não conhece esta categoria, apenas o perene processo causal do torna-se outro” (II, 81). Em síntese, o objeto pode possuir *valor* pelo fato de sua existência não ser simples resultado de desdobramentos e relações causais da natureza, mas fruto de um movimento causal posto pela ação teleológica dos homens, de uma produção e relações – essencialmente sociais – estabelecidas com um objeto que transpõe a esfera de meras conexões causais naturalmente constituídas.

Para Lukács, a discussão acerca da gênese das categorias do *dever-ser* e do *valor*, assim como a determinação de sua primazia no processo de desenvolvimento do ser social, devem ser estabelecidas conjuntamente, pois ambas se encontram entrelaçadas de modo ineliminável no interior do processo laborativo:

“/.../ o *dever-ser* enquanto fator determinante da prática subjetiva no processo de trabalho pode desenvolver esta função específica somente porque aquilo a que visa tem valor para o homem, assim o valor não poderia traduzir-se em realidade se não fosse capaz de colocar ao homem que trabalha o *dever-ser* de sua realização como critério da prática. Mas não obstante tal íntima conexão, que à primeira vista parece quase uma identidade, o valor deve ser discutido à parte. Estas duas categorias estão tão intimamente ligadas entre si porque são momentos de um mesmo complexo.” (II, 79)

A existência de uma categoria implica a existência da outra, ou mais especificamente nos termos lukacsianos, existe uma estreita ligação entre as duas categorias precisamente por serem “momentos de um mesmo complexo”: o trabalho. De uma forma resumida essa relação pode ser estabelecida do seguinte modo: o *valor* põe para o trabalhador o *dever-ser* de sua realização, e, desse modo, apresenta-se como “critério prático” que orienta todo o processo laborativo. Ao final do processo de trabalho o produto é a efetivação de um dado objeto útil que constitui um *valor* para o homem. Ambas categorias, portanto, mesmo em sua *íntima conexão* que concede a aparência de uma identidade, desempenham funções específicas uma vez que

“/.../ o valor influi sobretudo sobre a posição de fim e é o princípio segundo o qual se avalia o produto realizado, enquanto o *dever-ser* funciona mais como regulador do processo enquanto tal /.../” (II, 79)

Estas questões são tratadas na mesma perspectiva assumida anteriormente, em que se busca demonstrar como na forma originária do trabalho podemos reconhecer um grupo de categorias e tendências que podem ser determinadas como a gênese e

modelo das formações mais desenvolvidas do ser social. Assim como na análise dos processos objetivos da atividade prática laborativa, a teleologia e causalidade também ocupam um lugar central no interior dessas reflexões, pois para Lukács, “o novo que surge no sujeito é resultado desta constelação categorial” (II, 71) que surge a partir do advento do trabalho. Trata-se de determinar a partir da “essência teleológica do trabalho”, caracterizada pelo confronto ineliminável com a legalidade natural, os princípios fundamentais que integram decisivamente o processo de transformação e construção da subjetividade.

No que tange à categoria do *dever-ser* podemos observar que quando falamos que os produtos da atividade do ser social não são processos espontâneos, mas sim processos que surgem como resultados de um pôr consciente de nexos causais, podemos verificar com clareza que o resultado final desta atividade, o produto de seu movimento, é algo essencialmente engendrado por finalidades – por uma prévia-ideação dos meios e fins – que precedem a realização ou a atuação imediata sobre o material. Toda realização humana tem por fundamento uma anterioridade dos fins em relação à sua atividade material a tal ponto que poderíamos afirmar que esta última só se torna possível, na sua peculiaridade humano-social, pela preexistência do momento ideal. Nesse sentido, toda orientação prática da subjetividade no interior da atividade laborativa tem a atribuição essencial de uma prática orientada por um *dever-ser*.

“Quando, portanto, observamos que o ato decisivo do sujeito é a própria posição teleológica e a realização dessa, podemos rapidamente verificar como o momento categorial determinante desses atos implica o comparecimento de uma prática caracterizada pelo *dever-ser*. O momento determinante imediato de cada ação intencionada como realização não pode deixar de se apresentar como *dever-ser*, pois cada passo adiante na realização é decidido estabelecendo se e como estas favorecem o cumprimento do fim.” (II, 71)

O aspecto subjetivo determinante é uma intencionalidade que a cada passo nas decisões entre alternativas recebe a determinação decisiva da finalidade que pretende realizar, de forma que todo o seu “agir é guiado pelo *dever-ser* do fim”. Daí deriva que, na prática social humana “não é o passado na sua espontânea causalidade que determina o presente, mas pelo contrário, a tarefa futura teleologicamente posta é o princípio determinante para qual tende a sua prática” (II, 78). A referência ao passado e ao movimento espontâneo da causalidade aqui não é casual. Como de costume essas considerações são acompanhadas pelos traços comparativos entre a esfera natural e a do ser social, prevalecendo também a mesma linha de raciocínio em que a elucidação das categorias específicas do ser social é efetuada a partir de sua diferenciação com o processo de reprodução natural. Na esfera do ser biológico verificamos que o princípio que rege o seu processo de reprodução é determinado essencialmente por propriedades e capacidades adaptativas que o passado do

organismo produziu, que nele reagem às transformações do meio no qual ele vive, conservando-se ou anulando-se. Naquilo que concerne aos fenômenos da natureza não podemos falar de um *dever-ser* e sim de um “estar a ser”. Contrariamente ao que ocorre na natureza em que o passado é determinante, no ser social é a posição de um algo a ser realizado (futuro) que determina os passos de sua atividade propriamente humana.

O ponto central dos argumentos lukacsianos é a afirmação de que o “conteúdo do *dever-ser* é um comportamento do homem determinado por finalidades sociais” (BOPAH, 7). Tal assertiva revela a dupla dimensão do *dever-ser* que envolve não apenas a noção de uma atividade dirigida e orientada para a realização de uma finalidade qualquer, mas também – como decorrência necessária para o êxito de sua atividade – a noção de uma adequação dos atos e procedimentos do sujeito no interior do trabalho. Isto significa que ao trabalhar o homem se põe a serviço de um *dever-ser* objetivo (espelhamentos dos nexos causais, busca dos meios, etc.), fato esse que traz conseqüências decisivas para a subjetividade, pois no decorrer da prática laborativa

“/.../ todas as faculdades do homem que são mobilizadas devem estar sempre orientadas substancialmente em direção ao exterior, em direção à dominação efetiva e à transformação material do objeto natural através do trabalho. Quando o *dever-ser*, como é inevitável, apela para determinados aspectos da interioridade do sujeito, as suas demandas tendem a fazer com que as mudanças no interior do homem forneçam um veículo para melhor dominar a relação orgânica com a natureza.” (II, 77)

Esta dupla ordem de exigências impõe uma transformação do comportamento do homem, pois o êxito de sua atividade depende do disciplinamento e adequação de seus atos e sensações, que devem responder efetivamente não apenas à finalidade, mas à própria legalidade dos nexos e leis que regem os objetos e elementos naturais com os quais lida no decorrer do processo laborativo. De forma que o trabalho implica concomitantemente a transformação do elemento natural e a transformação do próprio sujeito que trabalha – o homem ao transformar a natureza, *transforma a sua própria natureza*. Com isto tem lugar o desenvolvimento de novas qualidades físicas e psicológicas; surge pela primeira vez o “crescente domínio da inteligência sobre as inclinações espontâneas biológicas” (II, 77), e se desenvolvem novas qualidades no sujeito tais como destreza, espírito de observação, disciplinamento das emoções, etc., que favorecem de modo relevante um maior domínio sobre a relação com a natureza. O trabalho é nesta medida considerado como o primeiro lugar em que estão dados os primeiros lineamentos para o desenvolvimento posterior da subjetividade:

“/.../ a essência ontológica do *dever-ser* no trabalho age sobre o sujeito que trabalha e determina o comportamento laborativo, mas não ocorre apenas isto, esta determina também o seu comportamento em direção a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho.” (II, 77)

O autodomínio do homem aparece como efeito necessário do *dever-ser* presente no processo laborativo, precisamente porque a subjetividade é "regulada e guiada pela objetividade desse processo" (II, 77). Na seqüência, como não poderia deixar de ser, as capacidades, habilidades, etc. que se desenvolvem no interior do processo laborativo retroagem sobre a própria vida do sujeito e acabam por determinar um processo de desenvolvimento que vai além da esfera específica da sua atuação no trabalho.

Porém, é imprescindível advertir que o domínio sobre si mesmo e refinamento e desenvolvimento das faculdades humanas que ocorrem no interior do processo do trabalho não necessariamente influem sobre a vida do sujeito, isto é, não envolvem de uma forma definitiva e direta a totalidade de sua pessoa. Não há um determinismo dos procedimentos práticos do trabalho no restante da vida do sujeito. A dinâmica instaurada pela atividade laborativa conduz necessariamente a uma crescente explicitação e desenvolvimento das categorias especificamente sociais – desenvolvimento das faculdades humanas, etc. –, "todavia estas mudanças no sujeito não implicam, pelo menos não imediatamente, a totalidade da pessoa; podem funcionar muito bem, no trabalho como tal, sem alterar o restante da vida do sujeito. Existe grande possibilidade que isto aconteça, mas só a possibilidade" (II, 77).

O aspecto decisivo destas determinações é a afirmação de que na forma originária do trabalho toda atividade ou ação humana possui a objetividade como conteúdo basilar e parâmetro regulativo do *dever-ser*. No interior desta relação com o objeto natural a subjetividade confronta os nexos causais no intuito de impor-lhe suas pretensões, adequando o material à sua vontade e, ao mesmo tempo, se adequando às exigências inelimináveis dos atributos do elemento natural. Esta regulação posta pela objetividade do processo do trabalho é uma condição necessária para a efetivação da finalidade e torna-se, nesse contexto, critério e fundamento para o desenvolvimento de suas próprias aptidões subjetivas. O homem ao objetivar as coisas no mundo objetiva a si mesmo, constrói a si mesmo e ao seu próprio mundo. A produção humana do seu mundo coincide com o processo de formação e construção de si mesmo. É fundamental, pois, observar que no interior do pensamento de Lukács a subjetividade somente pode ser corretamente considerada em sua inter-relação com a objetividade. Não é necessário insistir sobre estas considerações, visto que já foram de certo modo referidas no capítulo anterior. Aqui convém sobretudo chamar a atenção para a advertência lukacsiana de que o *dever-ser* tem a "objetividade como função regulativa" e para o fato de que o trabalho originário apresenta-se diretamente vinculado à relação orgânica entre homem e natureza, sendo esta uma determinação válida fundamentalmente para essa situação originária da prática social.

A advertência anterior é essencial de ser enfatizada, pois os aspectos que

encontramos na forma do *dever-ser* da prática laborativa ganha novas configurações com advento das formas superiores da prática social. É necessário distinguir claramente a peculiaridade desta situação inicial se quisermos compreender corretamente o caráter de modelo do trabalho no processo de desenvolvimento do ser social. Bastaria referir, para tornar mais claro os aspectos mais gerais destas diferenças, as posições teleológicas secundárias em que o fim toma-se aquele de induzir outros homens a determinadas posições teleológicas, o que faz com que o que nas formas superiores da prática social o *dever-ser* assuma um maior grau de complexidade, apresentando-se sob a forma uma prática voltada diretamente para alternativas morais, etc. Entretanto essas radicais diferenças qualitativas não impedem de constatar o “fato fundamental comum” existente entre posições fundamentalmente distintas do *dever-ser*: todo o movimento que se efetiva no campo do ser social, toda ação prática humana é sempre um *dever-ser* que necessariamente envolve decisões entre alternativas concretas – sejam elas de caráter natural ou social.

Em síntese, assim como as caracterizações próprias à condição originária não podem ser diretamente transferidas para as formas superiores da prática social, não podem igualmente ser contrapostas a elas como simples antíteses, como formas que se excluem mutuamente. Estas duas posições aqui rechaçadas coincidem para Lukács com as proposituras teóricas do materialismo mecanicista e do idealismo, respectivamente. É precisamente a forma problemática de consideração desta questão que nosso autor procura superar quando traça em linhas gerais a crítica ao duplo erro presente nessas perspectivas radicalmente contrapostas. No que diz respeito ao idealismo, Lukács afirma que

“A incapacidade do pensamento idealista em compreender as relações ontológicas ainda que mais simples e evidentes derivam, em última análise, sobre o plano do método, do fato de ele se limitar a analisar em termos gnosiológicos ou lógicos os modos mais evoluídos, mais espiritualizados, mais sutis, em que as categorias se apresentam. Estas não são apenas consideradas parcialmente, mas são totalmente ignorados aqueles complexos de problemas que na sua gênese indicam a direção ontológica. Por isto são levadas em consideração somente as formas mais longínquas da relação orgânica da sociedade com a natureza; não apenas são desconsiderados os atos das mediações, freqüentemente intrincados, que as ligam à sua forma originária, mas até mesmo são construídas antíteses entre esses e as formas evoluídas.” (II, 73)

Temos assim, aquilo que nosso autor designa como a *fetichização dos fenômenos* superiores da prática social, em detrimento da correta compreensão dos vínculos genéticos que as formas superiores possuem com a forma originária do *dever-ser*. Tal terminologia cunhada por Lukács põe em destaque a denúncia da desconsideração da processualidade do ser, de um procedimento que toma em consideração apenas uma forma específica de configuração do fenômeno, ou seja, nos termos do autor, que termina por cair em uma “fetichização objetivista-coagulante que sempre se verifica

quando os resultados de um processo são considerados apenas em sua forma definitiva e acabada, e não também em sua gênese real e contraditória” (I, 352)²⁶.

A perspectiva crítica é revelada quando se coloca nitidamente em evidência o princípio essencial que nos auxilia a compreender adequadamente o sentido com que o trabalho pode ser tomado como modelo de toda prática social: no trabalho originário aparecem determinados elementos e complexos parciais que na sua gênese indicam a *direção ontológica* do processo de desenvolvimento do ser social. Sinteticamente, com isto se afirma uma continuidade, mesmo nas diferenças, no processo de desenvolvimento de complexos parciais próprios à esfera do ser social. Seria, pois, incorreto tomar as formas mais diretamente vinculadas à relação homem/natureza como contrapostas às formas mais espiritualizadas da prática humana. A determinação da gênese das categorias, neste caso, a forma geral do *dever-ser* que podemos localizar como a estrutura originária do trabalho, fornece a possibilidade de estabelecer as diferenças específicas entre as várias formas possíveis de sua configuração, assim como permite estabelecer os atos de mediação que tornam qualitativamente distintas as formas superiores da forma primária.

São esses mesmos apontamentos que orientam a crítica lukacsiana em relação ao tratamento dado pelo idealismo à categoria do *dever-ser* e que lhe permitem igualmente denunciar os limites da consideração do materialismo mecanicista em relação à mesma questão. Para nosso autor, o velho materialismo “ignora o papel do *dever-ser* no ser social, tentando interpretar toda esta esfera a partir do modelo da pura necessidade natural” (II, 73). O seu procedimento é reducionista e determinista, pois compreende a gênese das categorias do ser social como meros resultados ou simples efeitos de determinações naturais. Segundo Lukács,

“O velho materialismo faz o caminho ‘de baixo’ perder todo o crédito, porque pretende entender os fenômenos mais complexos, a estrutura mais elevada, como algo que surge diretamente daqueles inferiores, como seu simples produto (a famigerada dedução com que Moleschott fazia nascer da química do cérebro o pensamento, isto é, como mero produto natural).” (II, 78)

Nesse ponto o procedimento analítico do materialismo vulgar converge com o idealismo, sem que com isso coincidam nas suas conclusões: ambos acabam por tomar fenômenos ou planos específicos de manifestação de uma dada categoria como um aspecto isolado e decisivo, terminando por definir a forma posta no centro da análise

²⁶ A filosofia kantiana é lapidar neste sentido. Segundo Lukács é onde essa fetichização pode ser vista com maior clareza, pois nela podemos verificar a ausência de qualquer consideração acerca da gênese da categoria do *dever-ser*: a prática humana é estudada somente através das formas mais elevadas da moral. Em Kant encontramos uma “fetichização hipostasiante da razão”, uma absolutização da *ratio*, que faz com que o *dever-ser* se apresente como “destacado das alternativas concretas dos homens”, de forma que as alternativas que esses devem assumir na sua prática social “aparecem simplesmente como encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos e portanto transcendentem em relação ao homem” (II, 74).

como o critério privilegiado para a determinação da realidade de dadas categorias. Quanto a esse aspecto o procedimento do materialismo pode ser identificado como similar à anteriormente referida peculiaridade da análise do idealismo, isto é, trata-se também de uma tematização baseada na “fetichização do fenômeno”. Se o idealismo toma as formas mais abstratas – moral, etc. – como uma universalidade, o materialismo mecanicista reduz toda a questão à mera naturalidade quando enfatiza aqueles aspectos ontologicamente secundários²⁷ das determinações biológicas do ser social, obscurecendo desse modo a correta compreensão da especificidade do movimento humano de transformação da natureza e conseqüentemente do seu processo de autoconstrução, que aparece sob suas proposituras como uma mera resposta humana às determinações naturais.

Portanto, se por um lado, através da consideração ontológica da gênese de dados complexos de ser – o reconhecimento de uma continuidade entre a forma originária e as formas posteriores – é rejeitada a posição que toma unicamente os resultados de um processo como uma forma acabada e definitiva, por outro lado, rejeitando a idéia comum ao materialismo, para não incorrer no mesmo erro, é necessário desfazer a idéia de um determinismo da base laborativa na configuração das formas superiores da prática social: a correta compreensão da relação entre a forma originária e as formas superiores não pode implicar uma transposição imediata da estrutura originária ou uma dedução direta das formas superiores a partir da forma genética. Precisamente nesse sentido, ainda em relação à categoria do dever-ser, Lukács acrescenta que

“/.../ é errôneo pretender deduzir logicamente do dever-ser do processo laborativo as suas formas mais complexas, do mesmo modo que é falso o dualismo, a contraposição presente na filosofia idealista. O dever-ser, como vimos, no processo laborativo possui possibilidades diversas, objetivas e subjetivas. Quais e de que modo estas se tornam realidade social é uma coisa que depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade, e – sabemos também isto – que somente é possível compreender as concretas determinações desse desenvolvimento de maneira adequada *post festum*.” (II, 78-9)

A propositura que se constitui como um *tertium datur* frente às concepções idealista e do ‘velho’ materialismo tem como perspectiva crítica a afirmação de que entre “o modelo e as suas variantes sucessivas, muito mais complexas, existe uma relação de identidade entre identidade e não identidade” (II, 76). Dois pontos fundamentais complementam o sentido desta argumentação: em primeiro lugar, sob uma outra forma Lukács retoma sua determinação anterior em que afirma que “os traços específicos do trabalho não devem ser transferidos de qualquer modo para formas mais complexas da prática social” (II, 65). Em segundo lugar, para assimilar plenamente esta questão não basta apenas

²⁷ Aqui não está presente nenhuma hierarquia de valor, mas o reconhecimento ontológico fundamental daqueles momentos preponderante e decisivos na determinação do ser social.

mencionar o princípio de uma *identidade de identidade e não identidade*, mas compreender que a concepção de modelo contém em si a idéia do complexo do trabalho como aquele que fornece – ‘tão somente’ – o campo de possíveis realizações e desdobramentos do processo de desenvolvimento do ser social. De forma que não poderíamos falar de modo algum em uma pré-determinação das formas superiores ou de um simples desenvolvimento a partir da forma originária, mas, contrariamente a isto, devemos entender essa determinação como um conjunto de possibilidades e tendências presentes na estrutura originária do trabalho que delineiam o campo real de suas possíveis efetivações. É nesse sentido que pode ser afirmado que toda e qualquer análise relativa ao processo de desenvolvimento do ser social, os processos e configurações que ganham curso na totalidade histórica do ser social, somente podem ser corretamente compreendidos *post festum*.

Com tudo isto trazemos ao centro de nossa reflexão apenas alguns princípios gerais que nos permitem negar uma radical descontinuidade entre as formas superiores e a forma originária da prática social, mas não demonstramos qual a efetiva relação existente entre elas. Sob esse aspecto, as análises lukacsianas da categoria do *dever-ser* não elucidam com maior amplitude o problema, se limitam apenas a apresentá-la destacando como a prática humana, tanto nos seus aspectos originários como naqueles mais espiritualizados, possuem uma mesma base comum que se conserva mesmo nas atividades humanas de constituição radicalmente distintas daquelas do trabalho. A argumentação mais detalhada sobre tal relação é apresentada na seqüência, quando Lukács, dando prosseguimento à análise dos aspectos subjetivos do processo laborativo, dirige sua atenção para a categoria do *valor*. A introdução desta problemática não implica de modo algum uma ruptura com fio analítico anteriormente desenvolvido por Lukács, pois conforme mencionamos no início desta seção, a questão da determinação da gênese da categoria do *valor* se encontra indissolúvelmente ligada à análise ontogenética do *dever-ser*. Com esta análise Lukács dá início a uma elucidação mais pormenorizada da relação existente entre a forma valor-de-uso e as formas mais espiritualizadas do valor, tendo por base a determinação essencial de que as diferenças entre elas não eliminam de modo algum a estrutura básica de sua gênese ontológica.

Tal propositura é na verdade uma continuidade da linha crítica estabelecida em relação àquelas posições teóricas que cindem momentos específicos do processo de desenvolvimento das categorias do ser social. Segundo Lukács, na história da filosofia, também no caso da categoria do *valor*, encontramos vários exemplos em que

“/.../ são julgados privados de validade ou irrelevantes sistemas de valores que são socialmente reais, para atribuir uma validade autônoma somente a valores ou sutilmente espiritualizados ou imediatamente materiais. O fato de que, em

todos os dois sistemas²⁸ são rechaçados valores do mesmo nível, mas de conteúdos diversos (exemplo: a recusa de Santo Agostinho no confronto com o maniqueísmo), não modifica a coisa. De fato, em ambos os casos o que se quer negar é a unicidade última do valor como fator real do ser social, não levando em conta as suas mudanças de estrutura, mudanças qualitativas extremamente importantes, que se verificam no curso do desenvolvimento social.” (II, 83)

Importa centrar nossa atenção sobre o que nosso autor refere como *unicidade*²⁹ do valor. O ponto a considerar nesta passagem é que a estrutura originária do trabalho apresenta determinações que são válidas para todas as formas do valor, seja ele econômico, moral, estético, etc. Falar em *unicidade* nos termos lukacsianos implica sustentar o valor como atributo essencial de toda e qualquer prática humana, implica também dizer que todas as formas que surgem ao longo do processo de desenvolvimento do ser social se fundam sobre uma mesma base originária, não sendo portanto formas contrapostas ou excludentes, mas modos estruturalmente e qualitativamente distintos de alternativas que, como já mencionamos anteriormente, estão presentes em toda e qualquer prática humana. Feitas estas considerações é imprescindível indagar como e de que modo poderíamos afirmar a validade desses fundamentos originários do valor como uma universalidade? E se esta base comum se mantém, de que modo permanece, isto é, que mudanças estruturais (qualitativas) poderíamos verificar no curso do desenvolvimento social”?

Responder as estas questões implica considerar o quê para Lukács aparece como a alternativa dialética de superação da dicotomia gerada por estas posições extremas:

“O *tertium datur* a respeito desses dois extremos pode advir somente com o método dialético. Somente no âmbito desse método é possível esclarecer como na gênese ontológica de uma nova espécie de ser já estava presente a sua categoria determinante – como o seu nascimento implica um salto no desenvolvimento –, e como tal categoria, no início, existia somente em-si, enquanto que o desenvolvimento do em-si para o para-si compreende sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico. Esta *Aufhebung* do em-si mediante sua transformação em um para-si contém as complexas determinações do anular, conservar e elevar a um nível superior, que sobre o plano lógico-formal parecem se excluir mutuamente. Por isso, também no caso do valor, quando confrontamos a forma primitiva com aquela mais evoluída, é necessário ter sempre presente esse caráter complexo da *Aufhebung*.” (II, 83)

A compreensão lukacsiana remete pois ao caráter processual e histórico do desenvolvimento de uma dada categoria, parte do reconhecimento que o processo histórico de desenvolvimento subentende a possibilidade da contradição, da desigualdade, da continuidade na descontinuidade como momentos no interior do desdobramento do complexo do ser social. Compreender o sentido e o modo como o trabalho ou as categorias originárias nele presentes podem ser entendidos como modelo

²⁸ Lukács se reporta à filosofia de Santo Agostinho e Spinoza.

²⁹ O termo alemão é *einheitlichkeit*, que aparece traduzido na versão italiana como *unitarietà*.

para as práticas sociais superiores, envolve esta noção de *Aufhebung*. *Unicidade* do valor, nesta medida, envolve o conceito de identidade abstrata já referido por nós anteriormente. O termo refere-se, desse modo, à universalidade de dadas categorias ou estruturas. Trata-se, portanto, de apreender aqueles traços que seriam comuns a todas as práticas sociais, sem desconsiderar, porém, o fato de que são formas qualitativamente distintas, planos práticos de alternativas humanas radicalmente diferentes umas das outras.

A argumentação que acima relatamos desenvolve-se basicamente no interior do tratamento da seguinte questão: “o valor é uma propriedade objetiva de uma coisa que no ato avaliativo do sujeito simplesmente é reconhecida, ou surge como resultados desses atos avaliativos?” (II, 79). A discussão que Lukács estabelece está desse modo direcionada diretamente para um confronto aberto com o problema axiológico da fundamentação objetiva ou subjetiva do valor; visa a negação de ambas posições unilaterais na tentativa de superar suas dificuldades, e nesta medida encontrar o termo exato da efetiva relação existente entre, por um lado, a subjetividade e a objetividade no interior do processo de formação do valor, e, por outro, entre a forma originária e as formas superiores – mais espiritualizadas – do valor. Veremos como ambas questões encontram-se em profunda relação uma com a outra.

Pelo próprio caráter da análise ontológico-genética lukacsiana é necessário iniciar determinando a gênese da categoria do valor a partir do seu modo de apresentação mais elementar – no instante da passagem do ser natural ao ser social em que aparece como “ineliminavelmente ligado à existência natural” (II, 80) – na forma de um valor-de-uso (de um bem produzido no trabalho). O valor no interior desse quadro apresenta-se em uma relação direta com as propriedades objetivas dos elementos naturais, encontra-se diretamente referido à capacidade do objeto de satisfazer necessidades humanas: um objeto possui valor, é útil, se ele é capaz de suprir determinadas necessidades e cumprir determinadas funções.

“/.../ no trabalho como produtor de valor-de-uso (bem) a alternativa entre utilizável e não utilizável para a satisfação de uma necessidade, isto é, a questão da utilidade, aparece como elemento ativo do ser social.” (II, 84)

O modo como é colocado o problema na forma originária do trabalho fornece por si só os argumentos para a refutação da posição subjetivista do valor, simplesmente porque no trabalho originário o valor-de-uso aparece como uma utilidade objetiva de um determinado objeto, e nesta medida, necessariamente, o objeto com o qual o homem se relaciona deve possuir propriedades que satisfaçam suas necessidades. Ou seja, em termos mais sucintos, o fato de um dado elemento ou objeto servir para satisfazer uma dada necessidade, independe da atribuição subjetiva, são suas propriedades reais, efetivamente existentes, que constituem pela sua natureza uma utilidade frente a uma

dada necessidade humano-social.

“O valor-de-uso, portanto, não surge como simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas pelo contrário, esses se limitam a trazer à consciência a utilidade do valor-de-uso; é a natureza objetiva do valor-de-uso que prova a sua correção ou falsidade, não o contrário.” (II, 81)

Entretanto, a tese de uma atribuição objetiva ao valor-de-uso não pode ser afirmada de um modo imediato simplesmente porque refutado logo de saída a posição contrária. Lembremo-nos de que a posição lukacsiana visa a refutação dos dois pólos contrapostos do problema axiológico, e nesse sentido não pode deixar de ver também como problemática a afirmação da existência de objetos que sejam valiosos em si mesmos. Trazer novamente à baila a observação mencionada por nós no início desta seção é imprescindível nesse contexto. Lá afirmamos que o valor não pode ser identificado como uma propriedade inerente ao objeto – precisamente porque tal categoria não existe na esfera da natureza. Valemo-nos, pois, da afirmação várias vezes reposta por Lukács, sob diferentes maneiras, de que

“/.../ nenhum objeto natural contém em si, enquanto prossecução de suas propriedades, de suas leis internas, a propensão a ser utilizável (ou não utilizável) por finalidades humanas como meios de trabalho, matéria-prima, etc.” (I, 342).

Acrescente-se a isto a observação de que, em um plano mais geral, trata-se de uma evidência facilmente constatável quando consideramos as formas superiores do valor (os valores espiritualizados como por exemplo os estéticos, éticos, etc.). A mesma relevância dessa negativa pode também ser constatada na consideração da esfera econômica, onde o valor – enquanto valor-de-troca – aparece como algo essencialmente não natural, bastando lembrar, para confirmar o que aqui se afirma, uma famosa passagem do livro *O Capital* em que Marx observa ironicamente que “até então nenhum químico descobriu valor-de-troca na pérola ou diamante” (MARX, *O Capital*; citado à p. 79 do tomo II). Afirma-se portanto que “não é possível extrair valor por via direta a partir da propriedade natural de um objeto” (II, 79), simplesmente porque a essência do valor é algo não-natural.

Na forma originária eminentemente vinculada à prática laborativa humana, que obviamente deve ser discutida à parte, o valor se encontra diretamente referido à utilidade ou não utilidade de dado objeto, ele “define como válido ou não-válido o produto final de um dado trabalho” (II, 79). É nesse sentido que podemos afirmar que o valor se apresenta sempre em referência às atividades desenvolvidas pelos homens que almejam a satisfação de suas necessidades. A objetividade do valor-de-uso envolve, portanto, necessariamente, a relação das propriedades objetivas do elemento natural com as necessidades sociais. Nesse sentido, pela dimensão relacional que por esta via se instaura, algo somente pode possuir valor sempre em referência a um pôr

teleológico, ou em outras palavras, sempre em referência a uma prática humana:

“De fato a utilidade somente em alusão a um pôr teleológico pode determinar o modo de ser de um objeto qualquer, somente no interior de uma tal relação faz parte da essência desse último apresentar-se como um existente que é útil ou não útil.” (II, 81)

O valor não é uma propriedade natural do objeto, mas essa propriedade em sua relação ao pôr teleológico. É pela dimensão objetivante da posição teleológica do homem que no objeto pode ser reconhecido a existência de um valor.

“Daí decorre que no valor-de-uso podemos ver uma forma objetiva de objetividade social. A sua sociabilidade é fundada no trabalho: a grande maioria dos valores-de-uso surgem mediante o trabalho, mediante as transformações dos objetos, das circunstâncias, do modo de agir, etc. naturais, e esse processo, enquanto afastamento das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se desenvolve sempre mais, seja em extensão, seja em profundidade.” (II, 80)

A redundância terminológica aqui – *forma objetiva de objetividade social* – enfatiza a dupla existência do objeto: de um lado, ele permanece sempre, tomado em sua dimensão interna, vinculado aos processos causais da natureza – submetido às suas propriedades físico-químico naturais –, e se constitui nesta medida como algo que, mesmo que posto pela atividade humana, opera sempre a partir dos nexos causais que lhes são próprios; por outro, na medida em que produzido pelo homem, ele é ao mesmo tempo um objeto natural humano – ou humanizado –, ou seja, possui para além de sua objetividade natural, também uma objetividade social. O objeto não é mais meramente um objeto natural pelo simples fato de que ele é *produzido* com a finalidade de desempenhar uma *função social* específica. É o processo laborativo que determina o modo de ser do objeto enquanto uma utilidade. Através do trabalho “o ser-para-nós do produto torna-se uma sua propriedade objetiva realmente existente” (BOPAH, 7).

Esses aspectos aqui revelados são passíveis de serem constatados mesmo naquelas atividades mais primitivas do homem, onde é possível encontrarmos casos limites em que os valores-de-uso não são produtos derivados diretamente do trabalho, mas são objetos formados naturalmente, como por exemplo, a terra, a lenha colhida nos bosques, o ar, etc. Mesmo nesses casos, em que os objetos não são produtos diretos da atividade humana, a afirmação do valor-de-uso como algo que se define como uma utilidade sempre em referência a um pôr teleológico permanece válida, pois tais elementos funcionam como base para a criação e realização dos produtos do trabalho, isto é, são em grande medida matérias-primas sobre as quais incidem as ações dos homens. Tais elementos naturais, nesta medida, também aparecem como valores não na forma de objetos que possuam valor em si mesmos, mas através da relação efetiva que esses possuem com a atividade prática do homem. Em suma, podemos dizer que as propriedades naturais dos objetos, que formam a base necessária do valor,

aparecem como valiosas apenas potencialmente. Para que as propriedades dos elementos naturais ou os objetos da natureza possam constituir-se efetivamente como valores, para passar a ato, é necessário que se apresentem em uma relação prática com os interesses e com as necessidades sociais.

Nesse contexto, podemos afirmar com segurança que “os objetos do ser social são todos, não simplesmente objetividades, mas sempre objetivações” (II, 384). Bastaria lembrar aqui – e esse é um argumento do próprio autor – que no ato da coleta já estão presentes, em germen, as categorias subjetivas e objetivas do trabalho. Portanto – e é conveniente insistir nesse ponto – não se trata de um objeto natural, mas de uma forma de objetividade produzida pela atividade prática humana, uma forma de existência posta essencialmente através de uma mediação humano-social. É somente no interior desta relação prática que algo pode possuir valor, pode se constituir como um “existente útil ou não útil”.

Com essas considerações, Lukács conclui:

“Neste sentido o valor que aparece no trabalho, enquanto processo que reproduz valor-de-uso, é sem dúvida alguma objetivo. Não apenas porque o produto pode ser medido pela posição teleológica, mas também porque a própria posição teleológica pode ser demonstrada e comprovada como existente objetivamente, como válida, na sua relação de ‘se... então’, com a satisfação da necessidade.” (II, 84-5)

As reflexões lukacsianas acerca do valor, como não poderia deixar de ser, acompanham os mesmos passos presentes na análise da gênese do dever-ser, em que a ênfase recai no papel de regulação da objetividade no processo de autoformação do ser social. Esta objetividade porém não pode ser entendida independentemente da subjetividade. É o que nos revela a análise do valor-de-uso, em que constatamos que, se por um lado, o valor não pode existir independentemente dos objetos reais, tampouco não pode igualmente existir fora da relação com o sujeito.

Na análise da categoria do valor encontramos duas indicações centrais que podem ser afirmadas como traços comuns e como base necessária para a realização de todas formas de valor: o primeiro reafirma a objetividade como fundamento primário da processualidade do ser social, como fundamento de sua prática, e nesta medida, é a objetividade do valor “no interior do ser social que estabelece se são corretas ou erradas as posições alternativas que visam o valor” (II, 91); e o segundo destaca, por decorrência, que toda ação subjetiva é sempre uma resposta objetiva a demandas e processos igualmente objetivos – e, neste sentido, não são simples atribuições subjetivas de juízos de valor.

Se pudemos identificar estas assertivas na forma originária do valor, cabe pois extrair as conseqüências desta generalidade para as formas superiores da prática social, demonstrando a peculiaridade com que em cada âmbito elas se realizam, para desse

modo demonstrar que “o fato de que os valores, nos níveis mais altos da sociedade, assumam formas mais espirituais /.../ não elimina o significado básico dessa gênese ontológica” (BOPAH, 7).

Tomando agora como referência a análise do valor na esfera da economia o primeiro aspecto desta continuidade pode ser observado pela relação ineliminável existente entre essas formas qualitativamente distintas do valor, isto é “o valor é a unidade entre valor-de-uso e valor-de-troca”. O valor econômico não elimina a essência originária do valor sob a forma de valor-de-uso, que constitui, segundo Lukács, uma universalidade comum a toda e qualquer formação social precisamente por ser a expressão primordial da relação orgânica entre homem e natureza. O valor econômico pressupõe – e aqui não é relevante com que grau de mediações – a existência do valor-de-uso:

“A objetividade do valor econômico está fundada na essência do trabalho enquanto relação orgânica entre sociedade e natureza e, todavia, a realidade objetiva do seu caráter de valor remete para além deste nexos elementar.” (II, 89)

O valor econômico está assentado na *essência do trabalho*, porém a *realidade objetiva do seu caráter de valor* possui especificidades que não podem ser encontradas na forma originária do valor, isto é, contém elementos que o tornam distinto do valor que comparece na gênese do trabalho. Aqui a referência se volta fundamentalmente à diferença entre a imediatez do valor-de-uso como critério da prática no trabalho originário e o valor na economia, onde podemos verificar que nas formas superiores a relação que se estabelece com a produção de um dado valor não é do mesmo modo imediata. Com ele surgem mediações que remetem para além da esfera específica da relação homem/natureza, ou melhor, esta relação sofre o impacto sempre crescente de uma maior mediação social no seu processo de efetivação.

“No valor econômico se verifica deste modo uma elevação qualitativa em relação àquele valor que era já imanente na atividade simples, produtora de valor-de-uso. Tem-se de tal modo um movimento dúplice e contraditório: por um lado o caráter de utilidade do valor sofre elevação no universal, no domínio sobre toda a vida, e isto ocorre simultaneamente ao tornar-se sempre mais abstrata a utilidade, na medida em que o valor-de-troca sempre mediado, elevado à universalidade, em si contraditório, assume a função de guia nas relações sociais entre os homens. Aqui é necessário não esquecer que o pressuposto para que o valor-de-troca possa ter curso é o seu fundar-se sobre o valor-de-uso. O elemento novo é portanto um desenvolvimento contraditório, dialético, das determinações originárias, já presentes na gênese, não a sua negação abstrata.” (II, 89)

O caráter mais complexo do valor econômico pode ser observado pela relação de dependência e independência com o valor-de-uso, que revela sua peculiaridade contraditória, isto é, o fato de que ele não pode se realizar sem se assentar sobre um valor-de-uso, mas que porém, ao mesmo tempo, assume o caráter de uma universalidade e determina de forma decisiva o próprio modo da produção dos valores-

de-uso³⁰.

“/.../ os valores-de-uso, ou bens, representam uma forma de objetividade social, que se distinguem das outras categorias econômicas apenas porque, sendo estas objetivações da relação orgânica entre a sociedade com a natureza, constituem um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos, não sendo – considerada na sua universalidade – sujeitas a nenhuma transformação histórica; mas naturalmente transformam continuamente os seus modos concretos de apresentar-se, até mesmo no interior de uma mesma formação social.” (II, 80)

Convém, feitas estas considerações iniciais que apontam para o caráter universal dos valores-de-uso e que ao mesmo tempo estabelecem em linhas gerais a relação intrincada com que o valor-de-troca se encontra com esse, retornarmos ao problema da determinação da objetividade do valor na esfera da economia. Vale portanto dizer que aqui iremos tratar daquela noção anteriormente referida, *Aufhebung*, pela qual se compreende a existência de formas qualitativamente distintas de uma dada categoria, mas que entretanto guardam entre si uma relação de identidade no que diz respeito a determinados traços decisivos que podem ser identificadas na análise de sua forma originária. Dentre esses traços a objetividade, assim como o critério de utilidade como determinante decisiva da sua definição, se mantém na forma dos valores econômicos, porém sofrem com a complexificação da prática social-humana uma “elevação no universal”, perdendo seu aspecto de uma prática singular vinculada a necessidades sociais específicas e terminando por se estender por todo o domínio da vida.

O caráter mais universal e complexo do valor na esfera da economia, a que trataremos a partir de agora, possibilita já de início fazer os apontamentos necessários para refutar qualquer perspectiva de uma fundamentação subjetivista. A descrição dessa generalidade do valor econômico, assim como a refutação da fundamentação subjetivista é formulada nos seguintes termos:

“A economia, mesmo aquelas mais complexas, é resultante das posições teleológicas singulares e das suas realizações, ambas na forma de alternativas. Naturalmente o movimento global das cadeias causais que essas criam, produzem – através das suas interações mediatas e imediatas – um movimento social cujas determinações últimas se coagulam em uma totalidade processual. Esta por sua vez, de um certo nível em diante, não mais é apreensível por parte dos sujeitos econômicos singulares – que operam as posições e decidem entre as alternativas – com uma tal imediaticidade de forma que as suas decisões possam orientar-se por um valor, com absoluta segurança, como ocorria no trabalho simples criador de valor-de-uso. Na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem acompanhar suas próprias decisões. Como poderiam então [os homens] criar o valor econômico com as suas posições de valor? Pelo contrário, é o valor mesmo que existe objetivamente e é exatamente a sua

³⁰ Lukács faz neste contexto uma rápida menção à análise marxiana da “metamorfose das mercadorias”, demonstrando como os aspectos mais complexos destas relações superiores podem ser vistos no caráter contraditório com que a compra e venda se apresentam na sociedade capitalista: elas aparecem na prática como atos cindidos, “reciprocamente autônomos, casuais um em relação ao outro”, muito embora sejam “atos objetivamente solidários”. Donde Lukács conclui conjuntamente com Marx: “a unidade interna se move em oposição externa”.

objetividade que determina – ainda que objetivamente não com a certeza adequada e subjetivamente não com consciência adequada – as posições teleológicas singulares orientadas por um valor.” (II, 86)

As tendências e leis mais gerais da economia surgem como a resultante “de uma ineliminável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais em que atua” (I, 327), são a síntese das inúmeras posições teleológicas singulares efetivadas no processo histórico de desenvolvimento da humanidade. Grife-se aqui ‘singulares’, pois o processo não possui um *telos*, um fim último para o qual caminha arrastando consigo as individualidades, ele é fruto das posições teleológicas singulares assumidas pelos indivíduos que determinam através de suas decisões práticas imediatas a diretriz do processo, sendo concomitantemente determinados pela totalidade do complexo do ser social desse modo constituída. Nos termos de Lukács, podemos portanto dizer que a complexidade que tem lugar nas práticas superiores nasce dos próprios atos singulares dos indivíduos, que ao decidirem entre alternativas postas em suas práticas singulares põem em movimento uma série de outras determinações sociais gerais, que transcendem a imediaticidade de suas decisões, produzindo “outras alternativas de estrutura análoga e fazem surgir séries causais cuja legalidade termina por ir além das intenções contidas nas alternativas” (I, 327)³¹.

O problema que aqui se coloca diz respeito ao aspecto não mais direto das ações singulares dos indivíduos em relação às alternativas da esfera da economia. A formação do valor econômico não se estabelece tal como no trabalho originário em que a posição do valor aparece de forma direta como o dever-ser da prática laborativa. Nas sociedades mais avançadas da produção essa relação aparece com uma tal complexidade que impossibilita ao próprio sujeito que realiza e produz o valor, uma exata compreensão daquilo que efetivam em suas posições singulares. Ou seja, o indivíduo responde à sua prática imediata, porém essa prática está baseada em alternativas que transcendem a singularidade de suas decisões e que, precisamente por isso, põem em movimento um conjunto de nexos que criam novas alternativas, sobre as quais ele não necessariamente possui consciência. Não há, pois, como sustentar que o valor seja neste caso atribuições subjetivas, já que os indivíduos dificilmente conseguem acompanhar – pelo menos não necessariamente acompanham – a repercussão de seus atos singulares na formação desses valores. A objetividade ontológica das alternativas dos valores da economia se mantém de forma independente das intenções conscientes dos indivíduos, no entanto, são as posições singulares por eles assumidas que realizam

³¹ Lukács caracteriza este processo como uma *causalidade social*: “Todo evento social decorre de posições teleológicas individuais; mas, em si, é de caráter puramente causal. (...) O processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias normatividades, mas não é jamais objetivamente dirigido para a realização de finalidades” (BOAPH, p. 10).

o valor econômico na exata medida em que condizem, encontram-se em conformidade com as tendências mais gerais das leis econômicas. Por isso, podemos dizer que assim como no trabalho, na "prática econômica as alternativas são orientadas sobre valores que não constituem de nenhum modo resultados, sínteses, etc., de valores singulares subjetivos, mas ao contrário é a sua objetividade no interior do ser social que estabelece se são corretas ou erradas as posições alternativas que visam ao valor" (II, 91).

A argumentação acerca da objetividade dos valores econômicos é elucidada com maior clareza no exemplo colhido por Lukács nos *Grundrisse*, onde Marx sustenta a idéia da "economia de tempo e a repartição planificada do tempo de trabalho nos diversos ramos da produção" como "a primeira lei econômica sobre a base da produção social". Tal lei se revela em toda sua amplitude quando considerando o desenvolvimento econômico da humanidade observamos que o crescente e incessante aumento da quantidade de valores produzidos implica paralelamente a correspondente diminuição do trabalho socialmente necessário para a sua produção. No universo da produção capitalista, o valor, enquanto tempo socialmente necessário para a produção de um dado bem ou valor-de-uso, apresenta-se como tendência mais geral determinante, e nesta medida se põe como critério necessário e objetivo, ou melhor, põe a necessidade de sua realização como alternativa concreta para as posições singulares. A este propósito, Lukács ressalta aquilo que é uma afirmação do próprio Marx, que assim "como a sociedade deve repartir seu tempo de forma planificada para conseguir uma produção adequada às suas necessidades globais, assim o indivíduo singular deve repartir justamente o seu tempo para obter conhecimento em proporção adequada ou para satisfazer as variadas exigências da sua atividade" (MARX, *Grundrisse*; citado à p. 86 do tomo II). A objetividade desta lei econômica está dada na imediaticidade da vida de cada indivíduo, pois "os efeitos causais dos diversos fenômenos se sintetizam exatamente nesta lei, por esta via retroagem depois sobre os atos singulares, determinando-os, e o singular deve, sob a ameaça da ruína, adequar-se a tal lei" (II, 87).

Esta ação de retroagir sobre os próprios atos singulares dos indivíduos não possui apenas o caráter pernicioso acima referido. Paralelamente ao aumento da produção e a conseqüente diminuição do tempo de trabalho necessário para a produção, ocorre a explicitação da sociabilidade, pela via do recuo das barreiras naturais: estes desdobramentos imanentes às próprias tendências econômicas realizam, mesmo que os homens não tenham a exata consciência deste fato, o desenvolvimento de capacidades e faculdades humanas. O desenvolvimento da riqueza, o aumento da produção, promovem paralela e simultaneamente o desenvolvimento do domínio humano sobre as forças da natureza, "tanto sobre as da chamada natureza, quanto sobre as da sua própria natureza" (MARX). Novamente aqui Lukács traceja seus argumentos com base

nos *Grundrisse*, em que a partir de uma longa citação, afirma que “o que na lei do valor, entendida em geral, expressa-se como diminuição quantitativa do tempo de trabalho socialmente necessário na produção de mercadorias é apenas um lado da conexão global, cujo elo integrativo é formado pelo desenvolvimento das faculdades humanas.” (I, 86). É esta mesma lei que aqui se coloca como uma necessidade para as práticas singulares dos indivíduos que forma a base do processo de desenvolvimento tanto objetivo quanto subjetivo do ser social.

Aquele mesmo processo formativo dos atributos e faculdades humanas que tem início na base originária do trabalho não se encerra com o advento das formas superiores do valor econômico, ao contrário, este se conserva de um modo mais mediado, desta vez subjugado às leis do valor da economia que fazem com que os homens, mesmo sem terem uma consciência adequada desse fato, desenvolvam suas faculdades especificamente humano-sociais, e, desse modo, ampliem simultaneamente sua capacidade de dominar a natureza e realizar seu próprio mundo. Mesmo que pela via da contradição imanente, mesmo que esse processo implique a efetivação das mais tortuosas fases de transição, das mais perversas, cruéis e mutiladoras trajetórias do ponto de vista humano e individual, o desenvolvimento das capacidades produtivas humanas aparece por si só como um valor, e neste sentido como um processo que em si mesmo promove a explicitação e o desenvolvimento das categorias específicas dessa forma de ser, ou seja, mesmo que de um modo contraditório e antagônico o ser social realiza a si mesmo no interior desse processo.

“A prática econômica é obra dos homens – mediante atos alternativos –, a sua totalidade porém forma um complexo dinâmico objetivo, cujas leis ultrapassam a vontade de cada homem singular, se contrapondo a eles como sua realidade social objetiva, com toda a dureza característica de toda realidade, e todavia na sua objetiva dialética processual produzem e reproduzem a níveis sempre mais elevados o homem social; mais precisamente: produzem e reproduzem seja aquelas relações que tornam possíveis o ulterior desenvolvimento do homem, seja no homem mesmo aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades.” (II, 88)

A total independência desse processo de desenvolvimento diante da singularidade avaliativa dos homens é o componente decisivo que confirma o caráter objetivo do valor econômico e igualmente das tendências que decorrem da sua explicitação. Diz Lukács:

“A relação real, objetiva, independente da consciência, que designamos aqui com o termo ‘valor’, é efetivamente, sem prejuízo dessa sua objetividade – em última análise, mas tão somente em última análise –, o fundamento ontológico de todas as relações sociais que chamamos de valores; e, por isso, também o veículo de todos os tipos de comportamento socialmente relevantes que são chamadas de avaliações.” (I, 326)

Essas afirmações levam-nos ao entendimento de que a objetividade do processo deve ser compreendida como a resultante sintética do movimento singular e do processo global. No interior dessa interação os valores econômicos aparecem como

momentos reais, concretos, formados na processualidade histórica do ser social que atua objetivamente na formação e configuração do seu processo de desenvolvimento. A prática dos homens torna-se real e efetiva, capaz de realizar valor, na medida em que corresponde à legalidade econômica imanente, ou é capaz de incidir sobre ela e a partir de sua própria objetividade transformá-la efetivamente (a questão da revolução). A especificidade do processo de desenvolvimento do ser social é dada por essa dupla face de determinação que é caracterizada como uma “simultânea dependência e independência dos seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, imediatamente, os fazem surgir e prosseguir” (I, 323-4). Expressa-se, deste modo, a perspectiva marxiana de que homens fazem sua própria história, porém não em circunstâncias por eles escolhidas³². O que equivale a dizer que esta totalidade processual não pode ser tomada como algo transcendente às próprias individualidades, como totalmente independente das ações dos homens, mas pelo contrário, deve ser vista como a resultante das posições teleológicas singulares, que na sua totalidade retroagem sobre os próprios indivíduos provocando neles conseqüências e desdobramentos que explicitam formas cada vez mais sociais de mediação de suas relações com a natureza e entre si mesmos. E nesta medida, promovem não apenas o desenvolvimento de suas capacidade humano-sociais, mas geram uma série de outras alternativas que extrapolam o campo da esfera econômica propriamente dita.

Essa última referência força nossa análise ao reconhecimento de uma outra questão importante a ser tratada por nós. Diz respeito ao fato de que, se por um lado, a economia aparece como *momento preponderante* da realização dos momentos do ser social, por outro, é essencial demonstrar que “não podem existir atos econômicos privados de uma intenção” (I, 90) que sejam independente daqueles indivíduos que a realizam pela via de suas finalidades mais imediatas. Para que as posições da esfera econômica se realizem é necessário que surjam outros tipos de posições teleológicas, que se apresentam mais diretamente voltadas à forma de organização dos homens no interior de uma dada sociedade. Já fizemos referência a essa questão anteriormente, aqui temos a possibilidade de retomá-la para abordá-la de uma forma mais concreta e efetiva. Trata-se, portanto, de estabelecer os nexos mais gerais daquilo que referimos como uma continuidade da base material da sociedade com as formações mais espiritualizadas da prática social. Podemos iniciar dizendo que assim como na inter-relação existente entre a forma do valor-de-uso com o valor-de-troca, nestas instâncias, a economia e as práticas sociais superiores, também encontramos um vínculo estrutural

³² “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem de modo arbitrário, em circunstâncias por eles escolhidas, mas nas circunstâncias que encontram imediatamente diante de si, determinadas por fatos e pela tradição.” MARX, K., *Dezoto Brumário de Luiz Bonaparte*.

entre essas distintas formas de valores. A estrutura que identificamos como a gênese da categoria do valor, a relação que estabelecemos entre ela e as formas do valor econômico, lança luz sobre outras instâncias da prática social, tais como – o direito, moral, etc. Nessa medida, introduzir aqui a problemática dos valores humano-morais não se choca com a perspectiva lukacsiana, pois, para o autor, quando cotejamos as formas primárias da prática social com as formas superiores podemos constatar que a

“/.../ diferença decisiva entre as alternativas originárias do trabalho endereçado apenas ao valor-de-uso e aquelas do trabalho em um nível superior, provém do fato de que o primeiro contém posições teleológicas que transformam a própria natureza, enquanto no segundo o fim é primordialmente agir sobre as consciências de outros homens para induzi-los às posições teleológicas desejadas. O campo da economia socialmente desenvolvida contém posições de valor de ambos tipos, variadamente intrincadas, mas tal complexo, mesmo aquele do primeiro tipo, sem perder a sua essência originária, sofre transformações que o tornam distinto. De forma que, na esfera da economia isto produz uma maior complexidade do valor e das posições de valor. Quando depois, nós passamos à esfera não econômica, nos encontramos de frente questões ainda mais complexas, de qualidades diversas. Isso não significa de modo algum que a continuidade do ser social não exista e não opere mais.” (II, 91)

Quando observamos as formações superiores do ser social em sua totalidade verificamos que as alternativas aí presentes não são apenas de conteúdo eminentemente econômico, mas, ao contrário, são formadas por um conjunto interligado de alternativas econômicas e extra-econômicas. No conjunto das formas superiores da prática social podemos encontrar aquelas alternativas típicas das posições teleológicas secundárias, em que estão envolvidas valores que não se vinculam diretamente com a posição de valores econômicos, mas que guardam em última análise uma relação com este complexo específico da totalidade do ser social.

A relação entre a esfera jurídica e a esfera da economia é exemplar para compreender o conteúdo das inter-relações existentes entre as instâncias distintas das formações sociais superiores. O direito faz parte daquele conjunto de práticas sociais que se tomaram autônomas no curso da história, que assumiram uma forma heterogênea e de relativa independência em relação à esfera da economia, mas que entretanto, tem sua origem e é por sua essência uma forma de mediação que visa a uma melhor regulação da reprodução social. A complexificação da produção material promove o surgimento do direito enquanto necessidade de “ordenar e regulamentar atividades materiais decisivas”³³. Neste sentido, os valores existentes na esfera do

³³ Conforme escreve Ester Vaisman a esse respeito, em seu artigo “A Ideologia e sua Determinação Ontológica”; in: Revista Ensaio, nr. 17/18; São Paulo: Ed. Ensaio, 1989, para Lukács, “/.../ o direito nasce a partir da necessidade de resolver e ordenar conflitos derivados do processo produtivo e em apoio a este, e a gênese do direito se dá concomitantemente à diferenciação e complexificação da divisão social do trabalho, de tal forma que, gradativamente, ele se torna uma esfera específica na qual atuam profissionais especializados que vivem de sua atividade” (422).

direito não são um código de convenções espontaneamente produzido pelos juristas³⁴, mas respondem a alternativas efetivas postas pela totalidade da prática social, e que, a partir de um plano de decisões não mais estritamente ou diretamente baseados na posição de valores econômicos, regulam aspectos específicos da esfera da economia; ou, nos termos de Lukács, a regulamentação jurídica, “não entra na produção material em si; todavia, esta última, a um certo estágio, não poderia mais se desdobrar de forma ordenada sem uma regulação jurídica da troca, dos contratos, etc.” (II, 477). Em síntese, são esferas que se encontram na realidade em determinação reflexiva.

“É propriamente a objetiva dependência da esfera do direito da economia e ao mesmo tempo a sua heterogeneidade, assim produzida no confronto com esta última, que na sua simultaneidade dialética determinam a especificidade e objetividade social do valor.” (II, 92)

O direito tem por base o mesmo conjunto de alternativas concretas postas pelo “*hic et nunc* histórico-social”. No entanto, afirmar a existência de uma base comum – o processo histórico social – não significa tomar as formas de alternativas extra-econômicas como meramente derivadas ou simples reflexos passivos da esfera da economia. Elas surgem por necessidade ontológica e constituem uma determinante decisiva e necessária para o próprio desdobramento do processo. Significa dizer, portanto, que na medida em que as leis e normas do direito regulam o caráter das alternativas presentes na própria esfera econômicas, necessariamente interagem – determinando e sendo determinados – com as alternativas concretas presentes na esfera da economia e deste modo atuam de forma decisiva na própria realização dos valores econômicos. A prioridade do momento econômico não é neste sentido uma atribuição valorativa de tipo hierarquizante, mas o reconhecimento de sua anterioridade no interior deste processo de inter-relação. É importante, portanto, ter presente que um não se realiza sem o outro, são momentos que aparecem como uma unidade no interior do complexo total do ser social, mas ao mesmo tempo é essencial considerar, para que essa relação seja corretamente compreendida, a peculiaridade dessas interações e, nesse sentido, vale o reconhecimento de que a esfera do direito se põe por uma necessidade da esfera econômica, que a engendra e não contrário. A anterioridade e a prioridade é nesse sentido da economia.

Contudo, quando falamos da esfera do direito lidamos com uma instância que se encontra em uma relação mais imediata com o processo reprodutivo da vida social e deste modo a continuidade existente entre estas esferas revela-se com mais clareza. A

³⁴ É precisamente com base nesses argumentos que é possível para Lukács, denunciar um duplice erro presente nas formas de consideração dos valores pertencentes à esfera não econômica: por um lado, a concepção do pensamento idealista que considera o direito como algo que repousa sobre si mesmo, e por outro, o erro do materialismo vulgar que acaba por derivar “mecanicamente este complexo a partir da estrutura econômica” (II, 92).

situação é mais densa e complexa quando consideramos aqueles valores, cujas alternativas se põem quase sempre de um modo profundamente heterogêneo às tendências econômicas intrínsecas ao processo de reprodução. Demonstrar a objetividade das formas designadas como extra-econômicas, como por exemplo do conjunto de valores e alternativas humano-morais, é uma tarefa necessária se se pretende confirmar a tese da continuidade entre as formas de valores mais diretamente ligadas à relação homem/natureza (valor econômico como base da reprodução social) e aquelas mais espiritualizadas. Lukács delinea este problema a partir de um relevante exemplo literário:

“Balzac, como perspicaz historiador do desenvolvimento do capitalismo na França, mostra na conduta de *Biroteau* a falência diante dos costumes capitalistas de sua época, e que, mesmo que seus motivos psicológico-morais sejam dignos de respeito, a falência permanece algo de negativo no plano do valor; enquanto que o fato de que o seu colaborador e hábil genro *Popinot*, seja capaz de resolver aqueles mesmos problemas é com razão estimado positivamente. Não por acaso Balzac, e esta é a sua característica lucidez, na história sucessiva de *Popinot*, apresenta implacavelmente de forma negativa as sombras humano-morais dos seus êxitos econômicos.” (II, 93)

Revela-se a natureza distinta dessas alternativas, que em sua heterogeneidade culminam, neste exemplo, na exclusão ou impossibilidade da outra. É próprio desta base mais ampla e distinta típica dos valores nas formas superiores da prática social, assumirem também a forma de uma *contraditoriedade* e *antagonismo* com as alternativas e tendências da própria base econômica da sociedade. No entanto, para nosso autor, visto sob a ótica ontológica, é fundamental reconhecer que a fonte, tanto dessa heterogeneidade como do caráter conflituoso do antagonismo entre valores, é dada pela própria dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social, e isto

“Pelo fato de que o desenvolvimento que se cumpre na economia não é, observando a sua totalidade, um desenvolvimento teleologicamente posto, não obstante tenha o seu fundamento nas singulares posições teleológicas dos homens singulares, mas consiste ao invés em uma cadeia causal espontaneamente necessária, propriamente por isto os modos fenomênicos historicamente e concretamente necessários podem dar lugar às mais ásperas antíteses entre progresso econômico objetivo /.../ e as suas conseqüências sobre os indivíduos.” (II, 92)

A objetividade e legalidade do processo global do ser social encontra-se indissociavelmente vinculadas às decisões entre alternativas dos indivíduos, entretanto, na sua totalidade processual, possuem concomitantemente uma “delimitação social”³⁵ que se impõe – em certa medida – aos atos singulares. De forma que as posições

³⁵ No original o termo é *gesellschaftlich Stringenz* [estreitamento, delimitação]. Na edição italiana o termo é corretamente traduzido por *stringenza sociale*, o que porém não ocorre na tradução brasileira em que aparece como “coercitividade social”. A opção do tradutor brasileiro induz-nos a uma idéia de uma coerção ou repressão, enquanto o sentido exato nos parece ser de uma delimitação que cria o campo de possíveis realizações para a prática humana.

singulares dos indivíduos não necessariamente acompanham, pelo menos de um modo direto e imediato, a unicidade dos valores da economia, podendo inclusive assumir a forma de uma reação a essas tendências que se colocam diante deles como uma necessidade causal-legal. Neste sentido, adverte Lukács, que “a contraditoriedade aqui é apenas um importante momento de sua recíproca integração” (II, 92).

Para mostrar a gênese destes antagonismos e heterogeneidade como surgidos diretamente da base do processo de desenvolvimento do ser social, Lukács exemplifica os aspectos dessa possibilidade contraditória e não linear entre valores econômicos e valores morais recorrendo a Engels, que na introdução à obra marxiana *Miséria da Filosofia*, demonstra como a dissolução do comunismo primitivo aparece como um movimento progressivo do processo do ser social do ponto de vista mais geral, mas que tal processo leva no plano mais imediato ao surgimento dos mais baixos e vis interesses no plano moral (avareza, rapina, violência, traição, etc.). Estes sentimentos corrompem e praticamente levam à ruína a sociedade antiga sem classes. Todavia, isto que no plano das alternativas morais humanas aparece como uma degradação, como prevalência de aspectos negativos, no plano objetivo aparece como congruente com as tendências mais gerais do processo de desenvolvimento do ser social. Nesta medida, mesmo que degenerescentes no plano das virtudes humanas, essas reações tornam-se verdadeiras potências sociais e contribuem de modo não desconsiderável para a dissolução da sociedade “gentílica sem classe”. Vemos pois que o antagonismo que aqui se revela não é apenas uma base irresolúvel, mas demonstra, em sua própria contraditoriedade – desenvolvimento humano e degenerescência humano-moral –, a forma não linear que este processo pode assumir em dados contextos. Não há, portanto, uma cisão entre instâncias distintas da prática social, mas uma continuidade não imediata, posta pelo *hic e nunc* histórico-social.

Nosso autor sumariza suas considerações sobre a base comum destes valores contraditórios fazendo referência às utopias:

“Toda utopia é por seu conteúdo e destinação determinada por aquela sociedade que ela repudia; cada uma das suas contra-imagens histórico-humanas se referem a um determinado fenômeno do *hic e nunc* histórico-social. Não existe problema humano que não seja, em última instância, aberto e /.../ determinado pela prática real da vida da sociedade.” (II, 92)

No caso acima descrito deparamo-nos com uma situação em que alternativas são fundamentalmente heterogêneas, o que permite estabelecer com uma certa facilidade a distinção entre alternativas econômicas e extra-econômicas. A situação torna-se bem mais complexa quando as alternativas implicam decisões que devem ser assumidas pelos indivíduos entre valores antagônicos. Isto ocorre prevalentemente nas formas superiores da prática social em que

“/.../ não apenas o conteúdo das alternativas vai além da relação orgânica da sociedade com a natureza, mas se abre um espaço para fenômenos conflituosos. As alternativas cujos objetivos são a realização de valores assumem rapidamente a forma de irresolúveis conflitos entre deveres. O conflito não se desenvolve simplesmente entre o reconhecimento de um valor como ‘que coisa’ e o ‘como’ da decisão, mas se apresenta na prática como conflito entre valores concretos, concretamente em vigor; a alternativa está na escolha entre valores que se contestam mutuamente.” (II, 94)

Em outras palavras, nestes casos, não encontramos uma rígida separação entre formas de valor, mas valores que se referem diretamente ao mesmo âmbito de realizações, mas que porém são contrapostos. Ambas posições são passíveis de realizar valor, a alternativa está, portanto, em qual valor realizar. Esta forma de antagonismo entre valores, se encarada sem as devidas precauções, pode reforçar a tese de uma fundamentação subjetiva dos valores, pois estes, na medida em que contraditórios e opostos, aparecem estar sempre referidos aos próprios atos e decisões individuais. Porém contrariamente a isto Lukács se pronuncia, afirmando que:

“A legalidade imanente da economia não apenas produz estes antagonismos entre a essência objetiva do próprio processo e as concretas formas que estes tomam na vida do homem, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento global: por exemplo, depois que o comunismo primitivo foi suplantado pela necessidade econômica da sociedade de classes, as decisões de cada membro da sociedade relativa a sua vida vem a ser fortemente determinada pelo fato de pertencer a uma classe e pela sua participação na luta entre as classes.” (II, 94)

O exemplo esclarece o sentido que essa complexidade assume nas formas superiores da prática social: com o fim do comunismo primitivo e o advento da sociedade de classes, as decisões dos indivíduos passam a ser determinadas pela classe a que pertencem e pela luta entre as classes existente no interior da sua formação social. A gênese destas alternativas antagônicas postas às individualidades é resultado das contradições presentes na própria estrutura do processo social. Nesta medida, não se poderia afirmar que estas alternativas entre valores opostos e divergentes sejam fruto de atribuições subjetivas, mas, ao contrário, são constituídas objetivamente pelas reais condições do *hic et nunc* histórico social na qual vivem os indivíduos.

Entretanto, se por um lado, estas afirmações refutam a tese subjetivista quando vê na objetividade do processo econômico a base dos antagonismos entre valores, por outro lado, elas parecem concordar com a concepção “trágico-relativista” de Weber, para quem “este irresolúvel pluralismo conflituosos dos valores é a base da prática humana no interior da sociedade” (II, 94). Contrapondo-se a esta concepção Lukács afirma que se a tese weberiana apreende corretamente a natureza do fenômeno, esta permanece, no entanto, presa à sua aparência. Lukács resume sua crítica a Weber, assim como às várias formas que a concepção relativista dos valores podem assumir,

desvelando os equívocos de seus fundamentos teóricos, ao afirmar que

“/.../ nelas, não existe a realidade, mas, de um lado, o permanecer fechado na imediaticidade com que o fenômeno se apresenta, de outro, um sistema hiper-racionalizado, logicizado, hierárquico de valores. Estes dois extremos igualmente falsos, se postos em funcionamento por si mesmos, levam ou a um empirismo relativista ou a uma concepção racionalista não aplicável em termos adequados à realidade; quando relacionados um ao outro, nasce a aparência de que a racionalidade moral é impotente perante a realidade.” (II, 94)

A correta refutação desta concepção somente pode se dar quando o problema é afrontado com a perspectiva ontológica fundamental que compreende a substancialidade do ser sob uma consideração completamente distinta:

“A substância é aquilo que no perene mudar das coisas, mudando a si mesma, é capaz de conservar-se na sua continuidade. Este dinâmico conservar-se não é necessariamente conexo a uma ‘eternidade’: as substâncias podem surgir ou morrer, sem que por isso deixe de ser substância, pois se mantêm dinamicamente no período de tempo da sua existência.” (II, 95)

Muda-se a perspectiva ontológica clássica que via naquilo que permanecia na diferença os atributos universais de uma dada substância, para tomar a substância como algo passível de modificações da sua essência – “o conteúdo e a forma sofrem continuamente radicais modificações qualitativas” (II, 351). Desse modo, não se afirma que a substância é aquilo que permanece nas diferenças, mas que ela permanece na sua transformação, o que condiz com a afirmação de que o movimento e a transformação da sua essência fazem parte do seu ser. A substância não é aquilo que se movimenta, mas o próprio movimento, ela é em-si mesma movimento. Neste sentido não é pelo fato de o processo social aparecer sob a forma de uma complexidade antagonica entre valores que se pode afirmar que esta seja uma base ou condição necessária ineliminável do ser social, mas deve-se compreender que este antagonismo é fruto do movimento incessante da sua própria processualidade. Ao ater-se ao fenômeno perde-se a dimensão correta da dinâmica mobilidade da essência do ser social, e nesta medida, toma-se o fenômeno pela essência. Em outros termos, tal propositura apenas afirma a contraditoriedade como essência do processo social, não revela nem a gênese dos antagonismos entre valores e nem mesmo sua natureza específica.

É por isso que na seqüência a suas observações acerca da noção de substância que norteia os rumos de sua compreensão, Lukács acrescenta que

“Todo valor autêntico é, portanto, um momento importante naquele complexo fundamental do ser social que nós chamamos prática. O ser do ser social se conserva como substância no processo de reprodução; este último porém, é um complexo e uma síntese de atos teleológicos, os quais de fato se ligam à aceitação ou recusa de um valor. Em todo pôr prático está intencionado – positivamente ou negativamente – um valor, e isso pode levar a pensar que os valores não são outra coisa senão a síntese social de tais atos. Disso a única coisa certa é que os valores não poderiam adquirir uma relevância ontológica na

sociedade se não se tornassem objeto de tais posições. Todavia esta condição que deve intervir a fim de que o valor se realize não é idêntica à sua gênese ontológica. A fonte verdadeira de tal gênese é, pelo contrário, a ininterrupta transformação da estrutura do ser social, é de tal transformação que surge diretamente as posições que realizam o valor.” (II, 95)

A condição para que um valor seja realizado é que ele seja assumido enquanto posição nos atos singulares dos indivíduos, porém sua gênese não é da mesma ordem destas decisões singulares. Se tomarmos como foco a imediaticidade da prática dos indivíduos, parece que os valores nada mais são do que a *síntese social* de suas decisões alternativas singulares. Tal aparência se deve ao fato de que na prática singular as posições do valor se encontram diretamente vinculados às intenções do indivíduo, que se realiza diretamente pela aceitação ou recusa de dados valores. Porém, na verdade, estes se ligam na sua prática imediata a alternativas objetivamente existentes no complexo social de reprodução. Para aquele que age, o conjunto das tendências mais gerais ao desenvolvimento do processo aparece em uma unidade ineliminável com aquele conjunto das tendências particulares de uma dada época, formando desde modo uma unidade indissolúvel na imediaticidade da prática singular, na qual os homens tomam suas decisões entre as alternativas sem terem a exata noção dos processos causais que eles põem em movimento. Neste sentido, tanto a recusa quanto a aceitação de dados valores podem operar socialmente, mas sempre em referência às condições históricas sociais existentes. O conjunto destas decisões podem assumir as mais variadas formas, podem por exemplo “dirigir-se ao essencial ou ao contingente, àquilo que leva adiante ou que freia” (II, 98), porém são sempre respostas às alternativas concretas que são postas pelas reais possibilidades do processo de desenvolvimento do ser social. O que descreve e revela a natureza das decisões humanas – se estas tocam a essência ou são simplesmente contingentes – não são as decisões por si mesmo, mas a efetividade de suas posições diante das reais possibilidades existentes no processo de desenvolvimento do ser social.

“Os homens respondem por si – mais ou menos conscientemente, mais ou menos justamente – às alternativas concretas que lhes são postas a cada momento pelas possibilidades do desenvolvimento social.” (II, 95)

Quando se afirma que a gênese destes valores é a *ininterrupta transformação da estrutura do ser social*, afirma-se também que a objetividade dos valores é antes de tudo uma objetividade histórica. Não no sentido de um relativismo histórico dos valores, mas no sim no fato de as alternativas a que estes indivíduos respondem em sua efetiva prática social acompanham a própria mobilidade histórica do processo desenvolvimento do ser social. “Os valores, portanto, são objetivos porque são partes moventes e movidas do desenvolvimento social global” (II, 97). O que corresponderia dizer, em um outro nível de elaboração, que os valores possuem uma objetividade histórica, na

medida em que eles sempre correspondem ao *hic et nunc* histórico social.

Este é apenas um lado das determinações presentes nas reflexões de Lukács. O outro lado, igualmente importante para nós, é que estas determinações rompem igualmente com qualquer idéia de um determinismo da base econômica sobre as decisões dos indivíduos. Nos termos lukacsianos, “essas relações, processos, etc. objetivos, mesmo continuando a existir e a agir independentemente das intenções dos atos humanos individuais, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos e somente retroagindo sobre novos atos humanos individuais podem ulteriormente desenvolver-se” (I, 326). Isto é, os valores não são entidades sobre-humanas – existentes em-si – mas, pelo contrário, do mesmo modo como antes definido, devem ser entendidos como formas *objetivas de objetividade social*. Ou seja, são formas de objetividade humanamente formadas no processo de desenvolvimento. Desse modo é importante advertir que, quando a ênfase é posta na objetividade dessa totalidade processual frente à decisões singulares dos indivíduos, não se pretende com isto negar a importância dos aspectos subjetivos na definição deste processo. Como o próprio autor nos adverte

“Nós sublinhamos fortemente este momento de independência para dar o justo relevo ao caráter do ser, ontológico-social, do valor. Esta é uma relação social entre fim, meios e indivíduo, e por isso possui um ser social. Em verdade este ser contém ao mesmo tempo um elemento de possibilidade, já que em si determina apenas o campo da resolubilidade das alternativas concretas, o seu conteúdo social e individual, as direções que podem vir a ser resolvidas as questões que estão presentes nele. O desenvolvimento deste ser-em-si, o seu crescimento até um verdadeiro para-si, o valor o experimenta nos atos que o realizam. Mas característico das situações ontológicas que ora temos diante de nós, é que tais realizações, inevitáveis para que o valor tenha enfim realidade, permanecem na prática humana indissolúvel com o próprio valor. É o valor que dá à sua realização as determinações que lhe são próprias, não o contrário. Isto, todavia, não deve ser entendido no sentido de que a partir do valor possa ser ‘deduzida’ idealmente sua realização, que a sua realização seria simplesmente o seu ‘produto laborativo’ humano. As alternativas são fundamentos insuprimíveis da prática humano-social e apenas abstratamente, nunca realmente, podem ser destacadas das decisões do indivíduo. Porém o significado que essas soluções entre alternativas assume para o ser social depende do valor, ou melhor, do processo concreto das possibilidades reais de reagir praticamente à problematicidade de um *hic et nunc* histórico-social. Por isso aquelas escolhas que realizam na forma mais pura estas possibilidades reais – afirmando ou negando os valores – assumem em cada fase do desenvolvimento uma exemplaridade positiva ou negativa.” (II, 96)

A tese central é que o valor “dá à sua realização as determinações que lhe são próprias”, porém estas só podem vir a se efetivar mediante a ação e as decisões entre as alternativas assumidas pelos indivíduos na sua prática. A objetividade não é, nesse sentido, uma objetividade transcendente, radicalmente independente dos indivíduos, pelo contrário, esta só se realiza através de suas posições. Isso significa dizer que as coisas não se transformam por si mesmas, que não estamos diante de um processo

espontâneo que põe a si mesmo, mas de uma totalidade processual cuja dinâmica é dada pela unidade entre as tendências globais do complexo e o conjunto de decisões tomadas pelos indivíduos em resposta a alternativas objetivas – valores – existentes na sociedade na qual vivem. A objetividade do processo global “determina apenas o campo da resolubilidade das alternativas concretas, o seu conteúdo social e individual, as direções que podem vir a ser resolvidas as questões que estão presentes nele”. É a escolha entre aqueles valores que poderiam ter sido realizados e os valores efetivamente postos enquanto realidade que dá o curso e o direcionamento do processo. No entanto essas possibilidades são sempre dadas objetivamente pelo processo histórico do desenvolvimento do ser social.

O momento subjetivo não é irrelevante na diretriz deste processo, porém enquanto momento do ser social este só se realiza em uma relação ineliminável com a objetividade – seja de ordem social, seja de ordem natural. Vale lembrar que quando falamos em alternativas lidamos sempre com a unidade desses dois momentos. Daqui é possível extrair a determinação mais geral que condiz com o modo como Lukács compreende a dinâmica da prática social: o homem é um ser prático que decide entre alternativas objetivas postas pelo *hic et nunc* histórico-social.

Todas estas determinações encontram-se sintetizadas na passagem que se segue, em que nosso autor estabelece os lineamentos mais gerais do processo autoconstitutivo humano:

“A alternativa de uma dada prática não consiste somente 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 toma aquela posição nos seus confrontos. Sabemos que: o desenvolvimento econômico dá a espinha dorsal do progresso efetivo. Os valores determinantes, que no processo se conservam, são por isto sempre – conscientemente ou não, imediatamente ou com mediações bastante amplas – referidas a ele; todavia objetivamente faz grande diferença quais momentos da totalidade deste processo são objeto das intenções e das ações daquela alternativa concreta. É por esta via que os valores se conservam, na totalidade do processo social ininterruptamente renovado, por esta via, a seu modo, tornam-se partes integrantes reais do ser social no seu processo de reprodução, elementos do complexo chamado ser social.” (II, 98)

A totalidade do processo de desenvolvimento do ser social oferece uma gama de possibilidades de alternativas, possibilidades estas, que implicam decisões entre valores que se contrapõem uns aos outros. Toda posição teleológica se apresenta sempre na forma de uma alternativa, e deste modo resultam já excluídas todas pré-determinações. As tendências mais gerais do processo global, independentes da vontade humana, formam a base de todas alternativas do ser social, mas base neste contexto deve ser entendida como possibilidade objetiva e não como uma necessidade fatal, que determina tudo antecipadamente, que faz com que tudo aconteça a seu modo. O conjunto das posições teleológicas assim efetuadas pode também agir sobre o caminho

concreto do próprio desenvolvimento do ser social, intensificando ou obtacularizando-o. O modo como agem e a repercussão que estas podem ter no processo global, as posições do valor que predominam no processo do ser social, que dão o curso e o direcionamento do processo só são racionalizáveis *post festum*.

Todo ato humano é sempre “feito de posições alternativo-teleológicas”, por isso, impreterivelmente está sempre associado às reais condições objetivas existentes socialmente, respondendo a elas sempre de uma forma igualmente objetiva. Quando nosso autor revela a estrutura objetiva do caráter íntimo destas alternativas, que se situam no plano quase que exclusivamente das soluções e decisões pessoais das alternativas sociais, prova a validade da estrutura originária, isto é, a continuidade do critério alternativo objetivo de toda e qualquer prática social humana. É neste sentido que ao final da análise acerca da objetividade dos valores espiritualizados, ele conclui que

“/.../ também nestes casos, em que a alternativa no imediato já se tornou puramente íntima, o fundamento das intenções e das decisões são sempre objetivamente determinações da existência social, portanto os valores realizados na prática não podem deixar de possuir um caráter socialmente objetivo.” (II,89)

A continuidade da estrutura originária do valor no que diz respeito ao caráter alternativo das decisões humanas frente a determinações objetivas – seja a objetividade presente no valor-de-uso, seja a objetividade tal como se apresenta no valor econômico – prevalece como válida também para a esfera dos valores morais, jurídicos, etc. Este é o caráter ineliminável de toda e qualquer forma do valor, é isto que determina a sua *unicidade*. Falando em termos mais diretos, toda prática social humana, todo ato efetivo humano é um pôr teleológico, e neste sentido, implica necessariamente *tomadas de decisão entre alternativas*. Isto nos permite acrescentar à questão que tem atravessado praticamente todas nossas discussões em torno do trabalho como uma especificidade do ser social, a distinção fundamental existente entre o homem e as formas de vida predominantes no reino animal: há animais que decidem entre possibilidades, mas o homem decide entre alternativas de produzir ou não valor. Vale dizer, a atividade propriamente humana

“/.../ não consiste na simples escolha entre duas possibilidades – qualquer coisa do gênero acontece também na vida dos animais superiores –, mas na escolha entre aquilo que possui valor e aquilo que não possui valor, e, eventualmente (em estágios superiores), entre duas espécies diversas de valor, entre complexos de valores, propriamente porque não se escolhe entre objetos de um modo biologicamente determinado, com uma definição estática, mas pelo contrário, se decide em termos práticos, ativos, se e como determinadas objetivações podem ser realizadas.” (II, 354)

Retornamos deste modo à questão de certo modo deixada em aberto ao final do capítulo anterior em que analisamos a relação entre a distinção das escolhas no reino

dos animais superiores e as alternativas sobre as quais os homens tomam suas decisões. A resposta definitiva a esse problema pode ser dada pela determinação do valor como categoria específica do ser social, ou seja, o complexo formado pelo trabalho determina de saída uma ruptura com o *modus operandi* da natureza na medida em que no ser social trata-se antes de tudo da formação de valores e não apenas da satisfação de necessidades naturais. Esta condição surge pela primeira vez a partir do trabalho e permanece como válida, em seus aspectos mais gerais, para toda e qualquer prática humano-social. A estrutura originária da prática laborativa representa o ponto de partida das formas sucessivas e ao mesmo tempo expressa os fundamentos mais gerais insuprimíveis de toda e qualquer prática social humana.

Convém aqui não perder de vista o veio analítico por nós já ressaltado existente na obra lukacsiana: na forma originária estão contidos os traços mais gerais, a identidade abstrata presente nas formas qualitativamente distintas posteriores. Porém não basta ter apenas idéia destes traços mais gerais e universais da estrutura do ser social, é indispensável a especificação dos complexos e de suas efetivas conexões históricas.

“Naturalmente isto significa que a especificidade da gênese se conserva em termos extremamente gerais e portanto abstratos. Conteúdo e forma sofrem continuamente radicais transformações qualitativas e, portanto, não se pode nem se deve simplesmente ‘deduzi-las’ da forma originária, entendê-las como meras variantes. Mas o fato de que esta forma originária, não obstante todas transformações, de um modo ou de outro, permaneça presente, é um sinal que se trata de uma forma elementar e fundamental do ser social, do mesmo modo como, por exemplo, a reprodução do organismo, mesmo com todas mudanças qualitativas, permanece analogamente uma forma permanente da natureza orgânica.” (II, 351-2)

Retomamos com isto nossa afirmação presente no início do capítulo, onde enfatizamos a existência de uma *identidade abstrata* entre formas qualitativamente distintas de alternativas práticas sociais, porém, agora a natureza desta determinação universal da prática humana, que lá apenas foi revelada, mostra-se aqui pela análise da peculiaridade de cada alternativa em sua real instância de realização, onde podemos encontrar e determinar aqueles traços comuns que revelam o caráter mais geral de toda e qualquer prática social humana. Cabe, portanto,

“/.../ colocar claramente a estrutura originária que representa o ponto de partida para as formas sucessivas, o seu insuprimível fundamento, mas ao mesmo tempo também tornar visíveis as diferenças qualitativas que no curso do sucessivo desenvolvimento social comparecem com espontânea inelutabilidade e necessariamente modificam de maneira decisiva a estrutura originária do fenômeno” (II, 111-2)

Para concluir, vale reafirmar que o trabalho não é apenas “o fenômeno basilar de toda prática econômica”, mas também o complexo que fornece a estrutura e a dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social. É possível afirmar, portanto, que todas as “manifestações do comportamento especificamente humano, mesmo que através de

amplas mediações, surgem do trabalho e por isso, sob o plano ontológico-genético, devem ser entendidas a partir dele” (II, 335). A alusão à análise onto-genética, nesse caso, nos remete a duas considerações fundamentais na determinação lukacsiana do trabalho como modelo da prática social: a primeira a destacar é a afirmação de que estes fundamentos analíticos nos permitem determinar com precisão o ponto de ruptura decisivo com o processo de reprodução natural, nos auxilia na compreensão dos traços que caracterizam o comportamento especificamente humano como algo que surge pela primeira vez e tem seu curso a partir do trabalho: o trabalho pela sua própria estrutura, leva necessariamente ao desenvolvimento de processos que remetem para além dele mesmo. A segunda consideração é a afirmação de que através da correta determinação ontológica da gênese do ser social, podem ser eliminados diversos mal entendidos que desvirtuam a *recta* compreensão dos fenômenos presentes nas formações superiores da prática social:

“Com esta visão ontológica basilar, são também dados o endereço e o método com que se deve mover para entender no interior desta esfera de ser o desenvolvimento genético das categorias superiores (mais complexas, ulteriormente mediadas), sejam aquelas mais contemplativas, sejam aquelas mais práticas, tanto aquelas mais simples, como aquelas mais fundadas. É rechaçada assim, toda ‘dedução lógica’ do edifício, do ordenamento das categorias (neste caso o valor) partindo do seu conceito geral considerado em abstrato. Neste procedimento, os nexos e as características, cuja especificidade são fundadas ontologicamente, realmente, na sua gênese histórico-social, aparecem ao invés como pertencentes a uma hierarquia conceitual-sistemática, pela qual, dada a discrepância entre o ser autêntico e o pretense conceito determinante, a sua essência concreta e a sua concreta interação resultam falsificadas. Deve-se rejeitar igualmente a ontologia vulgar-materialista que entende as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos daqueles elementares, fundativos. Isto faz com que ela impeça a si mesma a compreensão da especificidade da forma originária, por um lado, e, por outro, cria uma falsa hierarquia – que se pretende ontológica – segundo a qual somente às categorias elementares pode ser atribuído propriamente um ser.” (II, 90)

Demonstrar o fundamento ontogenético auxilia a compreender a constituição específica das formas superiores, assim como revela o princípio ontológico fundamental do processo de desenvolvimento do ser social, aqui determinado, em linhas gerais, como um contínuo e sempre crescente afastamento das barreiras naturais, pelo predomínio intensivamente e extensivamente ampliado de formas mais sociais de intercâmbio das relações entre os homens e dos homens com a natureza. Pelo que vimos, podemos portanto determinar a objetividade deste processo de desenvolvimento como algo fundado a partir dos próprios complexos sociais. A legalidade do processo de desenvolvimento do ser social não é algo extrínseco ao próprio homem, mas fruto de um “movimento interno, imanente, legal do próprio ser social” (I, 340). Isso equivale a dizer que a objetividade desse processo é engendrada pelos próprios homens quando estes põem em movimento a totalidade do processo a partir de suas posições alternativo-

teleológicas singulares, sejam aquelas diretamente vinculadas a sua ineliminável inter-relação com a natureza, seja, ainda, através daquelas alternativas de níveis mais espiritualizados típicas das formas superiores da prática social. São precisamente os princípios e determinações mais gerais que regem o processo de desenvolvimento do ser social, que orientam de forma decisiva a explicitação de formas cada vez mais sociais de mediação da existência do homem em sua insuprimível relação com a base natural, assim como aquelas conseqüências mais imediatas que daí decorrem, que serão tratados no capítulo que se segue.

Capítulo III

A DUPLA BASE DO SER SOCIAL E A GÊNESE DA LIBERDADE

1- A Dupla Base do Ser Social

Mesmo com tudo o que foi exposto até aqui, ainda estamos longe de esgotar as implicações e conseqüências extraídas por Lukács na determinação do trabalho como complexo preponderante do processo de desenvolvimento do ser social. Vimos que o trabalho ocupa um lugar central neste processo, pois através da posição teleológica é dada a linha e o direcionamento nos quais se cumprem a transformação e construção humana do seu mundo e simultaneamente de si mesmo. Com o trabalho não apenas estão dadas as possibilidades de ruptura com o modo de reprodução especificamente natural, mas também estão postas as tendências e possibilidades de desenvolvimento posterior que se realiza sempre sobre a base de uma relação ineliminável com a natureza. O processo de autoconstrução do ser social é determinado como um desenvolvimento que se cumpre sobre “a dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social desta base” (I, 265).

Essas referências acerca da relação entre homem e natureza estiveram presentes durante toda nossa análise, todavia não poderíamos afirmar que nada mais poderia ser acrescentado a este respeito. Resta ainda uma questão fundamental a ser explicitada, até então tratada apenas de maneira indireta e tópica. Referimo-nos à noção lukacsiana da dupla base de constituição do ser social, isto é, a compreensão do processo de desenvolvimento do ser social como algo que se realiza sobre a base das leis e nexos causais que compõem as esferas da natureza e sobre a base de complexos especificamente sociais. Não há como entender a dimensão da importância que Lukács atribui ao complexo do trabalho sem elucidar o modo como ele compreende esta relação, a que poderíamos designar como a *teoria da dupla base do ser social*.

Vale iniciar a exposição do problema lembrando que a inter-relação entre esferas do ser não deve e não pode ser vista como algo próprio apenas ao ser social. Do ponto de vista ontológico é uma constituição que encontramos também nas esferas do ser natural. Basta citar, para efeito desta demonstração, o vínculo intrincado da historicidade do mundo orgânico com os processos do mundo inorgânico, que nas suas fases evolutivas essenciais não pode ser separada da história geológica da terra³⁶. Este

³⁶ Cf. Lukács, Tomo II, p. 178.

caráter relacional do ser é, conforme referido anteriormente, uma determinação universal:

“/.../ por mais distinta que seja a relação do ser social com aquele biológico acerca da relação que intercorre entre ser orgânico e inorgânico, esta ligação do mais complexo sistema superior com a existência, a reprodução, etc., com aquilo que funda ‘por baixo’, permanece um fato ontológico imodificável.” (II, 104-5)

Esta idéia envolve a noção de uma escala de gradação dos seres, em que se afirma a existência de formas específicas de ser, que podem ser pensadas e classificadas a partir das dinâmicas distintas de suas atividades e dos aspectos essenciais de sua constituição. Os seres aparecem deste modo definidos como mais complexos ou menos complexos, e, nesta medida, classificados como inferiores e superiores uns em relação aos outros. Quanto a isto é preciso levar em conta que tal classificação não é de modo algum valorativa, mas o reconhecimento do grau de complexidade da dinâmica interna e externa, da complexidade das conexões, articulações de suas categorias e das formas de interação do complexo do ser com as outras formas da esfera da natureza. É a forma da sua existência efetiva que determina o grau de complexidade, determinando portanto o *locus* na escala da gradação do seres.

Esses esclarecimentos são necessários para entender o que Lukács afirma quando refere que as esferas inferiores constituem a base necessária sobre a qual se desdobra o processo de reprodução dos seres superiores. Aqui encontramos expressa a idéia da ineliminável conexão existente nas formas superiores com os traços específicos das esferas inferiores do ser, que aponta para a determinação ontológica essencial da objetividade como critério ontológico primário de todo ser. Isso “que funda por baixo” compõe, conjuntamente com aquelas categorias que constituem a peculiaridade ontológica de uma dada forma de ser frente às formas imediatamente inferiores, o conjunto de determinações que enformam o processo global de sua reprodução. Contudo, é crucial reconhecer que as condições e determinações postas pelos complexos inferiores não constituem os princípios determinantes mais decisivos do processo de reprodução das formas superiores. Apesar de constituírem componentes inelimináveis, naquilo que concerne ao processo reprodutivo enquanto tal, atuam sempre associados e subsumidos às categorias específicas deste. É com vistas nesse aspecto que Lukács delinea o princípio geral em que apresenta como tendência evolutiva universal a subsunção das propriedades e atributos dos graus inferiores àqueles mais complexos e evoluídos. Esta determinação se encontra no interior da análise comparativa que o autor realiza entre a historicidade do ser biológico e o processo de desenvolvimento do ser social:

“Esta história [do ser biológico] se move, no seu princípio ontológico último, em uma direção análoga àquela do ser social, ou seja, para ambas o momento

decisivo do desenvolvimento é que as categorias pertencentes aos graus inferiores do ser são assujeitadas, transformadas, para dar lugar a suas próprias categorias.” (II, 147)

Quanto aos seres orgânicos podemos verificar um crescente “domínio das categorias específicas da esfera da vida sobre aquelas que conduzem a sua existência a partir da esfera inferior do ser” (II, 12). No mundo da natureza orgânica os elementos inorgânicos aparecem como patamar necessário para a reprodução de sua existência, estes porém são orientados de maneira prevalente pelas categorias da reprodução da vida, que assumem nos complexos biológicos a primazia diretiva do processo evolutivo e de manutenção da existência.

Quanto à peculiaridade ontológica do ser social, a generalidade e universalidade destas determinações permanecem também como válidas: o desenvolvimento do ser social é caracterizado pelo predomínio das categorias sociais no processo de reprodução da sua existência, ou para utilizar a expressão que Lukács toma emprestado de Marx, pelo contínuo e sempre crescente ‘afastamento das barreiras naturais’. A este propósito é bastante significativa uma passagem presente no capítulo sobre Marx, na qual são delineados os traços mais gerais do processo de desenvolvimento do ser social:

“/.../ a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste exatamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à sociabilidade (basta pensar simplesmente nos animais domésticos) explicitando ulteriormente, sobre esta base, as determinações puramente sociais. A tendência principal no processo de desenvolvimento que de tal modo tem lugar é o constante crescimento quantitativo e qualitativo dos componentes puramente sociais ou prevalentemente sociais, o ‘afastamento das barreiras naturais’, como costumava dizer Marx.” (I, 268)

Essa passagem aparece na seqüência de um significativo exemplo, que contribui de modo decisivo para a compreensão do problema aqui suscitado:

“Com o pôr socialmente objetivo do valor-de-uso surge no curso do desenvolvimento social o valor-de-troca, que, se considerado isoladamente, faz desaparecer toda objetividade natural – como diz Marx, ele possui uma ‘objetividade espectral’. Por outro lado, cada uma dessas objetividades puramente sociais pressupõe – e não importa se com mediações mais ou menos aproximadas – objetividades naturais socialmente transformadas (não há valor-de-troca sem valor-de-uso, etc.), de modo que aí surgem certamente categorias sociais puras, ou melhor, somente o seu conjunto constitui a especificidade do ser social. Todavia, o ser social não apenas se desenvolve no concreto-material da sua gênese a partir do ser da natureza, mas também se reproduz constantemente neste quadro, não podendo jamais se destacar completamente – precisamente em sentido ontológico – dessa base.” (I, 268)

Sem adentrar muito no exemplo, tomando-o apenas como referência para a exposição das elaborações lukacsianas, podemos afirmar que o que aqui é designado como categorias sociais puras diz respeito a determinados atributos e propriedades do

ser social cuja gênese e desenvolvimento não são produtos da espontaneidade dos nexos causais da natureza; sua raiz é o campo social, ainda que para existir e se realizar necessite sempre se apoiar sobre a base natural. O valor enquanto forma de objetividade social, enquanto expressão da relação dos homens, se efetiva e se põe sobre a base de objetos reais, de forma que as relações dos homens implicam em última instância também a relação com a transformação de sua base material, isto é, da natureza. A natureza aparece como base ineliminável para o advento e desenvolvimento de categorias sociais, se apresentando deste modo como um componente imprescindível do processo de reprodução do ser social. Ou ainda, nos termos do autor, “as categorias e leis da natureza, tanto aquelas orgânicas quanto aquelas inorgânicas, constituem uma base em última análise (no sentido das mudanças fundamentais da sua essência) insuprimível das categorias sociais” (I, 267).

A concepção lukacsiana envolve a idéia de que com o desenvolvimento do ser social encontramos o predomínio de formas de mediação sociais sempre crescentes, seja das relações que os homens estabelecem entre si, seja das relações entre estes e a natureza. A linha evolutiva do ser social é caracterizada pelo advento de formas cada vez mais sociais de mediação da relação entre homem e natureza. A título de ilustração, vale referir as condições que podemos encontrar nas formas remotas das atividades dos homens em que divisão do trabalho se encontrava baseada essencialmente na capacidade orgânica dos indivíduos – divisão de tarefas entre homens, mulheres, crianças –, enquanto que nas formações sociais superiores tal divisão apresenta-se alicerçada em formas e necessidades mais socialmente determinadas. É esse um dos aspectos essenciais pelo qual Lukács retoma incessantemente a afirmação marxiana do “afastamento das barreiras naturais”. Com o progressivo e crescente desenvolvimento de formas cada vez mais sociais de mediação, nas relações dos homens entre si e em particular com a natureza, diminui simultaneamente a prevalência das determinações naturais, extensivamente e intensivamente, no processo de reprodução social da vida. A determinação natural é aqui um componente de uma totalidade que perde no processo de desenvolvimento do ser social a primazia determinativa das formações sociais.

Contudo, isto não significa que nas origens tenha existido um determinismo natural posto como condição necessária e preponderante da forma com que se estruturam as relações dos homens. Desde os primórdios, as relações entre os homens não são relações exclusivamente ou preponderantemente determinadas pela natureza. Já no início, elas se apresentam de forma mesclada – *formas ontológicas mistas* – em que encontramos juntamente com as circunstâncias e condicionamentos naturais, determinações eminentemente sociais. Deste modo, a advertência que se segue torna-se fundamental:

“Já o trabalho mais simples, como vimos, realiza com a dialética entre fim e meio uma relação nova entre imediaticidade e mediação, pelo fato de que toda satisfação de necessidades obtida mediante o trabalho é já, por sua essência objetiva, uma satisfação mediada. A circunstância pois, igualmente inevitável, pela qual todo produto do trabalho, quando terminado, possui para o homem que o usa uma nova imediaticidade – não mais natural – reforça a contraditoriedade deste estado de coisa.” (II, 102)

Desde logo, natureza não está mais presente para o homem de modo imediato e direto. Mesmo as satisfações das necessidades mais imediatas – vinculadas diretamente à reprodução orgânica, por exemplo – implicam a mediação social. Elas ocorrem de um modo típica e especificamente humano. De modo que já nas primeiras fases do seu desenvolvimento o homem encontra diante de si uma dupla base de origem para as alternativas às quais ele deve responder: naturais e sociais. Não se trata de determinar as proporções, primazia e força com que as determinações naturais desdobram o processo de desenvolvimento do ser social, mas o modo como estas determinações se encontram imbricadas nas origens do trabalho e as tendências evolutivas de suas articulações. O que importa é compreender que o momento preponderante deste complexo, que delineia sua diretriz objetiva, é, fora de qualquer dúvida, o componente diferencial da atividade humana que surge com o trabalho. As formas superiores são o desdobramento e a intensificação desta possibilidade e ruptura postas nas origens pelo trabalho.

A natureza permanece sempre presente para o homem, porém a imediaticidade à qual o homem responde não é mais uma imediaticidade natural, mas estritamente social. A própria gênese do ser social é por si só expressão privilegiada da ruptura com a imediaticidade natural. É por isso que, retomando o exemplo dado acima, devemos atentar para o fato de que

“Ainda quando o objeto da natureza parece permanecer imediatamente natural, a sua função de valor-de-uso é já qualquer coisa de qualitativamente novo nos confrontos com a natureza.” (I, 267)

Fato este que pode ser constatado naqueles atos mais diretamente ligados a reprodução biológica do corpo:

“Assar ou cozinhar carne é uma mediação, mas comer carne assada ou cozida é neste sentido um fato imediato como aquele de comer a carne crua, ainda que o segundo seja um fato natural e o primeiro social.” (II, 102)

A necessidade orgânica “permanece um fato ontológico imodificável”. Entretanto, se de um modo geral podemos definir ambos atos como imediatos, o que os torna distintos é a forma com que é satisfeita a necessidade. No ser social a necessidade natural permanece, contudo ela é satisfeita de um modo especificamente social. De tal modo que esse fato ao aparecer como uma necessidade orgânica imediata sofre imediatamente a determinação decisiva da mediação social, e, portanto, deixa de ser

um ato meramente natural para se tornar parte do conjunto de atos socialmente mediados. A naturalidade orgânica do homem se funde, portanto, com os momentos sociais de sua atividade: muito embora seja uma necessidade de reprodução do corpo biológico, o comer passa a ser um ato eminentemente social. A fome é acima de tudo uma fome social, adverte Lukács recorrendo à tematização marxiana à respeito. Nesses termos, toda e qualquer imediaticidade para homem é essencialmente uma imediaticidade específica do ser social, que implica desde logo a presença de alternativas propriamente sociais vinculadas, das mais variadas formas, às necessidades naturais. Para o ser social a imediaticidade aparece sempre sob uma nova forma: uma imediaticidade socialmente mediada, ou, para fugir do antagonismo dos termos, uma imediaticidade social. E isso sob uma dupla perspectiva: do lado do objeto, é necessário destacar que o objeto da nutrição deixa de ser um simples elemento natural na medida em que suas propriedades naturais são socialmente processadas antes de utilizá-lo; do lado do sujeito, o ato da nutrição vem acompanhado de uma série de comportamentos e procedimentos, cujas origens não podem ser definidas na sua gênese através da necessidade biológica do organismo – etiqueta, a culinária, etc.

Em uma outra ocasião, no capítulo *A Reprodução*, a idéia desta dupla base de mediação é reposta através afirmação de que

“/.../ o homem enquanto não mais ser vivente biológico, mas membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais em relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, tanto menos consigo mesmo como ser vivente biológico, pelo contrário, todas estas inevitáveis interações passam através da mediação da sociedade; e já que a sociabilidade do homem quer dizer comportamento ativo, prático, em relação à totalidade de seu ambiente, ele não acolhe simplesmente o mundo circundante e suas transformações adaptando-se, mas reage ativamente contrapondo às transformações do mundo externo a sua própria prática, pela qual a adaptação à insuprimível realidade objetiva e as novas posições teleológicas que lhes correspondem formam uma unidade indissolúvel.” (II, 180)

Pelo simples fato de as necessidades naturais aparecerem frente ao homem como alternativas, isto já é por si só expressão de uma mediação específica do ser social. Neste sentido, a conclusão, para efeito do problema que aqui tratamos, é de extrema relevância: “a adaptação à insuprimível realidade objetiva e as novas posições teleológicas que lhes correspondem formam uma indissolúvel unidade”. Aqui estão presentes com clareza os aspectos decisivos da tematização de Lukács que define a totalidade do ser social como uma fusão entre as determinações naturais e sociais. Deste modo, segundo o filósofo húngaro,

“Para entender /.../ em termos ontológicos corretos a reprodução do ser social, por um lado é necessário levar em conta que o seu fundamento ineliminável é o homem com sua constituição física, com a sua reprodução biológica e de outro lado não perder mais de vista que a reprodução se desenvolve em um ambiente

cuja base é sim a natureza, mas que entretanto esta vem sempre modificada pelo trabalho, pelas atividades dos homens, de forma que a sociedade, na qual se verifica realmente o processo reprodutivo do homem, cada vez menos encontra 'pronta' na natureza as condições da própria reprodução, pelo contrário, essas condições são criadas mediante a prática social dos homens." (II, 146-7)

A base natural permanece, porém não na forma de uma primazia determinativa do processo de desenvolvimento do ser social, mas enquanto momento do processo de reprodução. A constituição biológica do homem *permanece um fato ontológico imodificável*, porém apenas na medida em que *funda por baixo* o processo global do ser social.

Em linhas gerais, encontramos deste modo descrito o duplo caráter pela qual a natureza se apresenta como base do processo de reprodução do homem: no plano da determinação biológica corporal como patamar da vida e da existência dos indivíduos e na relação de apropriação e produção dos objetos para a formação de seu mundo (espelhamento, conhecimento, transformação dos elementos naturais, etc.). É necessário fazer esta distinção com clareza se não quisermos distorcer a teoria lukacsiana da dupla base do ser social. Neste sentido, vale insistir um pouco mais na explicitação do primeiro aspecto, já que o segundo foi de certo modo amplamente discutido por nós nos capítulos anteriores. A respeito da base biológica do homem e de sua imbricação com as categorias especificamente sociais é relevante a seguinte passagem do texto de Lukács:

"Quanto ao homem, ele é antes de tudo e imediatamente – em definitivo ineliminavelmente – um ente que existe de modo biológico, um pedaço de natureza orgânica. Já esta sua constituição faz dele um complexo; é esta estrutura fundamental de todo ser vivente, mesmo dos mais primordiais. Na natureza orgânica /.../ os impulsos do mundo externo, originariamente ainda simplesmente físicos ou químicos, adquirem no organismo a sua figura objetiva apresentado-se de modo especificamente biológico: assim as oscilações do ar, que nas origens operam somente em sentido físico, tornam-se sons; assim os efeitos químicos tornam-se odores ou paladar; assim nascem as cores nos órgãos da vista; etc. O devir homem do homem pressupõe um alto desenvolvimento biológico destas tendências, mas não se fecha nisso; se movendo a partir desta base produz formas sociais puras: no plano auditivo a linguagem e a música, no plano visual as artes figuradas e a escrita. /.../ O homem permanece ineliminavelmente um ser vivo determinado pela biologia, com ela compartilha o necessário ciclo (nascimento, crescimento, morte), no entanto, muda na raiz o caráter da sua inter-relação com o ambiente na medida em que com a posição teleológica do trabalho se tem uma intervenção ativa sobre este; por esta via o ambiente é submetido às transformações conscientes e desejadas." (II, 179)

Este denso e longo parágrafo, além de retratar a perspectiva lukacsiana frente as heterogeneidades existentes entre as esferas do ser natural, apresenta os aspectos decisivos da relação dos atributos especificamente sociais do homem com a base reprodutiva da sua constituição biológica. Consideremos antes de mais nada, o problema das distinções entre as esferas do ser e suas relações com as formas menos

complexas que constitui a esfera da natureza inorgânica. No que diz respeito ao ser orgânico, mais precisamente aos animais superiores, as reações físico-químicas se apresentam na forma dos sentidos – olfato, visão, paladar, audição, etc. – de modo que fenômenos naturais específicos adquirem no organismo a forma de sensações que possibilitam e os auxiliam a desempenhar suas funções reprodutivas, delimitando a especificidade e peculiaridade do modo de existência dos seres que compõem esta esfera específica da natureza. Quanto ao ser social é necessário destacar que sua condição biológica, instintiva, etc., não é mais, como no caso dos animais, uma condição isolada determinante, ela é assimilada e subsumida às categorias sociais puras. Neste sentido, ouvir música é um ato especificamente humano, mas para ouvir é necessário a audição, isto é, a condição ineliminável posta pela base biológica do organismo humano. Por outro lado, não há nada de biológico na música, no sentido de que não existe nenhuma determinação natural que faça com que a música possa existir. Basta pensar que os animais também escutam, nem por isso fazem música³⁷.

Isto que permanece como condição natural necessária para a existência do homem não é a condição preponderante do processo de desenvolvimento do ser social. O biológico constitui um complexo parcial cuja relação ineliminável com os complexos especificamente sociais forma, em seu conjunto, a totalidade do ser social. O corpo, a constituição biológica do homem, determina e condiciona a reprodução da existência do homem, mas, no entanto, não o define enquanto tal, isto é, não é o atributo primordial do complexo do ser social – mesmo que continue a ser uma condição necessária. Aqui devemos atentar para o seguinte problema: em que medida algo que é condição necessária não pode ser definido como atributo primário ou decisivo de um ser, e como, em contrapartida a esta questão, os atributos especificamente sociais poderiam ser determinados como o momento preponderante se estes necessariamente encontram-se em uma relação de dependência ontológica com a base natural?

Essa questão presente particularmente no capítulo *A reprodução* – de onde extraímos a maior parte destas citações – apresenta no capítulo que é objeto direto desta dissertação o aspecto fundamental da problemática que ora abordamos, quando trata da relação entre a consciência e a constituição biológica humana:

“Se porém, em relação a este complexo de problemas quisermos proceder com uma visão crítica ontologicamente rigorosa, devemos observar que se verifica assim um afastamento contínuo da barreira natural, mas não se poderá nunca chegar à supressão completa desta última. O homem, membro ativo da sociedade, motor das suas transformações e de seus movimentos adiante, permanece em sentido biológico ineliminavelmente um ente natural: em sentido biológico a sua consciência – não obstante todas as transformações de função

³⁷ Os pássaros não fazem música. Os sons por eles emitidos são fruto de determinações biológicas estáticas – basta verificar que todos os membros de sua espécie sempre cantam da mesma forma, ou seja, os pássaros não compõem.

por mais decisivos no plano ontológico – está indissociavelmente ligada ao processo da reprodução biológica do seu corpo; dado o fato geral de tal ligação, a base biológica da vida resta intacta também na sociedade. Por maior que seja a possibilidade de alongar, etc., tal processo, usando o conhecimento por exemplo, nada muda quanto à ligação ontológica última da consciência com o processo vital do corpo.” (II, 104)

Em termos mais simples e diretos: a base biológica permanece como condição ineliminável para a existência da consciência humana. Lukács se contrapõe abertamente à idéia da existência de uma consciência que possa existir fora da relação com o patamar biológico, o que não quer dizer que ao postular de tal modo a relação de dependência ontológica entre a consciência e corpo, nosso autor incorra em um naturalismo que explica as relações e os processos da consciência a partir de determinações prevalentemente biológicas. Todo esse problema da relação entre o corpo e a consciência é mais complexa do que parece à primeira vista, pois no plano de sua manifestação imediata essa conexão aparece diante de nós de um modo profundamente contraditório:

“Temos assim diante de nós dois fatos aparentemente opostos: em primeiro lugar aquele ontológico objetivo onde vemos que a existência e a atividade da consciência estão ligados de maneira indissolúvel ao curso biológico do organismo, pela qual toda consciência individual – e não existe outra – surge e perece junto com o seu corpo. Em segundo lugar, a função dirigente, de guia, determinante da consciência no confronto com o corpo, que provém do processo laborativo; esta última nesta conexão assim dada se apresenta como órgão executivo a serviço das posições teleológicas, que podem provir e ser determinadas somente pela consciência.” (II, 105)

Em outros termos, quando consideramos prevalentemente a forma imediata de sua manifestação deparamos com o fato de que o domínio consciente por parte dos homens sobre o seu corpo pode levar à idéia de que a consciência “não poderia guiar e dominar o corpo se não possuísse uma substância independente, qualitativamente diversa dele, se não possuísse uma existência autônoma em relação ao corpo” (II, 105-6). É quase que desnecessário dizer que esta é a origem, segundo Lukács, das concepções religiosas e filosóficas da alma, concepções essas fundadas essencialmente na idéia de que a consciência constitui uma substância separada e autônoma. Desse modo, é natural que tal concepção tenha predominado fortemente na história da filosofia – Lukács cita diretamente os nomes de *Descartes* e *Spinoza* – pois, de fato, considerando apenas a forma mais imediata do fenômeno, tal idéia não seria incorreta.

No cerne de toda essa problemática podemos encontrar novamente a noção nuclear do trabalho como modelo do ser social. A idéia de uma autonomia e independência da consciência em relação ao corpo é dada no interior do processo laborativo, nele, pela primeira vez de um modo claro, se revela o papel ativo e predominante da consciência no processo reprodutivo do ser social. Para nosso autor a origem da concepção de alma

“/.../ está sem sombra de dúvida no trabalho, cuja análise conduz, por si, a este

grupo de fenômenos, enquanto todas as outras tentativas de explicação pressupõem, sem saber, a auto-experiência do homem derivante do trabalho.” (II, 109)

Segundo Lukács outros fatores também contribuíram para a construção da noção de alma, porém são cronologicamente posteriores às condicionantes postas pelo trabalho. O trabalho aparece como a gênese da concepção, ele fornece os pressupostos necessários sobre as quais outras atribuições contribuem para a edificação e fixação desta idéia, pois ele é o lugar onde se revela pela primeira vez um grupo de fenômenos em que a consciência assume papel preponderante e relativamente autônomo frente às necessidades biológicas do organismo³⁸.

É necessário atentar que estamos diante do que nos termos de nosso autor pode ser identificado como contradição entre essência e fenômeno. Esta contradição não é algo incomum, já que contradições dessa mesma ordem podem ser observadas, por exemplo, quando consideramos o problema da órbita dos planetas em torno do sol em que o fenômeno – para os habitantes da terra o sol se move em torno da terra – aparece diametralmente oposto à essência. No que diz respeito à nossa questão, devemos observar que se em sua manifestação imediata a consciência aparece como independente do corpo, porém, quando consideramos a essência dessa relação notamos que a sua existência depende necessariamente de sua condição orgânica, de forma que a supressão da base biológica implica simultaneamente na sua destruição. No entanto, essa forma pronunciada da contradição entre essência e fenômeno no entanto, não contradiz “o papel autônomo, dirigente e planificador da consciência no confronto com o corpo, tal contradição é pelo contrário o fundamento ontológico” (II, 106). Assim, a contradição aqui descrita é para nosso autor uma dinâmica própria desse complexo de relações. Quanto a isso, Lukács argumenta lançando mão de uma tese fundamental:

“Dentro do limite em que um ente qualquer é, no seu ser, autônomo – e esta relação de autonomia é sempre relativa – a autonomia deve ser deduzida em termos ontológico-genéticos, pois a autonomia de função no interior de um complexo não é prova suficiente. Tal prova pode ser fornecida – naturalmente apenas no âmbito do ser social, ainda que aqui também no sentido relativo – pelo homem na sua totalidade, como indivíduo, como personalidade, e não pelo corpo ou pela consciência (alma) cada um por si, considerados isoladamente;

38. Nosso autor refere dentre outros componentes sociais decisivas, dois aspectos importantes para o desenvolvimento desta idéia: 1- a projeção de conteúdos especificamente humano-sociais na explicação de fenômenos estritamente orgânicos, tais como a busca de justificativas para a morte, de sentido para a vida, etc. – a necessidade de sentido, a idéia que busca na natureza a finalidade de dados acontecimentos, tidos como absurdos do ponto de vista humano, corrobora com a condição de desvio da *intentium recta*; 2- a noção amplamente difundida na antropologia de que os homens começaram a supor a existência de vida *pós-mortem*, a existência de almas, através da imagem dos mortos que apareciam nos seus sonhos. Quanto a este segundo aspecto Lukács adverte contra a idéia antropológica de que esta é a gênese da concepção de alma, afirmando que estes são na verdade aspectos que colaboraram com a construção da idéia de alma, pois a verdadeira gênese está na autonomia adquirida pela consciência no interior do processo de trabalho.

aqui encontramos, ao contrário, uma insuprimível unidade ontológica objetiva, em que é impossível o ser da consciência sem o simultâneo ser do corpo.” (II, 106)

Se na imediaticidade do fenômeno, a consciência se apresenta sob a forma de uma função autônoma no interior da atividade humana, isto não prova de modo algum sua independência frente às condicionantes orgânicas: “*é impossível o ser da consciência sem o simultâneo ser do corpo*”. As palavras de Lukács a este propósito são enfáticas, pois para ele, “é possível a existência de um corpo privado de consciência, por exemplo quando em função de uma doença esta deixa de funcionar, enquanto que uma consciência privada de base biológica não pode existir” (II, 106). E como contrapartida, podemos afirmar que o corpo por si só não pode definir o ser social como tal, ou dito de outro modo, o biológico é condição para a existência, porém tomado isoladamente não pode constituir o homem enquanto tal. De fato, se insistimos em tratar esta questão lidando separadamente com os dois pólos dificilmente poderíamos estabelecer em termos adequados a noção lukacsiana da dupla base do ser social. Esse sem dúvida não é, nos termos do nosso autor, o procedimento correto para o tratamento desta problemática. Ao contrário, é necessário levar em conta que a dupla base se apresenta como uma unidade no interior do complexo do ser social: o homem somente pode realizar-se assentado sobre essa base, ou seja, as categorias puras sociais se realizam necessariamente sobre a base da natureza, recebem a determinação daquilo que é específico dessa esfera - suas necessidades e possibilidades -, porém a forma do desdobramento dessa relação tem por primazia as categorias sociais ‘puras’, que determinam de forma preponderante o seu processo reprodutivo e autoconstitutivo - o que nos termos acima tratados poderia ser identificado pelo caráter diretivo que a consciência possui no processo de reprodução do ser social. No âmbito da consciência, podemos dizer que essa se mantém em uma relação de dependência ontológica com base biológica do organismo, que ela se desenvolve sobre essa base, mas tem por conteúdo essencial as categorias sociais puras, na medida em que se forma essencialmente através do desenvolvimento das categorias específicas do ser social. A consciência é produto do devir humano do homem. O plano da naturalidade permanece como patamar necessário da realização do ser social sempre em conjunto com as propriedades que definem a peculiaridade ontológica desta forma de ser. Ou em termos mais precisos, a peculiaridade do ser social se revela pela forma com que ocorre a imbricação desses planos, pela forma com que as categorias sociais puras se desdobram e interseccionam com as categorias específicas da esfera natural.

Em um plano mais amplo, extraíndo as conseqüências do que acabamos de analisar, podemos dizer que a totalidade dos processos do ser social é constituída por uma dinâmica que se efetiva sobre a base da natureza e sobre a base daquelas categorias

específicas da forma do seu ser. A noção prevalente aqui continua sendo, como nos outros momentos da elaboração lukacsiana, a da *totalidade do ser social como um complexo de complexos*:

“A ontologia geral, ou dito de outra forma, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente, é geral pois não pode existir nenhum ente que não esteja de algum modo fundado ontologicamente na natureza inorgânica. Na vida comparecem novas categorias, mas estas podem operar no plano ontológico sobre a base destas categorias gerais, em interação com elas. E o mesmo ocorre com as novas categorias do ser social em relação àquelas da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana acerca da essência e da constituição do ser social pode portanto ser posta racionalmente apenas sobre a base de uma tal fundação. A questão acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e também da emergência de suas determinações específicas.” (I, 5)

Temos desse modo uma coexistência entre as categorias da esfera da natureza e as categorias sociais específicas do ser social. O natural aparece como condição de possibilidade para a existência do homem. Contudo, isso que é condição ou campo de suas realizações não é ao mesmo tempo a base formativa das categorias sociais e nem mesmo a estrutura preponderante do seu processo de desenvolvimento e especificação. A base orgânica da existência humana, as necessidades por ela postas, nunca se realizam isoladamente no que diz respeito ao processo de reprodução e desdobramento das formações específicas do ser social. Por si só a condição orgânica do homem não abre os caminhos da realização humana, na medida em que não são seus atributos e determinações que promovem a marcha para o desenvolvimento das formas sociais; no ser social o processo de desenvolvimento deve ser entendido como a tendência ao constante e crescente recuo das barreiras por elas impostas, que tem início com o advento do trabalho e que se intensifica a partir da especificação e aprimoramento das chamadas *categorias sociais puras*, isto é daqueles atributos que constituem a especificidade e a peculiaridade ontológica do ser social.

A afirmação, aqui várias vezes referida, do crescente “afastamento das barreiras naturais”, enquanto princípio preponderante do processo de especificação e diferenciação da peculiaridade ontológica do homem, nos remete de modo direto a outro problema de suma importância na ontologia do ser social: o complexo da liberdade. O modo como este problema se vincula ao que aqui tratamos, bem como a determinação da gênese da liberdade a partir do complexo trabalho é o objeto de análise da próxima seção.

2- A Gênese da Liberdade

Cabe iniciar a análise da gênese da liberdade por uma das últimas afirmações de Lukács no capítulo *O Trabalho*, na medida em que sintetiza a relação que tentamos

descrever acima:

“/.../ o homem tornou-se homem propriamente nessa luta, mediante a luta contra a própria constituição dada pela natureza, e o seu ulterior desenvolvimento, o seu aperfeiçoamento pode verificar-se, na seqüência, somente por tal via, somente por tais meios.” (II, 129-30)

Os meios aqui são aqueles dados pelos componentes do trabalho, componentes estes que prescrevem o salto que retira o homem da esfera natural. Vimos que no ser social não há uma pré-determinação do campo de suas realizações, o homem cria através de sua atividade novas condições e mediações que ampliam constantemente sua capacidade de produção. Deste modo, ele afasta os limites impostos pelas condicionantes naturais, alarga seu domínio sobre a natureza ampliando o campo de suas possíveis realizações. No confronto com a natureza – no sentido intensivo e extensivo – o homem constrói o seu ser assim como o seu destino. É precisamente este processo de produção de si mesmo e de seu mundo que Lukács identifica como a primeira manifestação da liberdade do homem. A humanização do homem através do trabalho é em si um ato nascente de liberdade. Basta pensar, para compreender os argumentos desta definição, por um lado, no crescente domínio dos limites naturais como uma contínua construção e ampliação objetiva da capacidade humana de transformar a natureza e deste modo criar as próprias condições de sua existência; e por outro, na adequação subjetiva/objetiva ao processo produtivo que apresenta como consequência necessária o controle dos indivíduos sobre si mesmos, que pensam e produzem a si próprios a partir de sua atividade. A argumentação lukacsiana é inequívoca nesse sentido:

“Pode-se dizer, sem demora, que o caminho do autocontrole, as séries de lutas contra o determinismo natural dos instintos que conduz ao autodomínio consciente, é a única via real para alcançar a liberdade humana real. Pode-se discutir o quanto se queira acerca das proporções em que as decisões humanas têm a possibilidade de se impor na natureza e na sociedade, pode-se dar a importância que se quiser ao momento do determinismo em toda posição de fim, em toda decisão entre alternativas; a conquista do domínio sobre si mesmo, sobre a própria natureza, originariamente apenas orgânica, é fora de qualquer dúvida um ato de liberdade, um fundamento de liberdade para a vida do homem. Neste ponto os problemas concernentes a adequação ao gênero no ser do homem se encontram com a liberdade: a superação do gênero mudo, somente orgânico, o desenvolvimento desse no gênero articulado, evolvente, do homem que se constitui como ente social é - do ponto de vista ontológico-genético - simultâneo com o ato de nascimento da liberdade.” (II, 130)

Ao produzir, ao transformar a natureza e, no interior desse processo, transformar a si mesmo, o homem efetiva e desenvolve sua essência de um modo fundamentalmente distinto dos princípios que regem o movimento da esfera natural. É precisamente esta condição do desenvolvimento e formação do seu próprio ser que demonstra o caráter aberto – e neste sentido, livre – das realizações humanas. O ato da reprodução humana não significa simplesmente repor os mesmos patamares da sua existência – não há uma

estaticidade interna em sua atividade –, mas implica sempre em um alargamento, refinamento e desenvolvimento das categorias e atributos especificamente humano-sociais.

Entretanto, se apresentamos antecipadamente alguns aspectos centrais da tematização de Lukács não podemos de modo algum fugir a uma série de problemas que a questão da liberdade pode suscitar e que o simples enunciado destas determinações por si só não resolve. O primeiro deles provém da constatação de que a liberdade aparece como o “fenômeno mais multiforme, variado, mutável do desenvolvimento do ser social” (II, 112). Quando se observa o fenômeno da liberdade em toda sua amplitude e multiplicidade percebe-se claramente que não se trata de um fenômeno homogêneo e uniforme; em cada âmbito de sua presentificação podemos verificar dinâmicas radicalmente distintas que demarcam a natureza heterogênea do conjunto de determinações e características que ela pode assumir em instâncias específicas das práticas sociais superiores. Lukács dirá a propósito que “a liberdade em sentido jurídico significa uma coisa substancialmente diversa do sentido da política, da moral, da ética, etc.” (II, 112). Neste sentido, o correto entendimento da questão impõe necessariamente a consideração da especificidade do fenômeno, a partir da instância própria de sua manifestação. Esta observação é de extrema relevância, já que, o tratamento dispensado ao problema da liberdade no decorrer da história da filosofia, na maior parte das vezes, tinha seus postulados baseados fundamentalmente em uma falsa homogeneização de planos heterogêneos da liberdade, ou naquele procedimento – que poderia ser descrito como a segunda variante da mesma perspectiva – em que se tomava as formas mais avançadas e complexas como modelo para o entendimento das formas mais simples. Tal veio analítico tem como consequência, por um lado, a inviabilização do correto entendimento da gênese da liberdade no ser social, e por outro, a impossibilidade de uma análise correta das diversas e distintas dinâmicas da liberdade existentes no interior de complexos sociais específicos que compõem a totalidade das práticas do ser social.

A tese de Lukács não difere aqui dos casos que analisamos anteriormente: o esclarecimento da gênese do complexo da liberdade humana é essencial para estabelecer as determinações mais gerais da configuração das formas superiores. Isto porque a discussão da peculiaridade e distinção das formas específicas de um dado fenômeno envolve a compreensão dos traços comuns que prescrevem em linhas gerais sua estrutura e dinâmica. As bases genéticas de um complexo são critério decisivo para capturar conceitualmente os lineamentos ontológicos que estabelecem as diferenças existentes entre os complexos superiores da prática do ser social. Estas considerações tornam inevitável o questionamento dos argumentos que autorizam nosso autor,

também neste caso, a definir o trabalho como o modelo das formas da liberdade nos complexos sociais que se desenvolvem e passam a vigorar nas práticas sociais mais avançadas. Por ora, deixaremos a resposta a esta questão em suspenso, já que sua explicitação requer uma análise mais pormenorizada do problema da liberdade enquanto fenômeno surgido pela primeira vez no trabalho.

Neste âmbito nossa tematização deve necessariamente se dirigir à análise da gênese da liberdade na atividade laborativa. Nesta instância a liberdade pode ser definida como as decisões entre alternativas sempre e necessariamente presentes no processo de trabalho:

“Para tentar esclarecer /.../ a gênese ontológica da liberdade no trabalho devemos naturalmente centrar nossa atenção no caráter alternativo da posição do fim que aí comparece. De fato é na alternativa que pela primeira vez se apresenta claramente delineado o fenômeno da liberdade como algo totalmente estranho à natureza: no momento em que a consciência decide em termos alternativos qual fim esta quer pôr e de que modo quer transformar as séries causais necessárias em séries causais postas, enquanto meios para a realização, surge um complexo real dinâmico que não tem nenhuma analogia com a natureza. O fenômeno da liberdade, portanto, pode ser indagado quanto à sua gênese ontológica somente aqui. Em uma primeira aproximação a liberdade é aquele ato de consciência através do qual surge, como seu resultado, um novo ser por ela posto.” (II, 112)

A função diretiva da consciência no interior do processo de trabalho, o caráter decisivo da atividade humana que efetiva algo de novo no mundo da natureza – e que amplia esta sua capacidade de efetivação na medida em que os meios e processos do trabalho se desenvolvem – contém em si o fundamento da liberdade e expressa de forma privilegiada a relação que tentamos estabelecer acima quando falamos do processo de afastamento das barreiras naturais como gênese da liberdade do homem. O processo de transformação da natureza que tem curso com o trabalho não é resultado de um movimento espontâneo causal da natureza, mas de uma atividade posta em movimento e levada a mover-se de tal maneira pela ação e deliberação do trabalhador. É este aspecto fundamental que define a atividade humana como essencialmente livre, pois o que é efetivado no processo do trabalho é resultado das deliberações do trabalhador diante das alternativas concretas de sua prática. Obviamente tais decisões implicam a capacidade de uma correta apreensão e um correto pôr em movimento dos nexos causais contidos no objeto para o qual está dirigida sua atividade. Nesse sentido o conhecimento da natureza aparece como expressão da capacidade humana de dominá-la e transformá-la conforme suas finalidades e necessidades. Em linhas conclusivas, segundo nosso autor,

“/.../ quanto mais adequado é o conhecimento dos nexos naturais alcançados pelo sujeito, tanto mais ele pode mover livremente o material. Dizendo de outro modo: quanto maior o conhecimento adequado das cadeias causais operadas em cada momento, tanto mais adequadamente elas podem ser transformadas em

cadeias causais postas, tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, isto é, tanto maior a liberdade que ele obtém.” (II, 115)

Portanto, no que diz respeito à consideração da gênese da liberdade a partir do trabalho enquanto produtor de valores-de-uso é necessário reconhecer que “o livre movimento do material é e permanece o momento preponderante para a liberdade, quando se fala no âmbito das alternativas do trabalho” (II 116). Note-se aqui, que falando deste modo, chama-se a atenção para o fato de que na atividade laborativa o fenômeno da liberdade encontra-se sempre vinculado a uma determinada prática, a um determinado modo específico da atividade produtiva. Nesta instância, a liberdade é consequência e expressão real do processo efetivo de transformação da natureza. Isto quer dizer que a liberdade é sempre, no interior desta relação com a causalidade natural, uma “decisão concreta entre diversas possibilidades concretas” (II, 113). O complexo da objetividade enquanto realização da finalidade pretendida também neste caso possui uma relevância central, pois “quando tal intenção de transformar a realidade não é demonstrável, os estados de consciência – como a reflexão, os projetos, os desejos, etc. – não têm diretamente nada a ver com o problema real da liberdade” (II, 113). Tal proposição é exposta com a clara intenção de ressaltar o fato de que nas formulações da filosofia geralmente predomina a concepção da liberdade como uma escolha elevada ao mais alto nível da abstração, em que perde-se todo o vínculo com a realidade quando se destaca sua compreensão das deliberações particulares concretas dos homens, terminando por se chegar a uma concepção da liberdade como uma indeterminação, no sentido de um ato puro da vontade humana. Estas concepções baseadas fundamentalmente em critérios lógico-abstratos, assim como os questionamentos e problematizações delas provenientes estão obviamente implicadas em uma vertente que contrapõe como pares antagônicos o determinismo e a liberdade. Lukács se volta contra elas afirmando que em termos corretos a gênese da liberdade deve ser entendida em primeiro lugar como “um querer transformar a realidade” (II, 113), onde, por consequência, a realidade natural, suas determinações, necessidades, etc., não podem deixar de estar presentes na consideração do fenômeno originário da liberdade. Há, portanto, uma relação intrincada entre liberdade e determinação no interior do complexo do trabalho.

Agora estamos diante de outro problema essencial no interior da tematização lukácsiana: “até que ponto o determinismo externo ou interno à decisão pode ser compreendido como critério da liberdade” (II, 113)? Quando acima foi afirmado o livre movimento sobre o material como o fundamento originário do fenômeno da liberdade, não consideramos o fato de que em um plano extremamente remoto da atividade laborativa todo o processo de trabalho se desenvolveu no interior de limites e obstáculos provenientes de imposições quer naturais quer sociais. Considerando a relação entre

liberdade e determinismo nesta atividade ainda rudimentar caberia perguntar em que sentido poderíamos falar da liberdade como a capacidade de decidir com conhecimento de causa – princípio este necessário para a determinação da atividade humana como atividade livre –, sem antes refutar os problemas inerentes aos questionamentos aqui referidos. A isso podemos também acrescentar o fato de que determinadas decisões tomadas no interior do processo de trabalho podem levar a um “período de conseqüências” no qual o campo das decisões se estreita de forma expressiva, podendo até mesmo em dadas circunstâncias fechar-se completamente – é isso a que Lukács refere quando fala do determinismo interno da decisão. Também neste caso caberia perguntar em que sentido o ato da decisão entre alternativas pode ser considerado uma expressão da liberdade se ao invés de abrir caminhos ele os fecha de um modo vigoroso.

É somente através da consideração do fenômeno da liberdade na sua real e concreta correlação nas práticas reais e singulares do homem que tais relações podem ser esclarecidas de um modo adequado. Nestes termos, a alternativa concreta existente no interior de uma prática singular, por mais restrita que seja, é expressão da relação entre determinação e liberdade na medida em que “representa um determinado campo de ação das decisões no interior de um complexo social concreto, em que tornam-se operantes, simultaneamente, a objetividade e forças quer naturais quer sociais” (II, 116). Quanto a estas dificuldades nosso autor observa que apesar da existência de “pontos modais na cadeia de decisões”, que apesar da ignorância quanto às conseqüências da causalidade posta em movimento – o que aliás é segundo ele uma estrutura até certo ponto intrínseca de toda alternativa – isso não elimina o caráter de liberdade de toda alternativa no interior do processo do trabalho. Por mais restrita e limitada com que podem se apresentar as possíveis escolhas dos indivíduos, por mais que em determinadas circunstâncias as decisões dos indivíduos possam incorrer em “becos-sem-saída”, é necessário observar que toda efetiva realização humana é sempre uma deliberação em que estão envolvidos um *telos* e o correto pôr em movimento dos nexos causais. A escolha entre alternativas é um ato de liberdade, pois representa uma ruptura com o determinismo natural, na medida em que todo ato propriamente humano não é uma cega imposição de determinações meramente causais. Perante os nexos causais da natureza, que aparecem diante do homem sempre como alternativas, resta sempre a possibilidade de dizer sim ou não. É neste sentido que Lukács contra-argumenta afirmando que “permanece sempre um mínimo de liberdade nas decisões”, pois “se trata sempre de uma alternativa e não de um evento natural determinado por uma causalidade puramente espontânea” (II, 114). Diante das alternativas sempre é possível decidir de um modo diferente daquele em que realmente se decide; isso revela, em

linhas gerais, o caráter *aberto e livre* – não no sentido de indeterminado – das decisões humanas no interior de sua prática social³⁹.

Tudo o que aqui dissemos aparece sintetizado no texto de Lukács do seguinte modo:

“/.../ toda decisão alternativa forma o centro de um complexo social composto de elementos dinâmicos entre os quais figuram tanto o determinismo como a liberdade. A posição de um fim, através da qual o ser social efetiva algo de ontologicamente novo, é um ato nascente de liberdade dado que os modos e meios para satisfazer uma necessidade não são mais efeitos de cadeias causais biológicas espontâneas e sim resultados de ações conscientemente decididas e executadas. Mas ao mesmo tempo e em ligação indissolúvel com tudo isso, este ato de liberdade é diretamente determinado pela própria necessidade através das mediações daquelas relações sociais que são produzidas por sua espécie, qualidade, etc. Esta dupla presença, a simultaneidade e inter-relação entre determinismo e liberdade, podemos também encontrar na realização do fim. Na origem todos os meios são dados pela natureza; a objetividade natural determina todos os atos do processo laborativo, o qual, como vimos, é constituído por uma cadeia de alternativas. De fato o homem que cumpre o processo laborativo é, no seu ser-propriadamente-assim, dado enquanto produto do desenvolvimento precedente; por mais que o trabalho possa mudá-lo, este seu tornar-se outro nasce sobre o terreno de capacidades que no início do trabalho – formados em parte pela natureza e em parte socialmente – já estavam presentes no operar do trabalhador como momentos co-determinantes, como possibilidade no sentido da *dynamis* aristotélica.” (II, 115)

Desse modo o determinismo aparece apenas como um momento no interior da atividade a qual os indivíduos em sua prática singular e imediata respondem ativamente. A antinomia entre liberdade e determinismo se converte no interior da compreensão lukacsiana em correlação. São momentos co-determinantes no interior do complexo da atividade laborativa humana. A liberdade comparece sempre nesta relação de simultaneidade em que o homem efetivamente é capaz de realizar na natureza suas finalidades. Para entender a posição de Lukács frente a este problema é, portanto, fundamental destacar que não se pode identificar o determinismo única e exclusivamente com a necessidade, pelo simples fato de que toda determinação no que diz respeito ao ser social implica sempre alternativas, de forma que toda o conjunto de nexos necessários de um dado elemento natural é para o homem a base, condição e possibilidade para a realização de seus fins.

Entretanto, a demonstração e análise da gênese da liberdade não se elucidam completamente apenas com a apresentação desses lineamentos. Lukács reconhece que os indicativos de tal correlação entre liberdade e determinação não é algo relativamente novo na história da filosofia, tais lineamentos já estão dados em termos muito próximos a estes pelo pensamento hegeliano e por algumas vertentes do

³⁹ Se os termos que Lukács utiliza quando trata da questão não são os mesmos que aqui utilizamos, eles estão referendados em uma expressiva passagem já citada por nós, que neste contexto é mais que oportuno repetir: “não existe problema humano que não seja, em última instância, aberto e /.../ determinado pela prática real da vida da sociedade” (II, 92).

pensamento idealista alemão. Estes, no entanto, possuem diferenças sutis e essenciais com a formulação lukacsiana. Mencioná-las aqui torna-se praticamente inevitável, uma vez que sem a devida análise dessas distinções ficariam obscuras algumas importantes dimensões da tematização de Lukács.

Começando por este último, cabe dizer que dentre os problemas identificados por Lukács no idealismo está a imputação de uma teleologia à natureza, à história humana, etc. Tal procedimento inviabiliza a correta compreensão do fenômeno da liberdade, já que a teleologia é, nos termos lukacsianos já aqui referidos, uma premissa ontológica da liberdade. Diante disso cumpriria questionar como compreender a liberdade como uma especificidade do ser social ou como determinar corretamente a peculiaridade ontológica dos seres naturais quando se projeta na natureza a existência de *telos*? No intuito de reforçar esta crítica, nosso autor adverte para o fato de que na natureza não podemos sequer mencionar a ausência da liberdade, pois, todas as formas de ser que compreendem essa esfera se encontram “aquém da contraposição entre livre e não-livre” (II, 118). Em relação a Hegel tal problema se encontra na sua, já referida, perspectivação de um *telos* na história.

Mas o que merece maior destaque em sua crítica é a denúncia de que a filosofia idealista, de um modo geral, contrapõe de uma maneira excessiva a liberdade à necessidade – essa última identificada às leis e atributos dos elementos naturais. Conseqüentemente, na consideração da liberdade acaba por desaparecer qualquer menção às categorias naturais. Neste ponto encontra-se a essência de sua crítica ao pensamento de Hegel a propósito da relação entre liberdade, determinação e necessidade.

Lukács enfatiza o uso que Hegel faz da expressão “necessidade cega” – “cega é a necessidade somente na medida em que não é compreendida /.../” – quando analisa a relação entre liberdade e necessidade, chamando a atenção para o fato de que tal termo não é apenas uma expressão corriqueira ou casual, mas, no contexto em que é utilizada, reflete um problema de fundo do pensamento hegeliano. Para demonstrar isso nosso autor reproduz uma passagem da obra hegeliana (*Enzyklopädie*) em que o pensador alemão trata diretamente do assunto:

“Liberdade /.../ e necessidade, quando confrontadas abstratamente uma com a outra, pertencem apenas à finitude e somente sobre o seu terreno tem curso. Uma liberdade que não contenha em si a necessidade e uma mera necessidade sem liberdade são determinações abstratas e portanto não verdadeiras. A liberdade é concreta em essência, determinada por si eternamente e por isso ao mesmo tempo necessária. Quando se fala da necessidade isoladamente se entende em primeiro lugar apenas a determinação exterior, como por exemplo, na mecânica finita um corpo só se move quando se choca com um outro corpo e precisamente na direção na qual ele recebeu o choque. Mas esta é uma necessidade meramente externa, não aquela verdadeira interna, que é a liberdade.” (Hegel, citado no Tomo II, p. 118).

Tal insistência em precisar a terminologia e o conceito de liberdade visa escapar da armadilha hegeliana, que embora acerte ao afirmar a não existência de uma liberdade sem necessidade acaba por incorrer no erro de identificar a necessidade natural como uma necessidade meramente externa em relação à liberdade. É necessário reproduzir as palavras de Lukács a este respeito:

“Aqui se vê a que tipo de erro conduz o termo ‘cega’ referido à necessidade. Onde o termo teria um sentido real, Hegel vê ‘uma necessidade meramente externa’; ela porém não é transformada quanto à sua essência pelo fato de ser conhecida, permanece ‘cega’, como vimos, mesmo quando é conhecida – no processo laborativo; ela desempenha sua função, no contexto teleológico dado, somente quando é conhecida e transformada em uma necessidade posta para realizar uma concreta posição teleológica. (O vento não é menos ‘cego’ quando contribui para os movimentos postos no caso de um moinho ou de um barco a vela.) Aquilo que Hegel designa como necessidade verdadeira e própria, na sua identidade com a liberdade, permanece um mistério cósmico.” (II, 119)

Hegel estabelece a relação entre necessidade e liberdade como algo extrínseco à realidade natural, o que em certa medida é verdade, mas não na medida por ele estabelecida. Ao fazê-lo, Hegel acaba por estabelecer uma rígida cisão entre a liberdade e a realidade natural, deixando em aberto o problema da relação real e concreta entre liberdade e determinismo. Deste modo, Lukács compreende que

“/.../ Hegel, por causa do seu sistema, atribui à categoria da necessidade uma exagerada importância logicista, por isso não percebe o caráter peculiar da própria realidade e conseqüentemente não desenvolve uma indagação sobre a relação entre a liberdade e a modalidade total da realidade.” (II, 122)

Perde-se com isso a dimensão mais ampla pela qual a ‘realidade’ deve ser entendida como a totalidade da atividade prática humana e não apenas como a realidade das leis e nexos da natureza. Esta advertência acentua o fato de que na atividade humana

“/.../ a realização não é somente o resultado real que o homem real em luta com a própria realidade afirma no trabalho, mas também o fato ontológico novo que se verifica no ser social em contraposição ao mero tornar-se outro dos objetos nos processos naturais. No trabalho o homem real está de frente a toda aquela realidade que entra no âmbito em questão, em que a realidade não deve mais ser entendida simplesmente como uma das categorias modais⁴⁰, mas como quintessência ontológica da sua totalidade real. Neste caso a necessidade (entendida como nexos ‘se... então’, como legalidade sempre concreta) é somente um componente, ainda que muito importante, do complexo da realidade que está em questão. De forma que a realidade – aqui concebida como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias, etc. que o trabalho quer utilizar para a realização da finalidade – não se esgota de fato na necessidade de determinados nexos, etc.” (II, 120)

A necessidade natural enquanto momento do complexo não pode ser diretamente identificada como a realidade e do mesmo modo não pode ser considerada de uma forma isolada quando se trata de compreender o fenômeno da gênese da liberdade. No

⁴⁰ Lukács faz referência aqui às categorias da modalidade: necessidade-contingência, existência-não existência, possibilidade-impossibilidade.

interior da totalidade da atividade laborativa, a realidade natural não se limita à mera necessidade de seus nexos e atributos precisamente porque aparece como um momento no interior dessa atividade. Encontramos, na verdade, sempre uma “ligação ontológica entre propriedade e possibilidade”, de forma que a necessidade natural não aparece no processo laborativo como um simples determinismo, ela é ao mesmo tempo possibilidade de efetivação. Nesse sentido,

“/.../o que é reconhecido, em tal caso, não é uma espécie de necessidade qualquer, mas uma possibilidade latente. Não se trata de uma necessidade cega que torna-se consciente, mas uma possibilidade latente que mediante o trabalho é conduzida para a esfera da realidade e que, sem o processo laborativo, permaneceria latente para sempre.” (II, 120)

O caráter ontológico autêntico da necessidade, o “se... então”, revela com clareza a relação intrincada que toda necessidade possui com a categoria da possibilidade. Desse modo, a necessidade não é concebida como um determinismo absoluto e restritivo, externo e extrínseco ao complexo laborativo humano; forma na verdade um par indissolúvel com a possibilidade na medida em que aparece também como um campo de possíveis transformações que o objeto pode sofrer. O homem que trabalha reconhece a partir da necessidade natural – dos atributos naturais do objeto – todo um campo de possibilidades para a efetivação de seus objetivos. A realidade é a totalidade dada por essa relação, em que os momentos distintos da atividade laborativa se fundem. A liberdade que surge no interior deste processo é a síntese da capacidade objetivadora humana, isto é, ela se realiza no interior deste intrincado ineliminável constituído pelas categorias da necessidade e da possibilidade, *telos*, alternativas, etc. No trabalho, portanto, a liberdade é um ato humano em estrita correlação com as propriedades imanentes dos objetos naturais, ela é expressão da síntese dessa correlação que, tal como descrevemos nos capítulos anteriores, prescrevem os traços essenciais que determinam a essência da *dymanis*, a potência ou capacidade de realização humana.

Além dessas considerações, para expressar o princípio da liberdade como um dos fundamentos da prática humana – o caráter aberto de sua atividade e a necessidade como possibilidade de efetivação –, Lukács salienta o papel da causalidade no interior da atividade do homem acentuando o fato de que os processos causais uma vez postos em movimento podem levar a resultados inesperados, tanto positivos como negativos. Isso aparece como um fator que também revela a natureza ampla e aberta do processo posto em movimento na atividade do homem, ou seja, mesmo que os resultados alcançados pela atividade não sejam aqueles pretendidos inicialmente, estes podem se manifestar como uma ampliação da liberdade na medida em que no erro se reconheça e apreenda novas formas possíveis de realização no elemento natural.

Em suma, a partir do conjunto destes argumentos aqui expostos devemos dizer que

“/.../ a definição tradicional da liberdade como uma necessidade reconhecida deve ser entendida do seguinte modo: o livre movimento do material – por ora falamos apenas do trabalho – é possível somente quando a realidade a cada momento em questão é corretamente conhecida em todas as formas que nela assumem as categorias modais e é corretamente convertida em prática.” (II, 121)

É importante levar em conta que tais considerações são válidas prioritariamente para o trabalho, pois não podemos exagerar o caráter do conhecimento enquanto princípio decisivo da determinação da liberdade, já que esta problematicidade atinge nas formas superiores uma dimensão tal que leva a manifestações profundamente contraditórias, como por exemplo, a já mencionada relação entre a ciência e a manipulação da natureza. Referimo-nos ao fato de que o conhecimento voltado prioritariamente para a tecnologia coloca determinados impedimentos para a produção autônoma da ciência e mesmo para o entendimento ontológico de determinados complexos do ser, limitando, deste modo, se considerarmos o princípio aqui revelado, os aspectos decisivos da liberdade do homem. O contraditório é: amplia-se o domínio sobre a natureza sob o plano específico do manuseio de dados nexos, porém, perde-se os aspectos decisivos do complexo do ser. Na economia, por exemplo, esse problema redundava em uma teoria manipulatória que nega e impede a apreensão dos veios reais e concretos das formações sociais.

O mais importante para nós nesse momento é reter a noção central apresentada por Lukács em relação à forma originária da liberdade: a liberdade deve ser entendida como momento da realidade do ser social que consiste na capacidade humana de, através do reconhecimento e de sua elaboração na consciência, pôr em movimento de um modo efetivo nexos e articulações específicas que existem de forma independente dele, ou em outros termos, é a capacidade de decidir de um modo correto frente àquelas alternativas que surgem nos processos causais, em conformidade com as suas necessidades e finalidades transformando, deste modo, a necessidade meramente natural em uma necessidade posta.

Com a exposição da análise lukacsiana da gênese da liberdade a partir da forma originária do trabalho, nos encontramos de posse de elementos suficientes para abordar o problema deixado em suspenso no início desta seção, ou seja, a questão do trabalho como modelo das formas superiores da liberdade.

Já advertimos anteriormente que, segundo Lukács, não se pode deduzir conceitualmente as formas mais complexas da prática social a partir da forma originária, na medida em que as formas superiores quando corretamente consideradas em sua especificidade e peculiaridade apresentam em relação à forma originária diferenças substanciais. Apenas algumas de suas determinações permanecem nas formas mais avançadas, mesmo assim com um peso e uma relevância diversa daquela que ocupava

na forma originária do complexo da prática do ser social. O sentido do trabalho como modelo refere-se especificamente a esta noção, em que se vê na forma originária tão somente – e isso não é pouco – a gênese de determinadas tendências mais gerais que permanecem nas formas ulteriores e mais complexas da prática do ser social como a estrutura mais geral da dinâmica dos processos que aí se instauram.

A essa altura da exposição não é necessário repor em detalhes as diferenças analisadas por Lukács em relação às formas superiores e a forma originária, visto já terem sido mencionadas por nós anteriormente quando tratamos das posições teleológicas primárias e secundárias. Naquela ocasião, observamos, quando falávamos das posições teleológicas secundárias, o fato de que as estruturas da ação humana mudavam radicalmente de caráter tendo em vista a natureza fundamentalmente distinta dos objetos e meios para a realização de suas finalidades. A prática humana passa a ter uma qualidade radicalmente diferente quando se debruça sobre o seu próprio modo de portar, quando se volta para a sua própria interioridade. As posições sócio teleológicas superiores, diferentemente daquelas posições existentes no interior da atividade laborativa em que encontramos uma maior homogeneidade em seus processos de interação com a legalidade natural, estão sempre em um constante processo de transformação e devir. Esta nova situação típica das formas superiores cria, na visão de Lukács, uma maior contradição entre os meios e os fins, gera um dinamismo totalmente adverso aos princípios estáticos e estáveis dados pelos nexos e leis da esfera da natureza. Poderíamos dizer que nada garante - como no caso das atividades voltadas diretamente aos elementos da natureza - que os meios e procedimentos utilizados em um dada situação surtiriam o mesmo efeito desejado em momentos distintos, ou seja, a base sobre a qual incidem estas posições teleológicas possui um caráter essencialmente distinto e mais complexo que aquele que encontramos no trabalho. Isto porém não elimina o fato de que para ser uma posição – um pôr teleológico – a atividade prática empreendida pelo homem deve efetivamente pôr em movimento nexos – neste caso de caráter essencialmente social – que atuam e movem-se independentemente da consciência.

Guardando as devidas diferenças, particularmente no que diz respeito ao objeto das posições teleológicas, podemos dizer que a relação entre possibilidade e necessidade, entre necessidade e liberdade presente no trabalho permanece como o “modelo generalíssimo da estrutura e dinâmica” da liberdade nas práticas superiores do ser social. Isto porque os acontecimentos sociais também possuem uma “legalidade ‘natural’ imanente” (II, 126), na medida em que, assim como na natureza, se movem independentemente das alternativas singulares dos indivíduos. Esta correlação não é uma identificação dos processos e meios de estruturas práticas qualitativamente

distintas, mas vale-se do reconhecimento de que toda essa gama de novas necessidades e determinações com as quais os indivíduos devem lidar nas práticas sociais superiores também constitui um conjunto de atributos e nexos que se põem frente ao indivíduo sob a forma de uma legalidade e dinâmica que transcendem a vontade pessoal de cada um. Deste modo toda forma de realização, neste caso das posições teleológicas secundárias, deve igualmente lidar com complexos heterogêneos em relação às finalidades dos indivíduos, que para se realizarem tem necessariamente de pôr em movimento de um modo eficaz toda uma série de nexos sejam eles de ordem estritamente natural ou social. É neste sentido que nos termos de Lukács, "a proporção pode mudar sensivelmente e até produzir mudanças qualitativas, mas a estrutura geral de fundo não pode transformar-se de maneira determinante" (II, 126). Diz Lukács:

"O homem que age praticamente na sociedade se encontra diante de uma segunda natureza, através da qual ele, se quiser geri-la com sucesso, deve comportar-se como antes, isto é, deve procurar transformar em um fato posto o curso das coisas que é independente de sua consciência, deve, depois de ter conhecido sua essência, imprimir a marca daquilo que ele pretende. Esta é, no mínimo, a parte que toda prática social razoável herda da estrutura originária do trabalho." (II, 125)

Neste ponto estamos diante não mais da consideração sobre a forma genética da liberdade – isto é, o trabalho – mas lidando diretamente com aquelas posições designadas como sócio-teleológicas superiores. Neste aspecto aqui descrito, típico das formações teleológicas superiores, encontramos a mesma estrutura e dinâmica presente no trabalho em sua forma originária. Esta estrutura mais geral da prática humana não se modifica mesmo quando as atividades práticas humanas tomam ares radicalmente distintos da sua prática originária. A mesma relação existente no trabalho entre possibilidade e necessidade, entre liberdade e determinismo, aqui continua prevalecendo.

Podemos, portanto, dizer que Lukács argumenta em dois níveis acerca da importância da consideração da gênese da liberdade a partir do trabalho: um que corresponde à compreensão do processo originário que instaura a gênese da liberdade não em termos genéricos e abstratos, mas como algo necessariamente pensado e determinado a partir do processo de autoformação do ser social por princípios e movimentos postos e decorrentes da própria prática social dos homens; e o outro nível que busca demonstrar como o desvelamento da forma originária da gênese da liberdade auxilia a compreensão dos aspectos mais gerais do fenômeno nas formações superiores.

Se agora voltarmos nossa atenção para aquilo que tentávamos estabelecer ao final da seção anterior, vale chamar a atenção para o fato de que a análise de Lukács culmina na determinação da gênese da liberdade como algo que se encontra em

estreita ligação com o processo de autoconstrução do gênero humano, ou como lá afirmamos, com a identificação do desenvolvimento, intensificação e predomínio das categorias 'sociais puras' como a forma e a tendência mais geral e objetiva do processo de explicitação e autoconstituição do ser social:

“Na realidade, uma liberdade que não se radica na socialidade do homem, que não se desenvolve a partir dessa, ainda que com um salto, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo no trabalho, mediante o trabalho, como um ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto de sua atividade, do seu autocontrole sobre sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por força das circunstâncias, primitiva, limitada; mas isso não impede de afirmar que mesmo a liberdade mais espiritualizada, mais elevada, deve ser conquistada com os mesmos métodos daquela do trabalho mais primordial, e que o seu resultado, qualquer que seja o grau de consciência, tem em última análise o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre sua própria singularidade particular, puramente natural. Neste sentido, cremos, o trabalho pode verdadeiramente ser entendido como o modelo de toda liberdade.” (II, 130-1)

Os termos são claros nesta passagem. O domínio e o controle sobre sua singularidade particular, sobre a singularidade natural, constitui a base genética da forma originária da liberdade e expressa a estrutura mais geral das formas superiores do fenômeno da liberdade. Vale dizer, a atividade prática originária prescreve a estrutura mais geral das formas superiores da prática social humana.

Obviamente que nos termos de Lukács a liberdade deve ser analisada sempre na instância e meio específico na qual ele se manifesta⁴¹, porém podemos dizer, não em termos reducionistas, mas em termos gerais, que a liberdade está em criar e desenvolver a partir das decisões efetivadas na prática humana aquelas categorias especificamente sociais – o que inclui o desenvolvimento e a ampliação da capacidade humana de decidir com conhecimento de causa – sobre a base ineliminável seja da legalidade natural seja da legalidade social. O homem “neste processo produz a si mesmo como membro do gênero humano e, portanto, o próprio gênero humano” (II, 130). Este é o caráter primordial e mais relevante da liberdade: o ser social como um ser aberto, que produz a si mesmo.

⁴¹ Tarefa que Lukács reservou para ser tratada em sua *Ética*, obra que não chegou a ser escrita.

CONCLUSÃO

Todo o percurso realizado em torno da tematização lukacsiana acerca da relação entre o complexo do trabalho e a gênese do ser social nos permite afirmar que a postura por ele assumida em sua ontologia o coloca como herdeiro crítico das filosofias de Aristóteles e Hegel - no que diz respeito ao que ambos pensadores enfatizaram acerca do trabalho - e como um filósofo que pretende levar a cabo a fecunda inflexão do pensamento marxiano na construção de uma autêntica e correta ontologia. É precisamente no âmbito dessa interrogação essencialmente ontológica do ser do homem, onde, conforme demonstramos, o trabalho ocupa um lugar central na determinação da gênese e do devir homem do homem, que podemos encontrar uma propositura filosófica que se apresenta radicalmente contrária às posições atuais em torno do mesmo problema. A diferença principal está na demarcação e defesa da idéia do trabalho como complexo central do processo de desenvolvimento do ser social, assim como a de vislumbrar nesse complexo a gênese das categorias preponderantes que especificam a peculiaridade ontológica do ser social.

Nesse sentido é interessante tratar, ainda que rapidamente, da perspectiva crítica que seu pensamento permite dirigir a duas vertentes de grande influência na atualidade - particularmente a *Jürgen Habermas* e *Hannah Arendt* -, que tomam o trabalho exatamente em uma abordagem contrária à que encontramos estabelecida na obra de Lukács. Tanto a propositura de Habermas quanto a de Arendt têm como ponto de partida uma crítica direta ao pensamento marxiano e se identificam também ao negar a centralidade do trabalho na determinação dos processos preponderantes do ser social. Tais convergências não significam que ambas proposições no conjunto sejam idênticas, pelo contrário, a especificidade de ambas obriga que sejam analisadas em separado, deixando claro que nossa intenção é apenas a de explicitar suas diferenças com as reflexões de Lukács, demonstrando a posição da obra lukacsiana frente ao debate filosófico de nosso tempo acerca do trabalho. Procedendo desse modo, cremos que ao mesmo tempo em que esclarecemos a posição de Lukács frente a ambos autores, pela própria proximidade que suas reflexões possuem com Marx, podemos elucidar as determinações referentes ao caráter universal do trabalho existentes no interior da obra marxiana e refutar grande parte daquilo que tanto Habermas quanto Arendt compreenderam a respeito de seus textos.

- A crítica de Habermas a Marx frente a perspectiva lukacsiana

Jürgen Habermas, provavelmente um dos maiores expoentes da vertente crítica da obra marxiana do pensamento filosófico atual, vê como problemática a suposta unidade existente no interior do pensamento de Marx entre *trabalho* e *interação*. A crítica à essa unidade constitui o ponto de partida de suas reflexões sobre as novas formas de dominação que passam a vigorar no sistema capitalista. São noções que estão diretamente associadas ao problema da ideologia e das formas de legitimação da sociabilidade do capital que, segundo o autor, vigoram em nossos tempos. Desse modo, Habermas compreende que Marx, por respaldar seus argumentos em perspectivas que relacionam de um modo direto âmbitos distintos dos processos da ação social, encontra-se preso a toda uma tradição que se limita a compreender os processos sociais, assim como o processo de formação histórica do próprio gênero humano, a partir da esfera específica da produção. Toda esta problemática vai muito além da questão do trabalho, porém referi-la, ainda que rapidamente, é essencial para melhor compreender a crítica que o autor dirige à concepção do trabalho em Marx.

Para Habermas, esta relação foi estabelecida pela primeira vez por Hegel, nos manuscritos das *Lições de Iena*, onde o filósofo idealista, ainda fortemente influenciado por seus estudos econômicos, estabelece uma rígida relação entre trabalho e os processos de interação social, fazendo derivar de um modo direto e imediato este segundo do primeiro. Essas considerações fazem parte das conclusões apresentadas em seu artigo *Trabalho e Interação* (1967), em que o autor analisa aquilo que considera ser a perspectiva juvenil hegeliana. Segundo Habermas, essa unidade foi estabelecida por Hegel do seguinte modo:

“No sistema do trabalho social, estabelece-se a divisão dos processos de trabalho e a troca dos produtos do trabalho. Chega-se assim a uma generalização tanto do trabalho como das necessidades. Pois, o trabalho de cada um é, quanto ao seu conteúdo, algo de geral para as necessidades de todos. O trabalho abstrato produz bens para necessidades abstratas. O bem produzido recebe assim o seu valor abstrato como valor de troca. O dinheiro é o seu conceito existente. A troca de equivalentes é o modelo de comportamento recíproco. A forma institucional da troca é o contrato. Por isso, o contrato é a fixação formal de uma ação prototípica, que se baseia na reciprocidade.”⁴²

O trabalho, ou melhor dizendo, a esfera da produção constituiria o elo essencial dos processos de interação social, de forma que as relações entre os homens que se estabelecem em outras instâncias da prática social teriam sua origem, assim como seu desdobramento, determinados por essa base, constituída fundamentalmente pela esfera da economia. O direito, por exemplo, apareceria como uma noção negativa, uma vez

⁴² HABERMAS, Jürgen; *Técnica e Ciência como “Ideologia”*; Lisboa: Edições 70, 1987; p. 32. Daqui para frente faremos a indicação dessa obra no próprio corpo do texto, indicando a obra pela sigla “CT”.

que é derivado e se encontraria diretamente subsumido e condicionado pela forma de ordenamento do sistema de trocas. Essa concatenação entre trabalho e interação é, no entanto, segundo Habermas, abandonada por Hegel em suas obras posteriores, onde o trabalho é reconduzido à esfera da sociedade civil, local onde as relações de troca se estabelecem. Por sua vez, a interação, é pensada e determinada como algo que se estabelece fora da esfera da economia. Sob essas novas determinações, que surgem principalmente no contexto da *Filosofia do Direito*, a esfera do *direito abstrato*, passaria a assumir uma função privilegiada no processo de interação social, na medida em que "o direito abstrato é integrado em uma auto-reflexão do espírito, entendida como eticidade" (CT, 40). O direito é compreendido como uma instância autônoma, que se institui pela via direta da relação entre os homens, "independentemente das categorias do trabalho", e que somente entra em relação com a esfera da economia posteriormente - sob a forma da *jurisprudência* - ordenando e determinando o "tráfego social" (CT, 39) entre os homens. Tem-se deste modo constituída uma noção positiva do direito, que se baseia na idéia primordial de uma interação que se estabelece fora da esfera da produção. Ao final de seus argumentos, Habermas conclui que dessa maneira, em Hegel, "a dialética do trabalho perdeu o seu valor posicional central" (CT, 40).

A distinção é decisiva para Habermas, pois com ela o autor defende a tese de que a forma do ordenamento social não constitui algo que tem sua origem na base econômica da sociedade. Habermas volta toda a força desse raciocínio contra o pensamento de Marx, visando principalmente combater a idéia marxiana de que a sociedade civil determina o Estado, bem como a famosa determinação de que "a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política". Através de vários argumentos - que vão desde a discussão do problema da relação entre trabalho e interação no interior da obra hegeliana até aos argumentos de *Claus Offe*, que julga que a nova fase do capitalismo caracteriza-se fundamentalmente pelo predomínio das decisões políticas sobre a esfera econômica -, Habermas procura demonstrar que o pensamento de Marx está restrito à análise de determinadas circunstâncias historicamente constituídas, já superadas pelos tempos modernos. O Estado e a sociedade já não se encontram na mesma relação estabelecida pelo pensamento marxiano. A política estatal assume papel decisivo na determinação dos processos sociais, ocupando inclusive uma função decisiva na determinação dos processos de produção capitalistas. A relação se inverte: a base econômica toma-se uma esfera determinada e subsumida, tomando-se em grande medida reflexos da "atividade do Estado e de conflitos decididos na esfera do político" (CT, 69).

Toda esta questão forma a base sobre a qual Habermas introduz outras duas noções essenciais que constituem critérios centrais do seu entendimento sobre a sociedade

moderna: a ação instrumental e a ação comunicativa. Pela primeira, que é também designada como “ação racional teleológica”, Habermas entende uma ação que “se orienta por regras técnicas que se apoiam no saber empírico” (CT, 57). A segunda noção, a ação comunicativa, é determinada como uma ação que “se orienta segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelos menos, por dois sujeitos agentes” (CT, 57). Ou seja, a diferença entre ambas consiste no fato de que “a validade das regras e técnicas depende da validade e enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, (enquanto que) a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações” (CT, 57-8). De um lado temos a “disciplina de habilidades”, de outro as “normas internalizadas que dotam-nos com as estruturas da personalidade”, que definem a ação instrumental e a ação comunicativa respectivamente.

É claro que uma vez estabelecidas estas distinções, o trabalho é definido como a atividade que expressa por excelência a ação instrumental, ao passo que à ação comunicativa compete as outras instâncias dos processos sociais em que são estabelecidas as formas decisivas da interação social. É nessa instância que se dá a forma mais comum pela qual os vários modos de legitimação da dominação se desdobraram ao longo da história. Através da noção de ação comunicativa Habermas entende que o ordenamento social durante um longo período da história da humanidade teve por base normas e tradições estabelecidas simbolicamente entre os homens, fundadas sob a forma de um reconhecimento mútuo e, conseqüentemente de uma aceitação mútua, em que são constituídos os vínculos que ordenaram o processo de interação social. Em suma, as idéias oriundas das relações entre os homens agiram e atuaram no sentido de legitimar e garantir a continuidade do ordenamento social. Porém, após o “último quartel do século XIX”, com “o incremento da atividade intervencionista do Estado” para “assegurar a estabilidade do sistema”, entra em colapso essa forma de ideologia. A forma a vigorar na era moderna já não é uma política e uma ideologia que se estabelecem nos mesmos moldes das fases pré-capitalistas - calcadas freqüentemente em tradições culturais, “em interpretações cosmológicas do mundo” de cunho religioso, mítico, etc. - ou como na fase do capitalismo liberal - a ideologia da igualdade da troca social -, pois já não se estruturam mais sob a forma de ações comunicativas baseadas unicamente em modos de “interação simbolicamente mediados”, distinguindo-se

“/.../das antigas pelo fato de separar os critérios de justificação da organização da convivência, portanto, das regulações normativas da interação em geral e, nesse sentido, os despolitizar, e /.../ os vincular às funções de um suposto sistema de ação racional dirigida a fins.” (CT, 81)

O novo tipo de ideologia surge na sociedade moderna quando os critérios técnicos próprios da razão instrumental passam a alimentar os rumos da esfera política, tomando-se o meio privilegiado do modo como se desdobram os aspectos pertinentes à ação comunicativa que legitimam dos processos de dominação. Em outros termos, uma racionalização oriunda do desenvolvimento da técnica e da ciência "começa a assumir o valor posicional de uma ideologia" substituindo as ideologias burguesas falidas. Para Habermas, "a eficácia peculiar desta ideologia reside em dissociar a autocompreensão da sociedade do sistema de referência da ação comunicativa e dos conceitos da interação simbolicamente mediada, e em substituí-lo por um modelo científico" (CT, 74). A política é "orientada para a resolução de questões técnicas", visa prevenir as disfuncionalidades e os riscos que ameaçam o sistema, de forma que, toda sua orientação está voltada para o modelo da reconstrução planejada da sociedade. Em suma, Habermas entende que na sociedade atual a interação não se estabelece mais sob o plano das relações simbólicas entre os homens, pelo mútuo reconhecimento de dadas formas da relação, mas por uma tecnização da política e do Estado, que justifica e põe a interação como ações voltadas a fins.

Segundo Habermas, Marx teria se limitado à crítica das ideologias a partir da crítica da economia política e com isso teria, tão somente, posto em evidência a *ideologia da troca justa* vigente em sua época, que dissimulava a "violência social subjacente à relação do trabalho assalariado", com a idéia da liberdade concedida pela instituição jurídica "do livre contrato de trabalho" (CT, 69). Tudo isso teve lugar no passado, onde a sociedade civil se auto-regulava e a esfera da economia aparecia como componente decisivo na tomada de decisões políticas. Dessa forma, o pensamento de Marx estaria impossibilitado de ver a nova forma que a ideologia assume, quando os "tecnocratas da planificação capitalista" pautam suas ações no objetivo de "reconstruir a sociedade segundo o modelo dos sistemas auto-regulados da ação racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo, do *mesmo modo* que sujeito ao seu controle a natureza" (CT, 86).

Toda esta problemática que para Habermas está presente no interior do pensamento marxiano tem sua origem no problema que constitui a base sobre a qual Marx ergue todo o seu pensamento: todas as suas determinações baseiam-se em idéias semelhantes àquelas que se encontram presentes nos manuscritos hegelianos de *Iena*, na medida em que ele "redescobre na dialética de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação que atraíra, durante alguns anos, o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos econômicos" (CT, 41). Em resumo, o modo como Habermas estabelece a questão, leva ao entendimento de que Marx transpõe as categorias específicas da atividade laborativa para as esferas distintas

da atividade do ser social, ou, o que é quase a mesma coisa, julga que Marx reduz todas as suas reflexões em relação ao homem e a seu devir “ao nível do agir instrumental” (CT, 60). Tal unidade, entre a ação instrumental e a ação comunicativa, só teria sentido, no entendimento de Habermas, nas fases iniciais do trabalho - período neolítico -, porém em um sentido totalmente inverso ao que Marx concebe, isto é, segundo o autor é o trabalho que aparece como dependente dos processos de interação, pois, “durante um largo período /.../ as ações racionais dirigidas a fins só puderam ser motivadas mediante um vínculo ritual com as interações em geral” (CT, 83). Extraindo as conseqüências dessas afirmações, Habermas considera que as forças produtivas “não apresentam em *todas as circunstâncias*, um potencial de libertação nem provocam movimentos emancipadores - ou de qualquer modo, deixam de os provocar desde que o incremento incessante das forças produtivas se tomou dependente de um progresso técnico-científico, que assume também funções *legitimadoras da dominação*” (CT, 83).

Enfim, o que parece fundamentar a base do pensamento de Habermas é a idéia de que existe uma radical separação entre a produção material e a produção espiritual humana de seu mundo. É somente sobre um fundamento de tal natureza que se poderia afirmar que existe em Marx um determinismo da base econômica sobre as esferas da superestrutura da sociedade e de um determinismo do trabalho em todos os processos superiores da prática social - muito embora Habermas não utilize diretamente esses termos.

Contrapondo-nos a essas conclusões, a partir daquilo que ficou demonstrado no texto de Lukács, podemos afirmar que em Marx não existe uma simples derivação ou dedução lógica de toda atividade prática humana a partir das categorias do trabalho, suas determinações são antes de tudo o reconhecimento da atividade que pressupõe todas as outras, que pela sua identificação revela os traços mais gerais que determinam a peculiaridade ontológica do ser social. Em Lukács, a resposta é apresentada através da idéia do trabalho como *modelo* da prática social, feita com base na identificação do caráter geral de toda e qualquer atividade humana, ou seja, na determinação do caráter alternativo de toda prática social e na necessária tomada de decisão dos indivíduos frente a objetividade dessas alternativas, seja daquelas de ordem natural, seja daquelas de ordem estritamente social. Tudo isso não implica afirmar uma determinação mecânica dos elementos ou componentes do trabalho ou da atividade produtiva sobre as outras esferas da prática social, mas revela aquilo que se constitui como uma determinação ontológica, que compreende as relações entre os homens no interior de uma determinação reflexiva, cujo momento preponderante é localizado no processo real e objetivo de transformação da natureza e produção do seu próprio mundo, realizado

através do trabalho. Por isso não se trata, como várias vezes dá a entender Habermas, de uma redução da compreensão das atividades do ser social a partir de uma viés naturalista ou instrumentalizante das relações autenticamente humanas e sociais, mas da compreensão de que o pressuposto de toda atividade humano-social é o intercâmbio entre o homem e a natureza. O que existe em Marx é o reconhecimento da objetividade como caráter primário de todo ser, o que no caso do ser social, corresponde à relação ineliminável existente entre este e a natureza como pressuposto de sua própria existência.

Sobre estes aspectos aqui indicados, vale dizer que Habermas não apreende duas noções essenciais de Marx: a *determinação reflexiva* e o *momento preponderante*. A percepção de que as bases do pensamento marxiano são orientadas sobretudo por uma reflexão ontológica do ser social - tal como Lukács acentua em sua obra - passa longe dos olhos de Habermas, fato que podemos constatar em seu livro *Conhecimento e Interesse*, em que ele discute sob um viés fundamentalmente gnosiológico e epistemológico o método materialista de Marx. Dessa maneira, para ele, toda a concepção de Marx consistiria na verdade em um método, que em última instância teria transformado a ação instrumental "em paradigma para a obtenção de todas as categorias" (CT, 42). O reflexo dessa incompreensão é flagrante no contexto de suas elaborações quando o autor afirma de um modo direto que Marx, em *A Ideologia Alemã*, "não explica efetivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental" (CT, 42).

Ao contrário do que entende Habermas, o que é estabelecido em *A Ideologia Alemã*, não é feito através de supostos gnosiológicos ou lógicos - ou como parece julgar o autor em tela, a partir de um truque lógico articulado a partir de um conceito inexplicado -, mas efetuado a partir do reconhecimento de um pressuposto ontológico essencial, isto é, o pressuposto de que são os indivíduos vivos e ativos, que em sua atividade prática social, confirmam e produzem o seu ser e seu saber através da realização e efetivação de objetos sensíveis. Marx opõe-se desse modo a concepção de que "as idéias, os pensamentos e os conceitos produzem, determinam, dominam a vida real dos homens, seu mundo material, suas relações reais", idéias estas comuns tanto a Hegel como ao neohegelianos a quem ele critica diretamente em seu texto. Este pressuposto é o reconhecimento de que as representações que os homens fazem de suas relações são frutos de determinações provenientes de suas relações reais e concretas. Deste modo, os homens, enquanto produtores de seus próprios meios de vida, produzem como resultado de sua atividade não apenas objetos, mas também suas idéias e representações, isto é, estabelecem a partir de sua prática sensível e objetiva o campo

de possibilidades do pensamento e de suas relações. Diz Marx em *A Ideologia Alemã*:

“A produção de idéias, de representações e da consciência, está, de início, diretamente e intimamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo.” [IA, 71]

É importante compreender que não há nessas determinações uma definição que oponha como formas exclusivas ambas instâncias da atividade social, mas uma diferenciação entre momentos específicos, que, conforme demonstra a passagem acima, se encontram “intimamente entrelaçados”, a tal ponto, que “as representações, o pensamento, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material”. Não existe uma unilateralidade de determinação, pois uma vez surgidas, as outras instâncias da atividade do ser social passam também a determinar o processo social, só que sempre na forma de uma reciprocidade, sempre a partir de uma inter-relação, nunca sob a forma de uma total e completa autonomia e independência que constituiria por si a essência formadora dos modos humanos de interação. Não há uma descontinuidade, esses são termos de Lukács, entre a atividade espiritual e a atividade material. O homem ao transformar seu mundo transforma igualmente suas representações e seu pensamento. Precisamente, demarcando esse sentido, um pouco mais à frente Marx conclui:

“Desse modo, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” [*Ideologie*, 73]

Não possuem uma história no sentido de uma história que se realize em separado ou de modo autônomo, que independa completamente do desenvolvimento da produção material humana. Desse modo, o pensamento e os produtos do pensamento são reconduzidos para suas reais e efetivas relações. Não como entende Habermas, ou seja, como um determinismo da base econômica, mas a partir da idéia de uma preponderância do momento material⁴³.

⁴³ Em sua dissertação *Ontologia e Política*, Rubens Enderle, a propósito do texto de *A Ideologia Alemã*, estabelece em termos bem claros a forma do entendimento marxiano das relações entre a base material e as superestruturas sociais: “A localização do momento preponderante no modo como os indivíduos manifestam sua vida não elimina a reciprocidade entre este modo objetivo e a representação destes indivíduos, isto é, não elimina o caráter reflexivo da determinação do momento real sobre o momento ideal, da estrutura sobre a superestrutura. Tanto isto é verdade que esta última, longe de um reflexo passivo, pode agir (ou retroagir) sobre a estrutura material em maior ou menor grau, sempre, entretanto, no interior das “condições, possibilidades ou impedimentos” que esta lhe determina. Sendo assim, as esferas do pensamento e da vontade, a *ideologia* e a *política*, não se reduzem de modo algum a meros epifenômenos, desprovidos de

A crítica que Lukács dirige ao pensamento idealista serve como medida para uma crítica a Habermas, pois ao que tudo indica no interior de seu pensamento, salvo um melhor juízo, também “é isolado o papel ativo do homem nesse processo, a estrutura alternativa da sua prática é destacada dos fatos da realidade que efetivamente a colocam em movimento, assim como dos efeitos e contra-efeitos objetivos sobre os sujeitos desta atividade, para quem é construída como base do seu ser e devir uma indefinível, infundada, autonomia” (II, 181); autonomia esta que, levada aos extremos, conduz à concepção de que “a essência seria constituída por comportamentos ideológicos ‘puramente espirituais’, enquanto que a luta real dos homens reais pela própria vida é posta em segundo plano como um desprezível submundo da existência /.../” (II, 482).

É claro que nossa análise, por uma questão de delimitação do objeto, deve ater-se às considerações específicas acerca do trabalho, não podendo penetrar de um modo mais detalhado na compreensão do problema da determinação das efetivas relações existentes entre a base econômica e as superestruturas sociais em Marx e em Lukács, o que seria necessário para contrapormo-nos de um modo mais preciso às definições habermasianas. Aqui compete apenas levantar o problema, que só poderia ser apresentado com uma maior adequação com a análise criteriosa da determinação da política ou da ideologia no interior do pensamento de Marx⁴⁴. Apenas para não encerrar sem referência a esse conjunto de problemas cabe remeter o leitor às considerações que Lukács apresenta no capítulo sobre Marx, em que através da noção de “desenvolvimento desigual” determina a relação entre a esfera da economia e as superestruturas da sociedade do seguinte modo:

“/.../ a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ela diz simplesmente que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que toda a superestrutura é impensável sem economia; ao mesmo tempo, por outro lado, afirma-se que a essência do ser econômico é de tal natureza que não pode se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, corresponda a esse ser econômico.” (I, 389-90)

todo poder sobre a estrutura que os engendra.” [Rubens, 116-7]

⁴⁴ A propósito desse conjunto de questões seria importante cotejar os resultados de Lukács com o texto de J. Chasin, “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, em que o autor, a partir de uma cuidadosa leitura dos textos de Marx, revela a existência no interior do pensamento marxiano de uma determinação onto-negativa da politicidade; diz o autor a propósito: em Marx, a política “é onto-negativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*” (CHASIN, 369). Esta percepção escapa totalmente a Lukács que considera a política como uma atribuição ineliminável e universal do ser social: “não pode existir qualquer comunidade humana, por menor que seja, na qual e a propósito da qual não surjam continuamente questões que nós estamos acostumados a chamar, em nível evoluído, de políticas”, e acrescenta “/.../ é difícil imaginar um tipo de práxis social que em determinadas circunstâncias não possa transformar-se em uma questão importante para a comunidade inteira, portanto decisiva para o seu destino” (II, 482).

- Linçamentos sobre a inconsistência da crítica de Hannah Arendt a Marx

Em uma outra vertente igualmente crítica ao pensamento de Marx encontra-se Hannah Arendt. Em um de seus livros mais importantes, *A Condição Humana*, Arendt combate aquilo que ela considera ser a posição de Marx frente ao problema do trabalho, àquilo que ela julga ser o papel que o pensador alemão confere ao trabalho na hierarquia das atividades humanas. Toda sua crítica baseia-se na distinção por ela efetuada entre três formas de atividades que constituem a condição humana essencial: o trabalho, a obra e a ação⁴⁵. Convém analisar estas noções mais de perto, para entender a base de suas contestações ao pensamento marxiano.

Na visão de Arendt, a 'vida ativa' do homem encontra-se ligada a essas três atividades que correspondem às condições básicas de toda vida humana. O *trabalho* aparece definido como a condição ou atividade correspondente ao processo biológico humano, isto é, ao processo mais fundamental e imediato diretamente relacionado à reprodução da vida. Em contraposição ao trabalho encontra-se a atividade designada por *obra* que corresponde "ao artificialismo da existência humana", à produção de "um mundo 'artificial' de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural"⁴⁶. Estas duas atividades estão diretamente relacionadas à relação entre o homem e a natureza e constituem na visão de Arendt a esfera privada da condição humana, uma vez que, dentro de seus limites se localizam cada vida individual. A principal diferença entre *trabalho* e *obra* reside principalmente na proporção com que é transmitida à natureza aquilo que é próprio do homem. No caso dos produtos do *trabalho*, a atividade que o homem exerce sobre a natureza pouco acrescenta de si a seus atributos e à sua forma, implica uma relação com o mundo da natureza voltado diretamente ao consumo imediato em vista de satisfazer suas necessidades estritamente biológicas. A *obra* tem um caráter diferente, pois a proporção das características e intervenções propriamente humanas que encontramos em seus produtos é inversamente proporcional à do trabalho, isto é, essa atividade transforma e concede um caráter mais humano às coisas. Arendt exemplifica essa relação pela proporção com que a natureza permanece presente no produto, diz ela: "o grão de trigo jamais chega a desaparecer no pão como a árvore desaparece na mesa" (CH, 115).

⁴⁵ Aqui é necessário fazer uma ressalva em relação à tradução de Roberto Raposo que verte os termos *labor* e *work* para o português como labor e trabalho, respectivamente. Essa tradução gera profundas confusões, cremos que mais correto seria traduzi-los por trabalho (*labor*) e obra (*work*). Devo essa advertência fundamental ao texto de Theresa Calvet de Magalhaes, *A Categoria do Trabalho (Labor) em H. Arendt*, texto este aliás, que aparece como uma rigorosa crítica à noção de trabalho desenvolvida por Arendt, bem como às críticas injustas que Arendt dirige ao pensamento de Marx.

⁴⁶ ARENDT, Hannah; *A Condição Humana*; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 15. Daqui para frente as referências a esta obra estarão indicadas pela abreviatura CH.

A última das condições, a *ação*, contrasta com as anteriores por aparecer como a condição humana vinculada à esfera pública, e é assim definida uma vez que é a "única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo" (CH, 15). Arendt afirma que "todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política"; mas a *ação*, precisamente pelo atributo da pluralidade "é especificamente a condição - não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda a vida política" (CH, 15). Nesse sentido, a *ação* implica o vínculo específico estabelecido entre os homens que provêm a "organização pública do processo vital". No final das contas, dadas essas determinações, a *ação* termina por assumir em Arendt um perfil decisivo, tornando-se a esfera de realização do humano por excelência.

Dadas essas determinações mais gerais, para a autora, o problema da sociedade humana de nossos tempos consiste no fato de que as necessidades impostas pela conservação do indivíduo e pela continuidade da espécie - esferas essas próprias do domínio privado - terminam por invadir o espaço público, fazendo com que a política seja reduzida à esfera da 'intimidade', uma vez que toda a forma da organização social passa a ser constituída não mais pela atividade da *ação*, mas pelas "necessidades da vida, a conservação do indivíduo e a continuidade da espécie". Tudo isso faz com que a *ação* seja arrancada do seu devido lugar e se restrinja ao domínio privado, retirando dela as qualidades que lhes são próprias, isto é, o exercício puro da atividade que se exerce entre os homens de forma independente das condicionantes naturais. Desse modo, a política passa a ser contaminada pela esfera privada e é assim "rebaixada à posição da necessidade" (CH, 96). A tarefa deveria portanto ser a de reconduzir a '*ação*' aos patamares ideais que lhes são devidos, uma vez que essa constitui a atividade humana essencial.

Essas considerações indicam de um modo claro que na perspectiva da autora a relação homem/natureza que encontramos no trabalho é um vínculo estritamente natural, uma condição ineliminável do homem, mas que não constitui o seu atributo essencial e decisivo. Em suma, para Arendt o trabalho não pode de modo algum ser considerado como um valor humano de grande relevância; ele corresponde a uma condição que implica uma similaridade com o mundo da reprodução orgânica dos animais, ou seja, para ela, contrariamente a tudo o que vimos em relação à Lukács - e por decorrência também em relação a Marx - o trabalho não aparece como uma especificidade humana preponderante, implica ao contrário, uma forma de não-humanidade do homem, na medida em que é a expressão maior de sua naturalidade, de sua condição biológica. Em posição paralela, por isso rigidamente separada,

encontra-se a *obra*. O que Arendt faz é separar o processo de produção de seu mundo dos processos de reprodução da própria vida. A condição natural do homem assim como a condição de seu artificialismo que transforma o mundo e impõe a ele características essencialmente humanas, devem ser restringidas ao âmbito privado, pois o caráter verdadeiramente essencial e livre do homem estaria além da esfera das determinações e condicionantes naturais.

Se tomarmos como referência as tematizações de Lukács a respeito destas questões, poderíamos dizer que a posição de Arendt revela-se profundamente problemática na medida em que a rígida oposição por ela estabelecida entre *trabalho*, *obra* e *ação* concede um caráter quase metafísico às suas proposições, pois opõe de um modo absoluto a natureza ao mundo do homem, concebendo a moderna dominação do trabalho como uma destruição ou destituição do mundo do homem. Do mesmo modo, a divisão estabelecida por Arendt do trabalho como *work* e *labor*, se comparadas aos termos que Lukács estabelece em sua *Ontologia*, é totalmente desprovida de razão, uma vez que, no trabalho os aspectos e determinações biológicas nunca aparecem de forma isolada. As necessidades oriundas da condição biológica do homem mantêm-se como uma necessidade do organismo, mas que é saciada de um modo especificamente social, a partir de produtos gerados por uma atividade também especificamente social. Isso condiz com a tese marxiana de que a fome é uma fome social, assim como todo carecimento humano. Neste sentido, podemos dizer que Arendt dá uma relevância excessiva às finalidades do produto - isso a partir da noção do tempo de permanência do produto no mundo, assim como o *quantum* humano de transformação se encontra nele presente - em detrimento da consideração da forma com que ele é produzido e do modo como é consumido. Levando em conta as reflexões de Lukács desenvolvidas no último capítulo, em que demonstramos, o modo como a necessidade das determinações naturais aparecem sempre como possibilidades para o homem, não seria incorreto, portanto, dizer que para H. Arendt a liberdade consiste em liberdade da necessidade, o que, como vimos em Lukács, significa um retorno a concepções da liberdade pré-hegelianas, no instante em que reflete de um modo visível a ausência do entendimento da necessidade como possibilidade.

Vemos aqui, uma variante da mesma perspectiva que encontramos em Habermas, pela qual se nega qualquer processo de continuidade entre os processos da produção material e as esferas "espirituais" do homem. Obviamente, não estamos reduzindo uma posição à outra, mas apenas destacando o ponto em comum da qual ambas perspectivas partem em suas reflexões: a negação da esfera da produção material humana como aspecto decisivo do processo de formação e determinação do ser do homem.

Porém a crítica das formulações de Arendt não pode se limitar na demarcação dos aspectos divergentes entre o seu pensamento e o de Lukács. Em seu texto encontramos um outro problema de grande importância para nós. Trata-se do fato de que quase toda a obra da autora - principalmente quando trata da definição da noção de *trabalho* e de *obra* - é escrita em confronto direto com aquilo que *ela considera* se tratar da posição de Marx em relação ao trabalho. Precisamente nesse ponto, pudemos verificar que quase toda sua crítica a Marx é feita sobre um conjunto de interpretações equivocadas a respeito da obra do pensador alemão. A análise do que ela entende da obra de Marx, assim como a refutação de seus equívocos, é a tarefa sobre a qual iremos nos debruçar a partir de agora.

Podemos dividir a crítica que a autora dirige à perspectiva marxiana do trabalho, em três pontos básicos: 1- para ela o trabalho em Marx é estritamente uma relação natural do homem com a natureza; 2- apesar de Marx ter alicerçado grande parte de seu pensamento sobre a noção de trabalho produtivo e improdutivo, que segundo a autora contém a noção fundamental que diferencia *trabalho* e *obra*, Marx não conseguiu estabelecer a distinção entre essas diferentes formas da atividade humana; conseqüentemente, 3- toda fundamentação do pensamento marxiano no trabalho significa o alijamento daquilo que ela considera como a condição mais elevada do homem: a *ação*.

Sobre o primeiro ponto da crítica de H. Arendt, vale citar uma passagem em que a autora deixa claro o entendimento que ela tem da tese marxiana:

“Ao definir o trabalho como ‘metabolismo entre o homem e a natureza, em cujo processo ‘o material da natureza (é) adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem’, de sorte que ‘o trabalho se incorpora ao sujeito’, Marx deixou claro que estava ‘falando fisiologicamente’ e que, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica.” (CH, 110)

Aqui se vê com clareza que quando Arendt argumenta que Marx determina o trabalho como *metabolismo* entre homem e natureza, ela o faz em um sentido quase literal, querendo afirmar com isso que nele o trabalho implica uma relação entre as necessidades naturais do homem e os objetos naturais que precisam ser transformados para o consumo imediato de forma a manter vivo o próprio ciclo da vida biológica. É precisamente aqui que podemos apresentar nossas primeiras ressalvas. A passagem da qual ela retira suas conclusões correspondem a fragmentos aleatoriamente recolhidos de um trecho presente no livro *O Capital*, que é de fundamental importância nas determinações de Marx. Trata-se de uma daquelas raras passagens em que o autor abordou de forma direta e com precisão os aspectos mais gerais do trabalho:

“Antes de tudo o trabalho é um processo que ocorre entre o homem e natureza, em que o homem medeia, regula e controla com a sua ação o seu intercâmbio orgânico [metabolismo] com a natureza. Ele contrapõe a si mesmo, enquanto

uma das potências da natureza, à materialidade dessa última. Ele põe em movimento as forças naturais que pertencem ao seu corpo, braços e pernas, mãos e cabeça, para fazer seus os materiais da natureza, dando-lhe uma forma que é útil a sua vida. Ao agir através desse movimento sobre a natureza externa e ao transformá-la, ele transforma ao mesmo tempo sua própria natureza. Desenvolve as faculdades que se encontravam adormecidas, e submete a seu poder o jogo de suas forças. Não se trata aqui das primeiras formas de trabalho, animais e instintivas. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Nós supomos o trabalho em uma forma pertencente exclusivamente ao homem.” (*Il Capitale*, 146)

O que aqui é afirmado difere profundamente da forma com que foi reproduzida no texto de Arendt, ou seja, Marx não diz que o trabalho é “um metabolismo entre homem e natureza”, mas sim, que “o trabalho é um processo que ocorre entre o homem e natureza, em que o homem medeia, regula e controla com a sua ação o seu intercâmbio orgânico [metabolismo] com a natureza”. Esta diferença concede um sentido totalmente diferente àquele que é dado pela autora ao transcrever - a seu modo - as palavras de Marx⁴⁷. Na perspectiva marxiana o trabalho é um processo em que não está envolvido apenas a produção de um objeto para a satisfação de necessidades biológicas, mas uma transformação do objeto que é ao mesmo tempo uma transformação do próprio homem que trabalha, que molda e desenvolve os próprios fins humanamente estabelecidos, assim como suas idéias e faculdades. O trabalho é uma atividade antes de tudo criadora: na transformação e construção prática de seu mundo, o homem se faz objetivo e real, produz a si mesmo ao relacionar-se com a natureza e, através da mesma atividade, constrói as condições de sua própria existência, que deixam de ser simples condicionamentos naturais para se tomarem produtos de determinações especificamente sociais na produção de seu mundo. Em outros termos, o homem transforma a natureza não apenas por necessidades naturais, mas por necessidades estritamente humanas e isso de um modo especificamente social.

Exatamente por desconsiderar a amplitude das afirmações de Marx, Arendt consegue perceber no trabalho tão somente uma ação repetitiva voltada à reprodução da vida biológica, caracterizada fundamentalmente pelo dispêndio de força física - este é aliás outro argumento do qual ela se vale para determinar a naturalidade que está envolvida em todo processo de trabalho. O trabalho estaria fundado, portanto, em necessidades fundamentalmente biológicas e teria o perfil de atividade que envolve uma coação ao próprio homem, enfim, o trabalho é entendido como um fardo. É sabido que Marx em diversas obras deixa claro sua posição frente a esta problemática; nos *Grundrisse*, por exemplo, a crítica que ele dirige a Adam Smith mostra claramente o teor de sua

⁴⁷ Todas essas observações devemos ao texto supracitado de Teresa Calvet que analisa de forma rigorosa vários equívocos da leitura arendtiana da obra de Marx.

consideração a respeito dessa questão, quando argumenta que o economista inglês confunde a coação imanente à atividade, com aquelas coações contingentes e históricas, que se caracterizam fundamentalmente por uma hostilidade extrínseca, proveniente de fora da atividade laborativa propriamente dita (basta pensar nas formas de opressão das sociedades escravista, feudal e capitalista, que constituem todas elas, formas distintas de apropriação tanto do produto como da atividade do trabalhador). Diz Marx:

“A. Smith concebe o trabalho psicologicamente, em função do prazer e da dor que produz no indivíduo. Todavia, além desta relação afetiva para com sua atividade, ele é alguma outra coisa mais – em primeiro lugar, um para-outro, pois o puro sacrifício de A não teria nenhuma utilidade para B; em segundo, lugar, uma determinada relação sua com a coisa mesma que refunde, e para com suas próprias disposições para o trabalho. Ele é positivo, atividade criadora.”⁴⁸

Ao que tudo indica em Arendt também existe uma ausência dessa diferenciação, mas com o agravante de que sua concepção leva tais considerações a patamares que não encontramos em Smith, pois em seu pensamento a idéia é levada a um tal nível de radicalidade, que a escravidão, por exemplo, passa a ser explicada pelo fato de que alguns homens são condenados a essa atividade porque aqueles que os dominam não estão dispostos a lidar com os esforços impostos por essa condição quase que inumana. Passa longe dos olhos de Arendt a afirmação marxiana de que esta coação extrínseca ao processo de trabalho é precisamente o fator que transforma o ato de objetivação dos homens em momento de sua negação.

Vale ainda acrescentar que no bojo de suas considerações a respeito do naturalismo da definição marxiana de trabalho, encontramos outra questão importante, na qual Arendt acrescenta que Marx herdou a idéia smithiana do trabalho produtivo e improdutivo. Para ela esta distinção constitui o ponto de maior proximidade alcançado pelo pensamento marxiano da diferenciação entre *trabalho* e *obra*, muito embora, segundo a autora, esteja “eivada de preconceito” na medida em que carrega em si um profundo desprezo pelos “criados servis”, uma vez que esses são vistos como “convivas ociosos... que nada deixam através de si em troca do que consomem” (Arendt citando Smith, CH, 97). Smith define o trabalho produtivo como “produtor de mercadorias”, entende por isso que só é produtivo aquele trabalho que cria um objeto, ou seja, um bem material que perdura tempo suficiente para ser trocado como uma mercadoria; no caso dos ‘criados servis’ o resultado do seu trabalho não representa a produção de uma coisa que possa ser vendida, pelo contrário, é um trabalho que é consumido durante a sua operação. A autora entende que essas noções revelam de um modo indireto o

⁴⁸ MARX, “Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica”; in: *Opere (XXIX - XXX) Scritti economici de Karl Marx 1857-1859*; Roma: Editori Riuniti, 1986; p. 104.

critério que estabelece a diferença entre trabalho e obra.

Estes são, no entendimento de H. Arendt, aspectos comuns tanto a Marx quanto a Smith, muito embora em Smith tais afirmações não tenham a força e importância que assumem na obra de Marx. O problema maior existente em Marx, prossegue Arendt, consiste no fato de que mesmo de posse de uma noção que contém o critério decisivo para diferenciar *trabalho* e *obra*, o pensador alemão não teria sido capaz de perceber a diferença 'fundamental' contida no interior das noções de trabalho improdutivo e produtivo, isto é, o fato de a primeira, por estar assentada na produção de objetos destinados à manutenção da vida, condizer com o *trabalho*, e a segunda, por implicar uma maior durabilidade dos seus produtos, ser condizente com a *obra*. Sua filosofia estaria, pois, fundada sobre uma confusão fundamental provocada pela indistinção dos dois termos, e o que é pior, na interpretação arendtiana, Marx termina fundindo uma noção na outra. Tudo isso teria sua origem no fato de Marx ter determinado a produtividade do trabalho introduzindo de um modo muito peculiar o critério da durabilidade - que é exclusivo da obra - nesta atividade. Valendo-se da condição histórica "que tirou o trabalho de seu esconderijo e o guindou à esfera pública" (CH, 99), ele colocou no centro da discussão o problema da durabilidade dos meios de reprodução da própria vida, em detrimento da consideração, para ela mais que necessária, da durabilidade dos produtos do trabalho. Diz a autora, que segundo

"Karl Marx, é a própria atividade do trabalho, *independentemente de circunstâncias históricas* e de sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma 'produtividade' própria, por mais fúteis ou pouco duráveis sejam seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na 'força humana' cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um 'excedente', isto é, mais do que o necessário à sua reprodução." (CH, 99 - grifo nosso)

Marx entende a 'força de trabalho' - que é, para Arendt, uma aptidão natural - como o critério da produtividade. Ou seja, sua definição não se baseia "na qualidade ou caráter das coisas que produz", mas "no excedente potencial inerente à forma de trabalho humana" (CH, 105). Assim, Marx fechou as portas para a real compreensão da diferença entre *trabalho* e *obra*, e desse modo, seria tributário da tradição geral da era moderna que lega inadequadamente as características do *homo faber* ao *animal laborans*.

Não há como deixar de refutar estas considerações profundamente problemáticas da autora referentes à obra marxiana, pois de um modo bastante claro ela confunde - introduzindo termos e noções completamente estranhos ao pensamento marxiano - e desconsidera passagens essenciais que revelam o que Marx entende por trabalho produtivo. O primeiro ponto a advertir, que é amplamente analisado por Marx em sua obra *Teorias da mais valia*, consiste no fato de que Adam Smith estabelece um duplo critério de diferenciação entre trabalho produtivo e improdutivo. A primeira diferença

baseia-se na definição do trabalho produtivo como uma atividade que cria valor, enquanto que a segunda definição está baseada no trabalho como produtor de mercadorias, que contém critério da durabilidade e da permanência do objeto no mundo. A autora negligencia essa dupla definição que se encontra de forma entrelaçada no pensamento de Smith, privilegiando em suas considerações a segunda definição.

Cabe, portanto, remeter as elaborações de Arendt às considerações que Marx apresenta sobre este problema. Em relação à definição do trabalho produtivo como uma atividade que cria valor, diz Marx:

“Trabalho produtivo não é mais do que a expressão abreviada para indicar o conjunto de relações e o modo com que a força de trabalho figura no processo capitalista de produção”, logo em seguida ele acrescenta tornando mais claro ainda o seu entendimento, “o trabalho produtivo - no sistema capitalista de produção - é portanto o trabalho que produz mais valia para aquele que o emprega, o trabalho que transforma as condições objetivas de trabalho em capital e o seu possessor em um capitalista, isto é, o trabalho que produz o seu próprio produto como capital.”⁴⁹

Contra tudo o que entende Arendt, a passagem acima serve para indicar que a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo não constitui de modo algum uma concepção pessoal ou particular de Marx, algo que ele assume ou herda de Smith ou da tradição moderna, enquanto ponto de partida teórico para a construção de sua economia. Sua posição é extremamente adversa a este tipo de interpretação, pois quando o autor analisa este conceito interroga sobre a forma das relações de produção no interior do sistema do capital e não por uma característica inerente ao processo de trabalho entendido em seu sentido mais geral. Assim, essa distinção não constitui uma atribuição universal e a-histórica do trabalho, muito pelo contrário, ela corresponde ao reconhecimento de uma realização específica e datada das relações de produção, isto é, à forma de sua efetivação no interior da sociedade capitalista. É exatamente isso que ele reconhece como a grande contribuição do pensamento de Adam Smith, ou seja, Marx vê como correta a determinação do trabalho como uma atividade que “acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado”.

Por outro lado, no que diz respeito à segunda definição - aquilo que Arendt designa como o critério da durabilidade ou permanência do objeto no mundo - de acordo com Marx, Smith introduz um critério completamente estranho à sua primeira definição de trabalho produtivo. Em *Teorias da mais valia*, Marx diferencia da concepção de Smith aquilo que ele entende por trabalho materializado:

“A materialização do trabalho não pode todavia ser concebida do mesmo modo como a concebe Smith. Quando nós falamos da mercadoria como trabalho materializado - no sentido do seu valor de troca - não entendemos se não um modo de existência que tem lugar na representação, isto é, algo puramente

⁴⁹ MARX, K.; *Storia delle Teorie Economiche*; Torino: Giulio Einaudi Editori, 1954; tomo I, p. 383.

social que não tem nada a ver com sua realidade física; a mercadoria é representada como um determinado *quantum* de trabalho social ou de dinheiro. Pode ocorrer que o trabalho concreto, de que ela é o resultado, não deixe nenhum traço na mercadoria.”⁵⁰

Marx exemplifica, na seqüência, fazendo menção ao trabalho de transporte de mercadorias que não deixa nenhum traço específico no objeto, mas que nem por isso deixa de ser um trabalho produtivo na medida em que acrescenta valor à mercadoria. Com isso, busca demonstrar que a segunda noção estabelecida pelo pensador inglês não se encontra mais no interior de uma definição do trabalho produtivo e improdutivo pertinente às relações de produção do sistema do capital, ou para usarmos seus termos, Smith “se distancia, portanto, da determinação formal, da determinação do ‘operário produtivo’ do ponto de vista da produção capitalista” (MARX, I, 260-1), e nessa medida, sua definição toma-se uma diferenciação desprovida de sentido no que diz respeito às determinações próprias à esfera da economia - coerente talvez com uma dada dimensão moral, e precisamente por isso falsa. Essas passagens revelam com clareza que para Marx não existe sentido nessa segunda diferenciação; menos sentido ainda existe em afirmar que ele compartilha da visão smithiana, como entende Arendt.

Diante disso, vale dizer que independentemente da questão de saber a quem pertence a razão nas definições dos atributos decisivos do ser social, a polêmica que H. Arendt abre contra Marx é em larga medida desprovida de fundamento. Não há como defender ou tomar como razoável uma posição que determina e constrói todas as conseqüências de sua crítica baseada na idéia equivocada de que em Marx o trabalho é “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano”. Quase tudo que a autora argumenta contra ele pode ser refutado de imediato, uma vez que em Marx o trabalho não pode ser reduzido a um mero esforço orgânico, ao simples dispêndio de energia dirigida à reprodução da própria vida. É difícil compreender porque Arendt simplesmente desconsidera passagens - que ela certamente conhecia - que tomam claras as determinações de Marx a respeito dessa questão.

Creemos que esses exemplos são suficientes para demonstrar a atmosfera a partir da qual se move Arendt na leitura dos textos marxianos. Não seria, portanto, necessário detalhar outros aspectos de sua compreensão em relação ao pensamento de Marx - o que aliás encontra-se muito bem desenvolvido e criticado no texto de Tereza Calvet acima citado, a qual remetemos o leitor -, vale mais tratar diretamente de sua concepção na medida que a elucidação de suas determinações são suficientes para pôr às claras a inconsistência de suas críticas.

⁵⁰ Idem, tomo I, p.269.

- Marx e Lukács: convergências e divergências

Particularmente dois aspectos das determinações de Marx acerca da determinação do caráter geral do trabalho são interessantes para sintetizar sua concepção frente ao problema. O primeiro condiz com a afirmação de que o trabalho aparece como critério de distinção entre a peculiaridade humana frente à vida animal. O segundo aspecto se dirige à análise marxiana da dinamicidade interna a esse complexo, em que são estabelecidos os principais indicativos acerca da sua importância no processo de desenvolvimento do ser social. Ambos aspectos, em seu conjunto, constituem a determinação do trabalho enquanto princípio formador da dinâmica essencial do homem.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*⁵¹, Marx determina os termos gerais daquilo que ele afirma como o núcleo formador das categorias específicas do ser social. Nesse texto ele considera que as categorias e atributos que distinguem o ser social dos animais podem ser determinadas a partir do modo peculiar pelo qual o homem passa a produzir sua própria vida material, ou seja, pela especificidade de sua atividade produtiva. O que Marx verifica é que todas as espécies encontram-se em um processo de interação com a natureza através da sua atividade vital. É a forma com que se processa esta atividade de interação que revela o modo de ser de cada espécie. No caso do homem, a atividade vital aparece de um modo fundamentalmente diferente das atividades que encontramos na esfera da natureza, de forma que nela aparecem traços e elementos decisivos que diferenciam radicalmente o homem dos demais seres vivos que compõem tal esfera. Diz Marx nos *Manuscritos*:

“Certamente o animal também produz. Ele constrói para si ninhos, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc. Mas produz somente aquilo de que tem imediatamente necessidade, para ele ou para seus filhotes; ele produz de uma maneira unilateral, enquanto que o homem produz de um jeito universal; o animal produz sob o império de suas necessidades físicas imediatas, enquanto que o homem produz livre de suas necessidades físicas e só produz verdadeiramente quando está delas liberado; o animal apenas reproduz a si mesmo, enquanto que o homem reproduz toda a natureza; o produto do animal faz parte diretamente de seu corpo físico, enquanto que o homem afronta livremente seu produto.” (MEF, 63-4)

É precisamente no interior da atividade sensível - termo esse amplamente utilizado nos *Manuscritos* - que os indivíduos começam a produzir as condições para a construção de sua vida. Marx encontra no trabalho as categorias decisivas que lhe permitem estabelecer a distinção entre o ser social e os seres que compõem a esfera da natureza. Essa distinção baseia-se fundamentalmente na constatação de que “o animal

⁵¹ Utilizamos em nossa pesquisa a edição francesa: *Manuscrits de 1844: économie politique & philosophie*, Paris: Éditions Sociales, 1972. Daqui para frente a referência a esta obra estará indicada pela abreviatura MEF.

é imediatamente um com sua atividade vital. É sua atividade vital. O homem [ao contrário] faz da sua atividade vital mesma um objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital consciente". É, pois, no trabalho, na sua "atividade vital" que "jaz o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem" (MEF, 63). Ao elucidar a peculiaridade da atividade humana como uma "atividade consciente livre", Marx encontra os elementos necessários para desvendar a dinâmica humana da produção de seu mundo e de si próprio. Estabelece, com isso, a diferenciação com os processos que caracterizam os seres da esfera natural, determinando os elementos constitutivos e distintivos próprios a uma nova gradação ontológica de ser, que se caracteriza fundamentalmente pelo fato de se autoconstituir através de sua atividade. É por isso que ao desenvolver seu raciocínio Marx considera que

"o homem não é apenas um ser natural, ele é também um ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso um ser *genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos *humanos* são objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediatamente - como ele é objetivamente - é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo que é natural deve *nascer* assim também o homem possui o seu ato de nascimento: a *história*, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera" (MEF, 158).

Todo esse jogo entre os termos estabelecidos por Marx são importantes sobretudo para destacar a forma do seu entendimento em relação à dialética - ao movimento real - que se processa no interior de sua atividade: nem subjetiva nem objetivamente está a natureza pronta para o homem. Assim, se poderia afirmar que sujeito e objeto se apresentam no interior do processo de trabalho em uma ineliminável inter-relação: por um lado, a subjetividade se objetiva no ato do pôr e desse modo transforma e desenvolve a si mesma no interior desta relação, por outro, a objetividade humanamente configurada contém em si os elementos da elaboração subjetiva na medida em que passa a operar de maneira totalmente nova. A natureza é modificada quando, tanto materialmente quanto idealmente, o homem é capaz de compreender e pôr em movimento os nexos causais da natureza em conformidade com seus objetivos.

Isso se confirma em outra passagem dos *Manuscritos*, onde Marx enfatiza o caráter objetivo e objetivante da atividade social humana:

"Quando o homem real, em carne e osso, erguido sobre a terra sólida e redonda, o *homem* que aspira e expira todas as forças da natureza, põe suas *forças essenciais* objetivas reais como objetivos estranhos mediante sua alienação, não é o *fato de pôr* que é o sujeito; é a subjetividade de suas forças essenciais *objetivas*, cuja ação deve ser igualmente *objetiva*. O ser objetivo age de uma maneira objetiva e ele não agiria objetivamente se a objetividade não estivesse incluída na determinação de sua essência. Ele só cria, só põe objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque na origem ele é *natureza*. Assim, no ato

de pôr ele não cai de sua 'atividade pura' em uma *criação de objetos*, mas seu produto objetivo não faz mais que confirmar sua atividade *objetiva*, a atividade de um ser objetivo natural." (MEF, 136)

O contexto em que Marx redige essas linhas dirige-se fundamentalmente à crítica da concepção hegeliana da autoconsciência como a substância humana, ou seja, ele as escreve em confronto direto com a idéia hegeliana de que a "objetividade enquanto tal é uma relação *alienada* do homem, uma relação que não corresponde à sua *essência humana*, à consciência de si" (MEF, 133). O contraponto apresentado é dado pela idéia fundamental que o homem confirma seu *ser e seu saber no ato de pôr*, e isso sob a perspectiva essencial de que a ação ou ato de pôr é a confirmação da *subjetividade de suas forças objetivas*, de que a *objetividade faz parte da determinação de seu ser*, a tal ponto que ele só se faz homem, só se desenvolve e produz seu mundo no interior de uma dinâmica ineliminável entre a subjetividade e a objetividade, que prescreve os traços mais gerais e universais da atividade prática humana.

Um interessante comentário a respeito dessa relação estabelecida pelo pensamento marxiano é apresentado por José Chasin em seu livro *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, através da noção da "transitividade ou conversibilidade entre a objetividade e subjetividade":

"/.../ para que possa haver dação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração *ideal*, o que evidencia momentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária - decantação de *subjetividade objetivada*, ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*."⁵²

Estes termos nos auxiliam a vislumbrar a forma pela qual Marx caracteriza o processo de construção humana de si e de seu mundo: o homem confirma a si mesmo na realização de objetos, exterioriza e põe nesse processo sua própria subjetividade na forma do ser, objetivo, sensível, processo esse que não se esgota na simples unilateralidade dos atos do sujeito, mas que se enlaçam ao campo de possíveis transformações dos elementos naturais, de forma que a objetividade de seus atos só se fixam e se confirmam enquanto novas qualidades postas na "forma do ser", ou seja, quando ele se coloca na condição de receber e incorporar a seu próprio ser as determinações da objetividade.

Sabemos que em *O Capital*, as mesmas idéias são retomadas quando Marx afirma taxativamente que "nós supomos o trabalho em uma forma pertencente exclusivamente ao homem". A essência da peculiaridade humana frente a atividade animal consiste no

⁵² CHASIN, J.; "Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica"; in: *Pensando com Marx*; São Paulo: Ed. Ensaio, 1995; p. 397.

fato de que o homem constrói primeiro em sua cabeça o objeto de sua finalidade para na seqüência efetivá-lo materialmente. A atividade humana é caracterizada pela ideação prévia, pela ação que realiza em sua atividade "um resultado que já estava implícito desde o início na idéia do trabalhador, que já estava presente idealmente". Nesta medida a atividade humana, o trabalho, não é apenas uma transformação do elemento natural, ato esse comum à própria condição animal, mas a realização no elemento natural dos fins previamente estabelecidos por ele. Tudo isso implica um movimento que desde o início aparece como uma ação consciente dos próprios fins a serem realizados, dos objetos sobre os quais empreende sua ação e sobre os meios para a realização de suas finalidades. Em suma, para Marx

"através dos meios do trabalho a atividade do homem efetua no *processo laborativo* uma transformação do objeto de trabalho posto desde o início como fim. O processo termina no *produto*. O seu produto é um *valor de uso*, material natural realizado conforme as necessidades humanas por meio da transformação de sua forma. O trabalho se combinou com o seu objeto. O trabalho está objetivado e o objeto está trabalhado. Aquilo que aparecia, do lado do trabalhador, sob a forma de movimento, aparece agora, do lado do produto, como qualidade fixada na forma do ser. O operário teceu e o produto é um tecido." (MARX, *Il Capitale*, p. 148)

Trabalho objetivado ou *objeto trabalhado* constituem lados distintos de um mesmo processo que expressa a capacidade humana de fixar *na forma do ser* qualidades humanamente projetadas e materialmente constituídas. Assim definida, a atividade humana é determinada como capacidade de efetuação de formas objetivas humanamente configuradas, como uma atividade que empreende sua marca no elemento natural, e que deste modo, ao produzir o objeto de suas finalidades, põe tanto a si mesmo como o seu próprio mundo. Dessa maneira, a negação da forma da matéria natural constitui na verdade a afirmação de si, na medida em põe na natureza um novo mundo de objetividades mais adequadas a seu próprio ser. A atividade sensível aparece assim, por um lado, definida como um processo de interação entre o homem e os elementos naturais, por outro lado, como um processo que ele estabelece consigo mesmo, na medida em que molda, produz e desenvolve o conjunto de suas aptidões e capacidades.

Vale repetir, pois, o que se apresenta nos *Manuscritos* continua com os mesmos contornos no livro *O Capital*: o homem só realiza objetividades pelo fato de que a *objetividade faz parte da determinação de seu ser*. Neste sentido a subjetividade do homem é sempre uma subjetividade objetivada no mundo através de suas forças objetivas essenciais, que possui como ato de nascimento e desenvolvimento - como história - o processo de ruptura com os processos que caracterizam a especificidade ontológica da natureza.

As reflexões de Lukács possuem uma grande proximidade com as conclusões mais

gerais que aqui apresentamos a propósito do pensamento marxiano, expressa principalmente na fórmula da unidade entre momento ideal e momento material, em que se observa a imbricação ineliminável na qual se encontram a teleologia com a causalidade da natureza. No entanto, é curioso observar que Lukács ao longo de suas reflexões não faz referências a passagens importantes das análises de Marx acerca do trabalho - a única exceção é provavelmente o trecho que analisamos do livro *O Capital*. Não queremos com isso sugerir a existência de diferenças em suas conclusões, pelo contrário, as considerações que até aqui fizemos nos mostram que entre eles há por centro a convergência fundamental que sustenta o caráter universal do trabalho e que, desse modo, revela os momentos preponderantes das articulações categoriais que formariam em seu conjunto os andaimes sobre os quais é criado o campo de possibilidades da efetivação do devir humano. Não se poderia, portanto, dizer que Lukács abandona as determinações marxianas, o que ele faz é não se limitar à forma com que elas se apresentam e são tratadas na obra do pensador alemão. Reconhecer a peculiaridade do seu procedimento é reconhecer, ao mesmo tempo, os motivos que o levam a buscar em outros filósofos recursos para suas próprias elaborações, ou seja, Lukács não o faz sob a alegação de insuficiências na obra de Marx e sim pela convicção de que na obra de pensadores como Aristóteles, Hartmann e Hegel, existem elaborações essenciais referentes ao complexo da atividade laborativa que contribuem de forma decisiva para a compreensão do processo de autoformação do ser social. Evidenciando os aspectos positivos e negativos do pensamento desses filósofos, o texto lukacsiano procura destacar aquilo que constitui os aspectos mais essenciais do complexo trabalho enquanto processo inaugural da autoprodução do homem.

Tal forma de elaboração faz com que os caminhos percorridos por Lukács se tornem distintos daqueles que encontramos no interior da obra marxiana, pois ao formular suas teses acerca do trabalho, nosso autor recorre a problemas e às categorias tradicionais na história da filosofia - referimo-nos aqui principalmente às categorias da teleologia e da causalidade - que não foram diretamente abordados por Marx. A forma com que é conduzida o desenvolvimento desta temática constitui uma novidade em relação ao tratamento de Marx, pois, mesmo que fosse possível identificar essas categorias na obra marxiana, a importância e relevância que elas recebem em Lukács apontam para uma distinção fundamental no desenvolvimento da análise. Sob este aspecto, não apenas a questão do trabalho, mas igualmente o problema da interatividade entre sujeito e objeto são tratados por Lukács prevalentemente sob a forma da determinação reflexiva e pela idéia da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade que ocorre no interior do processo do trabalho. Nesse ponto a análise lukacsiana guarda uma proximidade maior com a filosofia hegeliana, na medida em que coincide com modo

como Hegel construiu e elaborou a questão em seus estudos de juventude, em *A Fenomenologia do Espírito* e em parte nas elaborações do livro *A Ciência da Lógica*, onde estabeleceu as relações existentes entre o par teleologia e causalidade - ou para ser mais exato: mecanismo, quimismo e teleologia - sob a forma de determinações reflexivas. Essa postura é patente em Lukács que por diversas vezes refere o problema levantado por Hegel no interior de sua *Ontologia*. Esta tendência já estava presente no livro que ele escreve a propósito do pensamento do jovem Hegel - *Der Junge Hegel*, escrito no período da Segunda Grande Guerra e publicado pela primeira vez somente em 1954 -, onde encontramos a afirmação decisiva pela qual o autor concebe a origem da idéia do trabalho como gênese e modelo da prática social ao pensamento do jovem idealista alemão. Diz Lukács: "essa nova concepção de prática consiste que para Hegel, o trabalho, a atividade econômica do homem, constitui, por assim dizer, a *forma originária da prática humana*"⁵³. Esta idéia se mantém viva em sua última obra, só que nessa, acompanhada da crítica aos excessos existentes no pensamento de Hegel que transfere a operatividade da teleologia para além da esfera específica do trabalho.

Abordamos esse problema no primeiro capítulo e lá vimos que quando Lukács expõe a questão a partir da oposição entre a perspectiva idealista e materialista, que situam em pólos distintos e contrários as categorias da teleologia e da causalidade, introduz Marx no longo debate histórico da filosofia acerca desta contraditoriedade e considerando a posição marxiana como uma inflexão frente a essas proposituras, põe como tarefa prioritária o desenvolvimento das conseqüências críticas da resolução que podemos localizar em seu pensamento: o trabalho como o único lugar em que se pode demonstrar ontologicamente a atuação correta da teleologia. Precisamente por isso, nosso autor defende a idéia de que o pensamento de Marx se constitui como um *tertium datur* em relação ao idealismo e ao materialismo. Caberia, pois, considerar todo problema da irresolubilidade da relação entre teleologia e causalidade que caracteriza a história da filosofia à luz da inflexão ontológica promovida pelo pensamento marxiano.

O problema abordado por Lukács é justo, porém não há como deixar de ressaltar as implicações dessas diferenças na determinação dos momentos decisivos do complexo trabalho. Em Marx todo o problema é tratado prevalentemente a partir das categorias da subjetividade e da objetividade - ou como descreve J. Chasin, a partir da "transitividade entre subjetividade e objetividade" - e isso desde os *Manuscritos de 1844* até *O Capital*. De um modo distinto, o tratamento lukacsiano situa a teleologia do lado do sujeito e a causalidade do lado do objeto, isso faz com que ele introduza um terceiro termo que aparece como ponto nodal, que une em único ponto os dois momentos heterogêneos

⁵³ ".../ daß für Hegel die Arbeit, die ökonomische Tätigkeit des Menschen gewissermaßen die Urform des menschlichen Praxis bildet" (LUKÁCS, György; *Der Junge Hegel*, p. 543 - cd. espanhola, p. 347).

deste processo: a categoria da alternativa. Todo o trânsito no interior do processo que se estabelece entre homem e natureza, entre sujeito e objeto, que se realiza sobretudo através da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade, encontra sua expressão nos atos alternativos dos homens. A alternativa equivale à *dynamis*, isto é, à capacidade humana de conduzir à passagem da possibilidade à realidade. Este é o *modelo* de toda e qualquer atividade propriamente humana.

É fundamental, portanto, reconhecer a peculiaridade da análise lukacsiana, principalmente para destacar que, no que diz respeito a Marx, se podemos falar que a dinâmica da atividade sensível - o trabalho - por ele elucidada possui um caráter similar à noção de *modelo* que Lukács introduz, é somente a partir da idéia de uma atividade prática que prescreve a gênese do ser social sob a forma da transitividade entre subjetividade e objetividade e que com estes termos define o homem como um ser objetivo que põe objetividades, isto é, a partir da determinação de que tanto a objetividade como a subjetividade são produtos de um processo de autoconstituição humana que se move e se desdobra sobretudo a partir da dinâmica surgida com o trabalho, enquanto atividade sensível.

Todas essas considerações nos levam a indagar sobre até que ponto o tratamento diferencial que o problema recebe em Marx não indica uma denúncia acerca da inadequação quanto à forma de lidar com o problema da relação entre homem e a natureza, entre o ser social e a auto-efetivação de seu próprio ser a partir das categorias da teleologia e causalidade. A questão consistiria em saber se o recurso demasiadamente forte de Lukács nas tradicionais categorias filosóficas não põe o problema de modo distinto do pensamento marxiano.

Outra questão parece também afastar a forma do procedimento analítico lukacsiano daquele que costumeiramente encontramos desenvolvido nas obras de Marx. Nos textos do autor alemão as determinações acerca do trabalho não apenas são construídas de um modo distinto, como também não desempenham a mesma função prescrita por Lukács em sua ontologia. Marx procede de modo diferente na medida em que não isola o complexo do trabalho para pensá-lo em separado, tal como faz Lukács quando o concebe sob a forma de uma *abstração isoladora*. O conjunto das reflexões marxianas aparece sempre no interior da análise das formas concretas do trabalho – mais freqüentemente no modo de produção capitalista – em que procura a partir da consideração das formas específicas de concreção do trabalho o seu rastro mais geral, os elementos e atributos que permitem identificar e determinar seu caráter universal – presentes mesmo nas formas negativas de sua configuração (trabalho alienado)⁵⁴.

⁵⁴ Devo essas considerações a J. Chasin, que trabalhou essas questões nas aulas do curso de pós-graduação ministradas nos anos de 1997 e 1998.

Trata-se de um procedimento que identifica o permanente nas formas específicas, que revela os traços comuns existentes entre modos históricos de produção, em que são flagrantes a maneira distinta de organização do trabalho social. Sua intenção não se limita, dessa maneira, a afirmar ou determinar a generalidade característica do trabalho, mas destacar através da identificação dos traços comuns a especificidade de cada formação real e concreta das formas sociais de produção. Em outras palavras, as determinações de Marx acerca dos aspectos mais gerais do trabalho estão sob a forma de delineamentos gerais que se apresentam simultaneamente à análise do modo como se realiza a atividade humana em formações sociais específicas, de forma que as determinações mais gerais entre subjetividade e objetividade são pensadas no interior de seus processos efetivos de interação social. De um modo distinto, em Lukács, os aspectos mais gerais do trabalho, alçados a um elevado grau de abstração, são separados das formas concretas de sua realização e apresentados no interior de um sistema - ontológico - como elementos mais gerais que antecedem as categorias mais complexas do ser social.

Por si só isso não impede e nem mesmo se torna um estorvo às pretensões lukacsianas, já que seu objetivo é fundamentalmente o tratamento filosófico do problema, enquanto que em Marx a ênfase, na maior parte dos casos, é posta na análise do momento econômico-social. Contudo, cremos que as distinções entre os dois autores no tratamento dessas questões não devem e não podem ser entendidas como simples diferenças de estilo em relação à forma expositiva ou no modo com que essa problemática é desenvolvida no interior de suas obras. O que nos permite negar essa situação aparentemente simples é a constatação de que, em Lukács, tal procedimento é justificado fundamentalmente pela intenção de desenvolver as questões relativas ao ser social sob a forma de um sistema filosófico, e isso tendo por base aquilo que ele identifica como sendo a nova noção de sistema concebida, ainda que de um modo não explícito, no interior do pensamento de Marx. Salientamos essa questão no início no primeiro capítulo, quando tratamos das questões metodológicas presentes no capítulo que ele destina a análise dos procedimentos ontológicos marxianos. Naquela ocasião, advertimos para o fato de que, como consequência de suas determinações em relação ao método de investigação e do caráter da nova propositura de cientificidade desenvolvida nos textos econômicos de Marx, Lukács entendia que a descoberta dos fundamentos ontológicos do pensamento marxiano lhe permitia vislumbrar a existência de uma filosofia não explicitada, a qual caberia desenvolver a partir de uma sistematização filosófica da ontologia do ser social. Porém, sob a inusitada perspectiva de que a partir de Marx já não é mais possível desenvolver e pensar a sistematização nos mesmos moldes como foi tratado pelo idealismo, em que "o sistema enquanto ideal

de síntese filosófica” aparecia regido e direcionado pelo “princípio da completude e da conclusividade, idéias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser” (I, 275). A idéia muda radicalmente no interior do pensamento de Marx, na medida em que “se move /.../ pelo fato de procurar os nexos da totalidade do ser social e procura colhê-la em todas os seus intrincados e múltiplas relações ao máximo grau possível de aproximação”, de forma que a síntese ou a totalidade que surge como resultado desse processo “não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas ao contrário, são na realidade ‘formas de existir, determinações da existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos sempre mais abrangentes em sentido tanto extensivo quanto intensivo” (I, 276). A divergência entre as duas proposituras consiste para nosso autor no modo como as questões e determinações ontológicas são sistematizadas no pensamento. Esse é um dos problemas fundamentais que Lukács busca resolver em sua obra e que se encontra diretamente relacionado com crítica que ele dirige à filosofia hegeliana. Para tornar mais inteligível a questão que nos propomos apresentar convém referir a crítica que Lukács desenvolve contra Hegel.

Nas primeiras páginas do capítulo destinado a Hegel - *A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel* - nosso autor apresenta o que para ele constitui uma de suas teses centrais em relação à filosofia hegeliana, onde afirma que a grande inflexão trazida pela originalidade do pensamento hegeliano é a determinação de que “a processualidade do pensamento é consequência da processualidade da realidade” (I, 181). Até Hegel, toda perspectiva dialética existente na filosofia era vista de um modo tópico, voltado apenas para o interior do próprio sistema filosófico, de forma que nunca havia sido tematizada como uma determinação própria inerente ao próprio mundo, às próprias coisas.

No entanto, para Lukács, isso que se apresenta como uma conquista de extrema importância é desenvolvido e tratado por Hegel de um modo profundamente problemático: o primeiro aspecto que Lukács observa a esse respeito é a antinomia existente entre a noção de movimento dialético e a idéia de um fim da história. Conforme explicita Lukács, em Hegel, no mesmo instante em que encontramos o reconhecimento da contraditoriedade como um problema não apenas do pensamento, mas como uma determinação que constitui a base dinâmica da realidade - o que constitui uma afirmação sobretudo ontológica - encontramos no interior do seu sistema a afirmação do “presente enquanto reino da razão efetivamente alcançado”, o que, conforme nosso autor, leva a uma insolúvel e profunda contradição: com esta afirmação se perde o eixo central da determinação universal do movimento da realidade “e aquilo

que até esse momento aparecia como o motor ontológico da realidade deve frear o próprio movimento para frente, /.../ para converter-se em simples momento da própria auto-reprodução” (I, 167). Há de se advertir, entretanto, que Lukács reconhece que a noção de fim da história em Hegel não significa uma negação do movimento, “mas sua redução a deslocamentos dentro de um sistema que, por sua natureza, não é mais capaz de transformações decisivas”, desse modo, na filosofia hegeliana temos a noção antinômica de “/.../ a sociedade no presente chegou a adequar-se à idéia, por isso a saída dessa etapa termina por ser considerada uma impossibilidade lógica” (I, 173).

Todo o núcleo da crítica lukacsiana se constitui a partir do entendimento de que no interior do pensamento hegeliano encontramos uma dupla ontologia: uma que reconhece o movimento essencial da realidade e que, nesta medida, apreende corretamente as categorias reais e os nexos efetivos do movimento concreto das coisas, e outra que ao submeter as categorias e nexos ontológicos a um ordenamento lógico-hierárquico no interior do sistema acaba levando a uma deformação das categorias ontológicas. Segundo Lukács é precisamente no choque dessas duas ontologias, precisamente em decorrência da forte tendência da hierarquização lógica, que têm origem as antinomias do pensamento hegeliano. Diz Lukács:

“Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. Portanto, as antinomias de princípio - tanto as que vimos até aqui quanto as que veremos em seguida - decorrem do choque de duas ontologias, que no sistema conscientemente exposto por Hegel, operam em oposição recíproca. A articulação de ambas, a despeito de sua contraditoriedade, deriva do fato de que uma e outra surgem da mesma realidade em sentido histórico-filosófico.” (I, 181)

A percepção da existência de determinações ontológicas em Hegel induz Lukács a supor a existência de uma “tendência materialista latente” (I, 261) em sua filosofia⁵⁵, que se encontraria invertida – de cabeça para baixo – na medida em que é desenvolvida no interior do sistema especulativo. O problema consistiria, portanto, na forma com que as determinações ontológicas são tratadas no sistema hegeliano, ou seja, esses nexos estariam expostos sobre a base de esquemas lógicos, o que levaria, em última análise, a uma subsunção do ontológico ao gnosiológico. O que nos termos de Lukács encontra-se expresso pela afirmação de que as antinomias presentes no pensamento de Hegel “/.../ nascem da deformação a qual são submetidos os fatos ontológicos a fim de serem

⁵⁵ A posição de Lukács no livro *Der Junge Hegel* é similar a esta. Nesse texto o autor apresenta em termos claros sua concordância com a tese de Lenin segundo a qual em Hegel existiria um materialismo em germen. Essa idéia, assim como a referência direta às mesmas passagens da obra de Lenin, encontram-se reproduzidas no texto da ontologia (cf. I, 203).

forçados a entrar em formas lógicas”. Deformação que surge em virtude do fato de que a lógica cria um meio homogêneo que tem uma estrutura diversa da realidade. Desse modo, o que surge como resultado de todo este procedimento leva a uma formulação na qual:

“Essa hierarquia não tem em si nada a ver com a relação ontológica que cria conexões reais entre realidades. Na melhor das hipóteses, uma coincidência entre relações ontológicas e hierarquia lógica pode aparecer como um caso afortunado; normalmente o que surge é apenas uma identificação totalmente arbitrária.” (I, 205)

A lógica dialética hegeliana é estabelecida por princípios gerais do movimento, o que faz com que se perca a dimensão real do efetivo movimento das coisas. Toda identidade entre o movimento real e o movimento lógico termina por se constituir na verdade *em uma identificação totalmente arbitrária*. No entanto, arbitrariedade aqui não no sentido corriqueiro de que Hegel teria desenvolvido uma lógica inadequada aos fatos. Nos termos de Lukács, todo esse problema tem uma natureza distinta, pois a lógica hegeliana não é uma lógica “no sentido escolar da palavra”. É por isso que nosso autor diferencia o sentido comum pela qual a lógica é entendida e o papel que ela possui no interior do pensamento de Hegel:

“Por um lado, [a lógica em Hegel] quer conservar em si, em nível superior de dialeticidade, o caráter particular de toda lógica, isto é, pretende expressar no *medium* do pensamento puro as conexões da realidade em seu máximo grau de generalização. Por outro lado, contrariamente a toda lógica tradicional, onde era óbvio reconhecer como dadas as formas objetivas da realidade, os seus nexos, etc., para depois extrair delas as formas especificamente lógicas, a lógica hegeliana, querendo ser ao mesmo tempo ontologia (e gnosiologia), é levada a não assumir simplesmente os objetos e elaborá-los em termos lógicos, mas a ser pelo menos coexistente com os mesmos: na lógica, os objetos recebem não apenas sua ordenação específica, mas também sua essência real, que só surge realmente quando eles são completamente incorporados a tal lógica.” (I, 195)

E Lukács acrescenta ao final de suas considerações, delimitando a natureza do problema no pensamento hegeliano:

“/.../ até o momento em que a lógica é usada metodologicamente como algo que não determina a realidade, ou seja, como abstração dessa realidade, não deriva necessariamente dessa diferença uma deformação do conhecimento da realidade. Mas se ao contrário, como em Hegel, a lógica é entendida como fundamento teórico da ontologia, é inevitável que as deduções lógicas sejam vistas como as próprias formas da gênese ontológica.” (I, 205)

Dessa forma, segundo nosso autor, Hegel “dando expressão à sua nova ontologia nessa nova lógica, sobrecarregou as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas” (I, 194-5). Neste ponto, Lukács

apresenta uma das raras citações que ele faz da crítica de Marx a Hegel⁵⁶, justificando através das palavras do pensador alemão sua própria percepção: “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas é o Estado que serve para provar a lógica.” (Marx citado no t. I, 180)

Lukács exemplifica toda essa relação problemática estabelecida entre hierarquização sistemática e determinações ontológicas através da crítica ao tratamento hegeliano da noção de negação, demonstrando como que o pensador alemão quer a determinação da especificidade dos processos reais da negação, porém sob a luz da hierarquização lógica reduz a noção a um momento abstrato e indiferenciado, que por isso mesmo se torna um conceito incapaz de estabelecer em termos concretos as especificidades reais existentes entre as diversas esferas e contextos onde ocorrem efetivamente o processo de negação. Isso é claro para nosso autor, que afirma a propósito o seguinte:

“A lógica hegeliana, com sua generalização lógica abstrata-universal da negação a momento fundamental de todo processo dialético, cancela a especificidade do ser social; uma especificidade que, não obstante, Hegel pretendia esclarecer, em geral, até o máximo de suas possibilidades, como de fato o fez.” (I, 200)

Ou seja, Hegel esclarece o problema da negação na esfera do ser social, porém a dimensão por ele concedida a tal categoria conduz suas conclusões a patamares inadequados atinentes à ontologia da natureza que, por isso mesmo, *cancela a especificidade* desta categoria no âmbito do ser social. Para explicar esta relação problemática Lukács introduz uma série de questionamentos onde observa que nos processos naturais a negação é sempre uma negação sem sujeito; uma negação “ligada ontologicamente a atos subjetivos” só pode ocorrer na atividade prático-social, e Hegel, em função da unidade lógica entre sujeito e objeto, transfere traços pertinentes ao ser social para a esfera da natureza.

Porém não caberia insistir muito nesse problema específico, pois mais à frente Lukács aborda uma outra questão mais importante para nossa discussão: a dimensão e o desenvolvimento que a noção de teleologia recebe no interior do pensamento hegeliano. Lukács demonstra a presença de uma ambivalência similar à anterior nessa concepção de Hegel, pois, se por um lado, reconhece corretamente o papel da teleologia no trabalho, por outro, de uma maneira incorreta, estende o campo da teleologia para além da esfera específica da atividade humana. Tudo isso acontece porque Hegel toma por base - obviamente de um modo inadequado - o trabalho como modelo do seu sistema filosófico, o que, segundo nosso autor, se dá de um modo consciente:

“De fato, o ‘modelo’ dos sistemas teleológicos-teológicos anteriores é certamente

⁵⁶ Vale ressaltar que a presença de citações das obras de Engels e Lenin é bem mais freqüente em suas reflexões.

o trabalho (Deus como 'demiurgo'), mas de uma maneira espontâneo-inconsciente; Hegel, ao contrário, reconhece corretamente e tem consciência da essência do trabalho em sua imanência real, por isso tem que afastar suas próprias colocações a fim de realizar a sua errada concepção de fundo." (I, 210)

É o que Lukács tenta demonstrar quando analisa a relação de subordinação da ontologia da natureza à sociedade estabelecida por Hegel na *Enciclopédia*, em que se depara com o problema de que aí o fato ontológico real é subvertido "na medida em que transforma numa necessidade lógica a circunstância casual do surgimento da vida e da sociedade sobre a Terra, com o que o vínculo legal-causal adquire um inadmissível acento teleológico" (I, 206). Podemos dizer que a teleologia é elevada - ou rebaixada - ao *status* de categoria lógica, e passa a funcionar no processo hierárquico do sistema hegeliano como o elo de ligação logicamente necessário, que prescreve a passagem da natureza à sociedade sob a forma de uma subordinação, em que logicamente as esferas superiores são tomadas como a verdade das esferas anteriores.

Tudo isso acaba por conduzir as proposições hegelianas a antinomias irresolúveis, pois, segundo Lukács, se

"Por um lado, Hegel descobre no trabalho o princípio no qual se expressa a forma autêntica da teleologia, a posição e realização real da finalidade por parte de um sujeito consciente; por outro lado, essa genuína categoria ontológica é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual imperam os princípios lógicos. Segundo tal sistemática, a teleologia surge num estágio que não produziu ainda nem a vida, nem o homem, nem a sociedade. Com efeito a vida - em conformidade com os princípios lógicos de explicitação do sujeito-objeto idêntico - só pode se tornar figura no estágio da Idéia e a teleologia tem precisamente a função lógico-sistemática de conduzir do estágio do conceito àquele da idéia. Com isso, a hierarquia lógica leva ao seguinte absurdo: a categoria do trabalho é desenvolvida antes que, na seqüência evolutiva lógico-ontológica, tenha surgido a vida." (I, 207)

Lukács insiste na absurdidade gerada pela sistematização hegeliana que, no mesmo instante em que estabelece a forma exata da diferenciação e da relação existente entre teleologia e causalidade - por exemplo Hegel analisa "a conexão categorial entre finalidade e meio, a relação deles com os princípios do mecanismo, de modo exemplarmente correto" (I, 207) -, termina por situar a teleologia em termos lógicos na própria natureza, ou seja, faz com que a teleologia surja antes mesmo da existência do trabalho.

Esses apontamentos são na verdade uma crítica interna às aporias existentes entre a apreensão precisa de dados nexos e processos ontológicos reais e a forma de consideração inadequada que eles recebem no interior do sistema. É por isso que nosso autor sintetiza sua crítica pela afirmação de que em Hegel "a ontologia sofre a violência conceitual da lógica". Em resumo, o problema central do pensamento hegeliano consiste no ".../ contraste entre a transcendência teleológica do sistema lógico e a imanência do método dialético entendido ontologicamente" (I, 213). Todos esses são termos de

Lukács e indicam o cerne de sua crítica ao sistema filosófico hegeliano.

Com essas considerações Lukács toca em uma das questões fundamentais da crítica marxiana a Hegel. Suas elaborações, neste ponto, se aproximam daquilo podemos encontrar nos textos da obra *A Sagrada Família*, no capítulo *O Mistério da Construção Especulativa*, em que a crítica de Marx ao método especulativo hegeliano aparece em sentido bem próximo aos desenvolvidos por Lukács em sua *Ontologia*. Diz Marx:

“/.../ Hegel se propõe a expor, com a maestria de um sofista, como sendo o próprio processo do ser conceitual imaginado, do sujeito absoluto, o processo pelo qual o filósofo passa de um objeto a outro pela interpretação da intuição sensível e da representação. Mas na seqüência ele chega freqüentemente a dar, no interior de sua exposição especulativa, uma exposição real que apreende a coisa mesma. Este desenvolvimento real no interior do desenvolvimento especulativo leva o leitor a tomar o desenvolvimento especulativo por real, e o desenvolvimento real por especulativo.”⁵⁷

Não seria, pois, incorreto afirmar que Marx localiza na obra hegeliana a presença de determinações ontológicas, de “uma exposição real que apreende a coisa mesma”, porém não no exato sentido pelo qual Lukács estabelece em sua obra. Os termos de Marx vão além e num sentido diverso da afirmação lukacsiana da presença de uma “tendência materialista latente”. Para compreender o teor da crítica marxiana ao procedimento especulativo devemos necessariamente tratar da sutil e importante diferença entre o que Marx afirma nesse contexto e o que Lukács apreende a respeito⁵⁸.

Em *A Miséria da Filosofia*, onde Marx afirma que após Hegel “toda a filosofia se resume no método”, tal afirmação vem acompanhada de uma crítica que, ao expor os nódulos fundamentais da forma do procedimento hegeliano, aponta para um problema maior que remete fundamentalmente à noção de “ser” ou “substância” desenvolvida pelo idealismo de Hegel. A crítica marxiana aparece em meio à discussão da obra de *Proudhon*, que segundo o autor, desenvolve no âmbito da economia aquilo que Hegel havia feito em relação à religião, ao direito. Diz Marx:

“Há razão para se espantar se todas as coisas, em última abstração - pois aqui há abstração e não análise - se apresenta no estado de categoria lógica? Há razão para se espantar se, abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo os materiais de que ela se compõe, e a forma que a distingue, chega-se a ter apenas um corpo, e se, abstraindo os limites deste corpo, obtém-se somente um espaço; e se, enfim abstraindo as dimensões deste espaço, acaba-se por ter apenas a pura quantidade, a categoria lógica? À força de abstrair assim de todo objeto todos os pretensos acidentes, animados ou inanimados, homens ou coisas, temos razão de dizer que, em último grau de abstração, chegamos às categorias lógicas como substância.”⁵⁹

⁵⁷ MARX, Karl; *La Sainte Famille ou Critique de la Critique Critique: contre Bruno Bauer et consort*; Paris: Edition Sociales, 1972; p. 76.

⁵⁸ Em nenhum momento nosso autor refere as passagens que aqui iremos analisar, na verdade, até onde podemos constatar, não existe em sua obra um estudo minucioso da crítica de Marx a Hegel, mas apenas considerações esparsas sobre determinadas passagens críticas do pensamento marxiano constituídas praticamente de pequenos trechos das *Glosas de 43* e dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

⁵⁹ MARX, Karl; *Misère de la philosophie*; (MP) Paris: Edition Sociales, 1972; p. 115.

A crítica marxiana não se limita à simples contraposição ao modo como Hegel desenvolve seu sistema filosófico, esse aspecto aparece criticamente desenvolvido conjuntamente à crítica que o autor dirige à noção das "categorias lógicas como substância". Quando se afirma as categorias lógicas como substância inverte-se a compreensão do processo ontológico da gênese e do movimento da realidade, na medida em que a forma lógica da articulação abstrata das categorias passa a reger e engendrar a própria realidade empírica. Desse modo, em Hegel a realidade é expressão da idéia ou do pensamento e não o contrário, isto é, o pensamento é expressão da realidade. É nesse sentido que para Marx em Hegel "há abstração e não análise", pois abandona-se a análise do ente em sua forma real e concreta, vendo nele tão somente a realização da substância compreendida sob a forma abstrata das categorias lógicas. Isso fica mais patente, na seqüência em que Marx considera que Hegel procede de igual modo quando tenta compreender a forma geral do movimento:

"Do mesmo modo como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo caráter distintivo dos diferentes movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento. Se se encontra nas categorias lógicas a substância de todas as coisas, imagina-se encontrar na fórmula lógica do movimento o *método absoluto*, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda o movimento delas." (MP, 116)

Podemos dizer que Hegel parte da idéia - das categorias lógicas como substância - e somente nesta medida toma os processos reais e concretos em consideração. Vale repetir, portanto, o problema em Hegel não está apenas no sistema filosófico por ele construído, mas no ponto de partida que desde o início toma a empiricidade do mundo para negá-la enquanto substância, ou em outros termos, a substância não é algo sensível, mas essencialmente abstrato.

É importante observar que a mesma linha crítica já havia sido desenvolvida por Marx no período inicial de formação de seu pensamento, quando nas *Glosas de 43* (GL) afirma que Hegel "não desenvolve o seu pensamento partindo do objeto, mas desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em si, dentro da esfera lógica"⁶⁰. Há uma interessante passagem neste manuscrito que sintetiza de um modo claro o teor da crítica de Marx à especulatividade hegeliana - passagem essa que é reproduzida por Lukács em seu texto (página 180, do tomo I):

"Mas a condição é posta como o condicionado, o determinante como o determinado, o produtor como o produto [...]/ a especulação anuncia o fato como auto-realização da idéia [...]/. A realidade empírica é acolhida tal como é; é anunciada inclusive como racional, mas não é racional por sua própria racionalidade, mas porque o fato empírico tem, na sua existência empírica um significado distinto de si mesmo. O fato do qual se parte não é o entendimento

⁶⁰ MARX, K.; *De la Crítica de la Filosofía de Derecho de Hegel*; in: Marx: escritos de juventud; México: Fondo de Cultura Económica, 1987; p. 327.

como tal, mas como resultado místico. O que é real se torna fenômeno, mas a idéia não tem por conteúdo nada além desse fenômeno. Por outro lado a idéia não tem outro escopo que o escopo lógico: 'ser para si infinito, real, espírito'. Neste parágrafo está contido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral." (Gl, 323)

O que grifamos na passagem acima corresponde à parte que é suprimida por Lukács em sua citação. É precisamente ela que parece conter, no nosso entendimento, o cerne do problema da especulatividade em Hegel. Ou seja, ao afirmar que "fato empírico tem, na sua existência empírica, um significado distinto de si mesmo", na medida em que "a especulação anuncia o fato como auto-realização da idéia", Marx denuncia que em Hegel - e isso é o mais relevante de ser destacado - o "fato do qual se parte não é o entendimento como tal, mas como resultado místico".

Um estudo criterioso sobre este manuscrito de Marx foi realizado por *Milney Chasin*, em sua dissertação *O Complexo Categorical da Objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848*, a qual convém referir por conter uma explicitação importante da crítica marxiana à especulatividade de Hegel:

"[A] mistificação [hegeliana] reside: 1) em se afastar do objeto efetivo, concreto; 2) em desenvolver o objeto partindo de um pensamento já definido em si, dentro da esfera lógica; 3) desse modo, o objetivo não é determinar o próprio objeto enquanto ente em si, mas de configurá-lo enquanto momento do processo da idéia, ou seja, é reafirmado o ponto de partida da reflexão hegeliana - a substância como sujeito, a idealidade enquanto entificação em si e por si"; [e mais à frente acrescenta comentando a crítica de Marx:] "Em outras palavras, o que Marx sustenta é que o caminho especulativo, no conjunto de suas características - da idealidade ou substância e da transição do conceito, da inversão sujeito/predicado e das tautologias etc. - inviabiliza o efetivo conhecimento, ao dessubstanciar a finitude, convertendo-a em mero predicado da substância mística. Partindo da substância como sujeito, da idealidade enquanto ser, e não da finitude real existente em si e por si, Hegel opera a dissolução do concreto /.../."⁶¹

É no interior de considerações praticamente idênticas a essas que encontramos a passagem supracitada de *A Sagrada Família*, em que Marx parece consentir na existência de um desenvolvimento de determinações ontológicas em Hegel. Porém, o que é estabelecido linhas antes nega o sentido imediato que esta passagem, quando tomada isoladamente, parece ter. Apenas para contextualizar o trecho a que referimos, vale lembrar que referência a Hegel surge a propósito da distinção que Marx estabelece entre a filosofia hegeliana e a vulgarização com que dados preceitos de seu pensamento - entenda-se método - foram abordados pelos neohegelianos. As considerações marxianas acerca da especulatividade são construídas e explicitadas a partir do célebre exemplo da idéia da "Fruta", em que através da análise crítica do texto de *M. Szeliga*, filósofo alemão vinculado ao grupo dos neohegelianos de *Bruno Bauer*, é

⁶¹ CHASIN, Milney; *O Complexo Categorical da Objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848*; Dissertação de Mestrado; Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999; p. 68-9.

explicitado o cerne do método especulativo:

“Quando operando sobre realidades, maçã, pêra, morango, amêndoas, eu formo a idéia geral de ‘fruta’; quando indo mais longe, eu imagino que minha idéia abstrata ‘a fruta’, deduzida das frutas reais, é um ser que existe fora de mim e constitui a essência verdadeira da pêra, da maçã, etc., eu declaro - em linguagem especulativa - que ‘a fruta’ é a ‘substância’ da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Eu afirmo então que o que já de essencial na pêra ou na maçã não é o fato de ser pêra ou maçã. *O que existe de essencial nas coisas, não é o seu ser real, perceptível aos sentidos, mas a essência que eu delas abstrai e agora eu lhes atribuo, isto é, a essência de minha representação: ‘a fruta’.* Eu declaro então que a maçã, a pêra, a amêndoa, etc. são simples formas de existência, modos da ‘fruta’. Meu entendimento finito, apoiado em meus sentidos, distingue, isto é verdade, uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa; mas minha razão especulativa declara que essa diferença sensível é inessencial e sem interesse. Ela vê na maçã a *mesma coisa* que na pêra, e na pêra a mesma coisa que na amêndoa, isto é ‘a fruta’. As frutas particulares reais não são mais que as frutas *aparentes*, cuja essência verdadeira é ‘a substância’, ‘a fruta’.” (SF, 74 - grifos nossos)

Da idéia ‘a fruta’ eu deduzo a existência real das frutas efetivamente existentes, e desse modo, inverto a direção da própria compreensão ontológica das coisas ao afirmar que o efetivamente existente é ‘a Fruta’ e que o sensível nada mais é do que manifestação ou realização da essência ou da unidade universal sob a forma de uma particularidade. O conceito ou idéia assume o caráter de substância, enquanto que a real existência finita do ser é negada enquanto essência. Assim “o valor das frutas profanas não consiste mais em suas propriedades naturais, mas em sua propriedade especulativa, que lhe concede um lugar determinado no processo vital ‘das frutas absolutas’” (SF, 76). O método especulativo dissolve, portanto, a natureza específica do ente, toma os predicados comuns a dadas formas de ser como traços essenciais e suprimindo o caráter das diferenças particulares, acaba convertendo o ‘ser’, a ‘substância’, em pura abstração. As *frutas particulares* são tomadas como *frutas aparentes* como realizações da essência “a fruta”, de forma que no procedimento especulativo sujeito e predicado se encontram invertidos, na medida em que da proposição “a maçã é uma fruta, a pêra é uma fruta, etc.”, que caracteriza de um modo **geral um atributo comum a** todas elas, se passa para a afirmação de que “a Fruta” se põe como maçã, como pêra, etc.

A forma mais simples e tacanha com que o **método especulativo aparece** no neohegeliano M. Szeliga tem a vantagem de apresentar com clareza o modo como “a especulação cria a partir dela mesma, com uma aparente liberdade, seu objeto a *prion*” (SF, 77). Não se pode, porém, reduzir a complexidade do pensamento hegeliano a essas notações críticas, uma vez que nele, o desenvolvimento de determinações ontológicas, de determinações que “apreendem a coisa mesma”, se acham presentes, mesmo que no interior de um processo especulativo. A tematização especulativa de M. Szeliga coincide com a de Hegel apenas quando após “haver engendrado, a partir do

mundo real, a categoria do 'mistério', ele cria o mundo real a partir desta categoria" (SF, 76). Ou seja, Marx insiste, também nesse texto, que a especulação hegeliana "anuncia o fato como auto-realização da idéia", como fenômeno engendrado pelo automovimento da idéia, mas que se dirige, ainda que de um modo abstrato e especulativo, aos fenômenos reais e concretos, à "realidade empírica tal como é" (GL, 323) - fato inexistente, segundo Marx, em Szeliga.

A afirmação de Marx é, portanto, bem mais complexa do que a afirmação da existência de um "materialismo latente" em Hegel. A crítica marxiana aponta para a existência de determinações que aparentemente chegam a "apreender a coisa mesma", mas que na verdade se apresentam sob a forma da negação da finitude, isto é, são determinações que dessubstancializam a *finitude*, convertendo-a em mero predicado da *substância mística*. Não se trata apenas, como determina Lukács – embora ele tenha uma certa razão ao afirmar isto – de "expor os nexos sobre a base de esquemas lógicos", mas o que se encontra em jogo enquanto denúncia central ao procedimento especulativo é a crítica à consideração das "categorias lógicas como substância", da negação da finitude ou da particularidade enquanto forma essencial do ser - ou ainda para usarmos os termos de Marx, da negação de *seu ser real, perceptível aos sentidos*. Em suma, o procedimento especulativo inverte a relação entre as categorias reais e as categorias do pensamento (lógicas), privilegiando o movimento lógico em detrimento da "lógica específica de um objeto específico". De forma que o aspecto crítico relevante não reside apenas, como quer Lukács, nas aporias surgidas da antinomia entre sistema filosófico e a percepção ontológica, uma vez que essa última já de início aparece negada pela convicção hegeliana de que a "realidade empírica /.../ não é racional por sua própria racionalidade".

Embora Lukács tenha contribuído de forma decisiva para a compreensão da natureza ontológica das determinações marxianas, seus desvendamentos não se estendem à amplitude da crítica à especulação desenvolvidas por Marx ao longo de sua obra. Mesmo que Lukács tenha razão ao afirmar que Marx rechaça a forma hegeliana de expor os nexos ontológicos sobre a base de esquemas lógicos, é importante destacar que afirmar isto é dizer alguma coisa, mas não é dizer tudo. Ater-se a esta afirmação pode levar a mal entendidos, como por exemplo, supor que o principal defeito da filosofia hegeliana se localiza basicamente na contradição entre método e sistema, onde ficam ocultos o caráter e a relevância da crítica marxiana à determinação ontológica de "ser" que fundamenta o pensamento de Hegel. Quando, portanto, Lukács separa a especulatividade hegeliana – que é localizada por ele no plano do sistema – do seu método dialético, em grande medida passa despercebido a impropriedade de dizer que o materialismo instaurado por Marx inverte, "'põe sobre os pés' o idealismo hegeliano

apoiado sobre a cabeça” (I, 166)⁶². É fácil verificar como essa afirmação lukacsiana deriva-se fundamentalmente do modo como ele compreende e estabelece a crítica ao procedimento especulativo de Hegel. Aqui se revela mais uma vez a peculiaridade com que Lukács introduz Marx em mais um debate da filosofia: o cerne da discussão marxiana é de certo modo abandonado para se pôr a ênfase na questão sobre a forma adequada de sistematização do pensamento. Perde-se com isto a dimensão de que o ponto de partida das considerações marxianas a propósito do pensamento de Hegel é a crítica à noção de ser e não simplesmente a inversão metodológica da dialética hegeliana.

Nesse sentido é bastante significativo o título que Lukács dá ao capítulo da sua ontologia destinado a Hegel: *A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel*. Nele está contida a idéia, que o autor desenvolverá ao longo desse capítulo, de que seria necessário identificar, separar e desenvolver os aspectos ontológicos das determinações hegelianas das contaminações excessivamente lógico-gnosiológicas, ou como diz Lukács parafraseando Marx, identificar o ontológico “em meio ao esterco das contradições”. É nesse mesmo contexto que encontramos a afirmação categórica de que é impossível uma verdadeira ontologia do ser social sem uma adequada diferenciação entre a causalidade da natureza e a teleologia do trabalho, aliado à afirmação de que esses indicativos foram oferecidos de um modo correto e contundente pela primeira vez por Hegel, muito embora ele não tenha extraído as conseqüências adequadas dessa determinação. É por isso que nosso autor considera necessário para a construção de uma verdadeira ontologia “retomar como ponto de partida a própria realidade existente em-si e, partindo dela, desfazer a rede de verdades e falsidades; uma rede que aparece em Hegel, diga-se de passagem, de modo particularmente intrincado” (I, 202). Cremos que essa convicção justifica, em parte, a escolha de Lukács no uso das categorias da teleologia e da causalidade em suas reflexões do complexo trabalho, em detrimento das categorias da subjetividade e da objetividade que, salvo um melhor juízo, parecem ser as categorias essenciais pelas quais Marx analisa o processo do trabalho.

Fica aqui o registro que mesmo nos momentos mais decisivos de suas elaborações exista uma refutação da filosofia hegeliana, tendo por base desvelamentos de aspectos fundamentais da obra marxiana, a reflexão de Lukács não deixa de ser um percurso que

⁶² Aqui encontramos presente, a forte tendência de Lukács em compreender essas questões através da crítica de Lenin à filosofia de Hegel, que acaba em suas conclusões, ainda que críticas em relação ao método especulativo, por considerá-lo como precursor do materialismo dialético desenvolvido de forma consciente por Marx. O que se verifica em Lukács, é que todas as vezes em que ele tenta demonstrar uma proximidade entre a perspectiva hegeliana e o pensamento de Marx, Lenin aparece como o intermediador necessário dessas relações, ou seja, essa proximidade quase sempre se encontra fundada em uma flagrante concordância com a tese de Lenin que compreende que Marx é um herdeiro direto da filosofia hegeliana.

se encerra eivado de dissonâncias em relação ao pensamento de Marx. Tal como observa J. Chasin a respeito dessa derradeira e importante obra póstuma de Lukács, “a partir da identificação do caráter ontológico do pensamento marxiano, houve transformações substanciais na elaboração lukacsiana, mas o processo não chegou à integralidade, nem dispôs de tempo necessário de maturação para, talvez, vir a se completar. Assim embora tenha havido uma grande inflexão, restaram ainda no sentido mais geral, apesar de tudo, uma espessa aura hegeliana e uma ênfase praticamente irretocada sobre a questão metodológica, mesmo sob o novo diagrama da subordinação dos problemas gnosiológicos ao plano ontológico (...)”⁶³. Ao que J. Chasin comenta a respeito, poderíamos acrescentar que não apenas existe uma “espessa aura hegeliana”, como também nele encontramos uma espessa aura leniniana - e até mesmo engelsiana - pelo simples fato de sua crítica derivar muito mais daquilo que Lenin aponta criticamente no pensamento de Hegel, do que da refutação marxiana à especulatividade hegeliana.

Toda essa problemática para a qual aqui chamamos a atenção, decerto não aparece de um modo claro no desenvolvimento das elaborações lukacsianas presentes no capítulo *O Trabalho*; na verdade são questões e problemas que somente repercutem de um modo mais direto nos capítulos posteriores de sua *Ontologia*. De forma que estabelecer minuciosamente até que ponto os caminhos distintos levam a conseqüências e soluções diversas na formulação de uma ontologia do ser social seria para nós, dados os limites dessa dissertação, praticamente impossível. Tal tarefa envolveria tratar do conjunto de resultados atingidos e desenvolvidos por Lukács nos capítulos subseqüentes, que compõem a chamada parte ‘sistemática’ de sua *Ontologia*, assim como um estudo minucioso da obra de Marx, recolhendo os fragmentos de sua análise a respeito do assunto, uma vez que o pensador alemão nunca tratou direta e sistematicamente do problema. Cremos que nossa contribuição no âmbito desse estudo é tão somente levantar o problema, afim de abrir uma questão que julgamos fundamental para compreender o teor das reflexões de ambos pensadores.

⁶³ CHASIN, J.; *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*; São Paulo: Ed. Ensaio, 1995; p. 506.

BIBLIOGRAFIA:

a- Básica:

- LUKÁCS, G.;
- _____. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale*; Roma: Editori Riuniti, 1976.
- _____. *Prolegomini all'Ontologia dell'Essere Sociale*; Milão: Guerini e Associati, 1990.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*; Band 13/14; Luchterhand, 1986.

b- Complementar:

ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLER, L.; *Conversando com Lukács*; Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1969.

- LUKÁCS, George;
- _____. "As bases Ontológicas da Atividade e do Pensamento do Homem"; in: *Revista Temas*, nº 4; São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1976.
- _____. *Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo*; São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.
- _____. *El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*; Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970.
- _____. *Estética - A Peculiaridad de lo Estético; vol. 1: Cuestiones preliminares y de principio*; Barcelona: Grijalbo, 1965.
- _____. *História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista*; Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- _____. "Prólogo à presente edição"; in: *História y Consciencia de Classe*; Barcelona: Grijalbo, 1968.

MARX, Karl;

- _____. *De la Crítica de la Filosofía de Derecho de Hegel*; in: *Marx: escritos de juventud*; México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Manuscrits de 1844: économie politique & philosophie*; Paris: Éditions Sociales, 1972.
- _____. *L'Ideologie Allemande (première partie)*; Paris: Editions Sociales, 1972. Capítulo: "Feurbach".
- _____. *La Sainte Famille: critique de la critique critique, contre Bruno Bauer e*

consorts; Paris: Editions Sociales, 1972.

_____. *Misère de la Philosophie*; Paris: Editions Sociales, 1972.

_____. "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica"; in: *Opere (XXIX - XXX) Scritti economici de Karl Marx 1857-1859*; Roma: Editori Riuniti, 1986.

Partes específicas relativas às categorias do trabalho.

_____. *Il Capitale: critica dell'economia politica*; Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1996.

_____. *Storia delle Teorie Economiche*; Torino: Giulio Einaudi Editori, 1954.

c- Auxiliar

ALVES, Antônio; *A individualidade nos "Grundrisse" de Karl Marx*; Dissertação de Mestrado; Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999.

ARENDT, Hannah; *A Condição Humana*; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARISTÓTELES; *Metaphysique*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

BEDESCHI, G.; *Introducción a Lukács*; Buenos Aires: Siglo Ventiuno Editores, 1974.

BLOCH, Ernest; *Experimentum Mundi: la domanda centrali, le categorie del portar-fuori, la prassi*; Brescia: Editrice Queriniana, 1980.

CHASIN, José; "Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica"; in: *Pensando com Marx*; São Paulo: Ed. Ensaio, 1995.

CHASIN, Milney; *O Complexo Categorical da Objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848*; Dissertação de Mestrado; Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999.

ENDERLE, Rubens M.; *Ontologia e Política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*; Dissertação de Mestrado; Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 2000.

ENGELS, Friedrich;

_____. *A Dialética da Natureza*; Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

_____. *Anti-Dühring: M. E. Dühring bouleverse la science*; Paris: Éditions Sociales, 1963.

_____. *Ludwig Feuerbach et la Fin de Philosophie Classique Allemande*; Paris: Éditions Sociales, 1966.

FREDERICO, Celso; *Lukács: um clássico do século XX*; São Paulo: Moderna, 1997.

HABERMAS, Jürgen;

_____. *Conhecimento e Interesse*; Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*; Lisboa: Edições 70, 1987.

HARTMANN, Nicolai; *Ontologia – I. Fundamentos*; México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HELLER, Agnes;

_____. *O Cotidiano e a História*; São Paulo: Paz & Terra, 1989.

_____. *Sociologia della Vita Quotidiana*; Roma: Editori Riuniti, 1981.

KONDER, L.; *Lukács*; Porto Alegre: Editora L&P, 1980.

LICHTHEIM, George; *As idéias de Lukács*; São Paulo: Editora Cultura, 1973.

LÖWY, Michael; *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários: a evolução política de Lukács*; São Paulo: LECH, 1979.

MAGALHÃES, Teresa Calvet; *A Categoria de Trabalho (labor) em H. Arendt*; in: Revista Ensaio nr. 14; São Paulo: Editora Ensaio, 1985.

MÉSZÁROS, István;

_____. *Lukács' Concept of dialectic*; Londres: The Merlin Press, 1972.

_____. *O Poder da Ideologia*; São Paulo: Editora Ensaio, 1966.

NETTO, J. P.; *Georg Lukács: o guerreiro sem repouso*; São Paulo: Brasiliense, 1983.

OLDRINI, Guido; *Il Marxismo della Maturnità di Lukács*; Nápoles: Prismi, 1983.

PARKINSON, G. H. R. (org.); *Georg Lukács – El hombre, su obra, sus ideas*; Barcelona: Grijalbo, 1973.

TERTULIAN, Nicolas;

_____. *La Rinascita dell'Ontologia*; Roma: Editori Riuniti, 1986.

_____. "O grande projeto da ética", in: Revista Ad Hominem, nr. 1, Tomo I – Marxismo; São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

TEIXEIRA, Paulo T. F. "A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848". In: *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, vol. 1, tomo I (Marxismo), 1999.

VAISMAN, Ester;

_____. "A Ideologia e sua Determinação Ontológica"; in: Revista Ensaio, nr.

17/18; São Paulo: Ed. Ensaio, 1989.

_____. *A Determinação Marxiana da Ideologia*; tese de doutoramento apresentada ao curso de pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFMG, 1996.

_____. "A Usina Onto-societária do Pensamento"; in: *Revista Ad Hominem*, nr. 1, Tomo I – Marxismo; São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

VÁRIOS; *Lukács - Um Galileu no Século XX*; São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.