

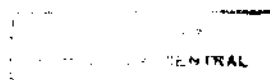
Sergio Lessa ⁵⁶⁶

A Centralidade do Trabalho na Ontologia de Lukács

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Antunes, Ricardo T.C. (Ricardo T.C. Antunes), 1993-1994.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 8/04/94.

Março 1994



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	TIDOCAMP
	65666
V.	Ex.
TOM30	63/21820
PROD.	286/94
G	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	CR\$ 15.000,00
DATA	03/06/94
N.º CPD	

01-0005794-1

A Ana e ao André

SUMÁRIO

Introdução	I
Cap I - A Ontologia de Lukács	pg. 1
Cap II - Teleologia, Causalidade e Objetivação	pg. 25
Cap III - Teleologia, Causalidade e Conhecimento	pg. 56
Cap IV - Trabalho, Valoração e Alienação	pg. 89
Cap V - Trabalho, Valoração e Estranhamento	pg. 127
Cap VI - Trabalho e Liberdade	pg. 155
Cap VII - Trabalho, Totalidade Social e Fala	pg. 188
Conclusão	pg. 242
Bibliografia	pg. 282

INTRODUÇÃO

Nossa tese tem por objeto a exploração sistemática da tese lukácsiana acerca do papel fundante do trabalho para o mundo dos homens. O eixo de nossa investigação serão as categorias da objetivação, da alienação e do estranhamento, enquanto momentos do trabalho. A investigação da complexa relação destas categorias entre si, bem como da articulação das mesmas com o trabalho e com a sociabilidade como um todo, nos conduzirá ao nóculo central da concepção da substância social em Lukács: seu caráter de causalidade posta. A investigação do processo de síntese de teleologia e causalidade em uma objetividade social -- distinta tanto do ser inorgânico como do orgânico, ainda que apenas possa vir a ser com base na natureza --, tal como posto por Lukács, ocupará a maior parte dos nossos esforços.

A investigação se apoiará, de modo prioritário, ainda que não exclusivo, no capítulo «Die Arbeit» de Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins e nos Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer

heute möglich gewordenen Ontologie¹. São duas as razões para a seleção destes textos. A primeira, por serem eles os textos da fase de maturidade de Lukács onde esta problemática é tratada como central. O segundo motivo dessa escolha é constituído pelo nosso projeto pessoal de investigação da obra Para uma Ontologia do Ser Social, que se iniciou com a monografia de graduação «A tese lukácsiana da dupla ontologia em Hegel», prosseguiu no mestrado com a dissertação acerca da categoria da reprodução na ontologia lukácsiana e, após a conclusão deste doutorado, terá sua continuidade pela investigação da categoria do estranhamento.

A investigação do caráter fundante do trabalho, nos textos selecionados, apresenta duas dificuldades. A primeira delas é de caráter puramente teórico. Delimitar, com a maior precisão possível, os nexos ontológicos internos à categoria do trabalho na ontologia de Lukács, conduz, por si só, a uma dada esfera de problemas. Já que, para Lukács, o trabalho é uma categoria social, a delimitação de suas conexões internas requer contínuas referências às mediações que articulam trabalho e totalidade social, notadamente através da categoria social da reprodução. Em outras palavras, segundo o filósofo húngaro, já que o trabalho apenas pode existir no interior de uma totalidade social com a qual interage ininterruptamente, constitui uma «enorme abstração»² o necessário isolamento teórico da totalidade social para a exploração dos seus nexos internos. As dificuldades daí decorrentes ficarão evidentes, para o leitor, ao

¹ - Lukács, G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein. Luchterhand Verlag, 1986. Lukács, G. Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie. Luchterhand Verlag, 1986. Utilizamos as traduções italianas destas obras, Per una Ontologia dell'Essere Sociale, E. Riuniti, Roma, 1976-1981; e Prolegomina all'Ontologia dell'Essere Sociale, Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Ed. Guerini e Associati, Nápoles, 1990.

² - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit. , vol II*, pg 135.

longo do texto. Em vários momentos da investigação foi impossível deixar de incorporar elementos que não mais pertencem ao trabalho estrito senso. Isto é, nos vimos obrigados a tratar de aspectos da processualidade social que, em si, extrapolam o objeto a ser investigado. Todavia, sempre que o fizemos, nossa preocupação foi antes a de elucidar aspectos do trabalho que propriamente discutir a sociabilidade como um todo.

O segundo conjunto de dificuldades advém do caráter inacabado dos textos. Com exceção do capítulo de Para uma Ontologia do Ser Social dedicado a Hegel, que recebeu sua redação definitiva e foi publicado ainda em vida pelo autor, a redação é, em geral, problemática. Não apenas argumentações são interrompidas para serem retomadas, ou não, mais adiante, como ainda não há uma completa uniformidade dos conceitos empregados. No capítulo «O Trabalho», particular dificuldade apresenta o caráter de «não-ser» do reflexo no contexto do pâr teleológico, bem como a distinção entre objetividade e materialidade. Estas dificuldades requerem uma cuidadosa análise do texto que leve em conta não apenas o contexto específico em que surgiu o problema, mas também a estrutura conceitual global da obra.

E, aqui, se coloca uma dificuldade adicional, que não poderá ser enfrentada, a não ser parcial e provisoriamente, ainda por algum tempo. Pois não há nenhum estudo global da ontologia de Lukács que dê conta de sua estrutura mais geral. Deste modo, as passagens menos claras requerem um exercício de interpretação que recorra ao que de mais sólido há nas investigações da estrutura categorial mais geral de Para uma Ontologia do Ser Social e mantenha sempre em mente o fato de se estar dando os primeiros passos em um terreno ainda insuficientemente explorado. A análise imanente do texto,

se impõe, portanto, como uma necessidade incontornável para que a obra se torne inteligível.

Mencionar as dificuldades impostas pelo carácter inacabado e pouco claro do texto bem como outras advindas da «abstracção necessária» ao estudo da categoria do trabalho enquanto tal, tem sua importância à medida em que condicionaram a forma escolhida para a exposição da nossa investigação. Estamos convencidos que o estudo de qualquer texto, mas principalmente dos que tenham a densidade e a complexidade internas características tanto de Para uma Ontologia do Ser Social como dos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, requer, com absoluta necessidade, uma abordagem exegética que coloque em primeiro plano as peculiaridades, as conexões, as categorias e relações categoriais do texto em si, o que nos conduziu a citar longamente o texto original. Esperamos que eventuais inconveniências advindas do grande número de citações possam ser compensadas pela maior precisão da exposição e pela maior facilidade para se verificar a fidelidade da interpretação proposta.

O carácter polémico do *opus postumum* lukácsiano se apresenta já na avaliação das debilidades do texto. Seriam elas manifestações de debilidades teóricas mais graves, ou decorrentes de uma redacção inacabada? Há informações de que Lukács não teria ficado satisfeito com a, assim denominada, «primeira redacção», aquela que veio a ser publicada sob o título de Para uma Ontologia

do Ser Social. Todavia, o conteúdo exato desta insatisfação não nos parece ser o apontado por depoimentos de seus ex-alunos.³

O primeiro deles é o de István Eörsi, em «The Story of a Posthumous Work - Lukács' Ontology»⁴. Segundo ele, esse descontentamento se relacionava, fundamentalmente, com a forma de Para uma Ontologia do Ser Social:

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

Continua Eörsi afirmando que

«As críticas pelos amigos e alunos não o abalou em seus pontos de vista fundamentais ou no seu método de análise, mas apenas o convenceram de que sua maneira de apresentação carecia de força.»⁵

O segundo depoimento sobre a insatisfação de Lukács para com o texto de Para uma Ontologia do Ser Social pode ser encontrado na apresentação às «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács», de F. Feher, A. Heller, G. Markus e M. Vadjia.⁶ Neste texto é afirmado que

³ - As próximas páginas são fortemente devedoras da «Introduzione» de N. Tertulian à edição italiana dos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, op. cit.

⁴ - Eörsi, I. «The Story of a Posthumous Work - Lukács' Ontology», The New Hungarian Quarterly, nº58, verão 1975, Budapeste.

⁵ - Idem, ibidem, pg. 107.

⁶ - F. Feher, A. Heller, G. Markus e M. Vadjia. «Annotazioni sull'Ontologia per il compagno Lukács», revista Aut-Aut, nº 157-8/1977. Referida, de agora em diante, por «Annotazioni».

«Nos debates do inverno de 1968-9, Lukács manifestou a sua adesão a muitas das nossas objeções; a outras ele esperava responder com a reelaboração do texto originário, na versão definitiva.»⁷

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

«Todavia[,] se pode tranquilamente precisar que ele [Lukács] aceitou a contradição, ressaltada nas «Annotazioni», entre as 'duas ontologias', considerando justo eliminá-la, se bem que não estivesse de acordo, ou apenas parcialmente, com algumas de nossas propostas.»⁸

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

7 - Idem, ibidem, pg. 5.

8 - Idem, ibidem, pg. 6.

decisiva ao desenvolvimento da esfera econômica, portadora dos traços essenciais e, segundo eles, por uma rigorosa necessidade? Argumentaremos fundamentalmente que a expressão não-ser empregada por Lukács, no contexto referido, não possui o sentido de uma negação ontológica, e que, *também nesta passagem*, não há em Para uma Ontologia do Ser Social a contradição, apontada pelos ex-alunos, entre duas ontologias antinômicas.

Não teria sentido, nesta introdução, antecipar os argumentos que virão a seguir. O que nos interessa, neste momento, do conteúdo desta crítica das «Annotazioni» é que, sendo ele verdadeiro, se a ontologia lukácsiana fosse, de fato, portadora de duas ontologias entre si antagônicas, Para uma Ontologia do Ser Social seria uma obra contraditória no seu nódulo central e, por isso, insustentável. Para uma Ontologia do Ser Social necessitaria uma completa reformulação, e não apenas uma revisão, pois a sua estrutura fundamental, a sua essência -- a concepção ontológica -- sofreria de uma insolúvel contraditoriedade e inconsistência internas.

Recordemos que, segundo Feher, Heller, Markus e Vadjá, não haveria dúvidas que Lukács teria concordado com a justeza desta crítica, tanto assim que, sempre segundo eles, o filósofo húngaro teria decidido, ao invés de corrigir a primeira, redigir uma «segunda versão» de sua ontologia. Esta segunda versão viria a ser os Prolegômenos à Ontologia do Ser Social. Eörsi, por sua vez, sem fazer qualquer referência a uma insatisfação de Lukács de tal ordem para com seu manuscrito, -- relembremos -- reconhece que as críticas dos amigos e alunos não alteraram «os pontos de vista fundamentais ou o seu método de análise, mas apenas o convenceram que a maneira de apresentação carecia de força.» Entre os depoimentos há, evidentemente, divergências: ou Lukács teria concordado com as críticas que apontavam a inconsistência teórica de sua obra,

e não teria então qualquer sentido a afirmação de Eörsi segundo a qual as críticas não modificaram seus pontos de vista fundamentais e seu método de análise; ou, então, ele teria recusado a essência da crítica das «duas ontologias», com o que a afirmação de Eörsi ganharia veracidade -- mas desautorizaria a afirmação de Heller, Feher, Vadjá e Markus que o filósofo húngaro teria aceito a essência de suas críticas.

Que, aos olhos de Lukács, Para uma Ontologia do Ser Social conteria problemas, é um fato que não parece ser questionado por ninguém. Todavia, estes problemas seriam de forma e de apresentação, portando problemas que não tocariam as suas concepções de fundo, decisivas; ou, pelo contrário, o filósofo húngaro via na obra uma grave inconsistência interna, e os prolegômenos teriam sido redigidos para superá-la, como querem Heller, Feher, Markus e Vadjá?

Apesar de não existir nenhuma anotação ou resumo que permitam esclarecer os argumentos de Lukács nos debates com seus alunos no inverno de 1968-9, há duas evidências decisivas que ele não teria concordado com as críticas dos autores das «Annotazioni».

A primeira evidência é uma carta de Lukács a Nicolas Tertulian de 14 de janeiro de 1971, onde afirma que o trabalho «Com a Ontologia prossegue muito lentamente. No outono terminei a primeira redação de um prolegômeno (cerca de 300-400 páginas). Há ainda o problema da revisão e eventual reelaboração.»⁹ Nesta carta, portanto, não apenas os prolegômenos não são apresentados como uma reelaboração ou revisão de Para uma Ontologia do Ser Social, como ainda a

⁹ - Lukács, G. Carta de 14 de janeiro de 1971 a N. Tertulian, citada por N. Tertulian na sua *Introduzione* à edição italiana dos Prolegomini all'ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990.

reelaboração desta última é considerada como uma *eventualidade*, e não como uma *necessidade*, como seria de se esperar se Lukács houvesse de fato aceito a justeza da crítica das «duas ontologias».

A segunda evidência são os próprios Prolegômenos à Ontologia do Ser Social. Em Para uma Ontologia do Ser Social, Lukács realiza, num primeiro momento, um balanço da situação geral do problema ontológico. É a primeira parte, normalmente referida como «histórica», de sua ontologia. No segundo momento, o mais volumoso e denso, temos a exposição dos nexos ontológicos fundamentais do ser social enquanto esfera específica de ser, simultaneamente articulada e ontologicamente distinta da natureza. Ele se subdivide em quatro capítulos, «O trabalho», «A Reprodução», «A Ideologia» e «O Estranhamento», e é normalmente conhecido como a parte «sistemática» da obra.

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

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

Em outras palavras, o que os autores das «Annotazioni» denominam de «segunda» redação, por Lukács, de sua ontologia, está longe de ter este caráter. Os Prolegômenos à Ontologia do Ser Social não revêem Para uma Ontologia do Ser Social; pelo contrário, sistematizam uma teoria geral das categorias que fundamenta, esclarece e consolida teoricamente o primeiro texto. Por isso, os Prolegômenos à Ontologia do Ser Social constituem uma reafirmação, por Lukács, do texto discutido com seus alunos e uma recusa do fundamental das suas críticas. Ao contrário do que sugerem Heller, Feher, Vajda e Markus, a posição de Lukács nos debates de 1968-9 vem a público, através dos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, como uma *reafirmação do essencial* do texto anterior.

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

«considerando que os Prolegomini foram escritos depois de Lukács ter conhecido as críticas formuladas por aquele grupo de filósofos, seus amigos e discípulos, poder-se-ia indagar se a decisão de escrever *post festum* uma longa introdução à obra não visava justamente responder às suas objeções. Ora, uma leitura dos Prolegomini à luz das 'Annotazioni'

mostra com toda a evidência que Lukács não mudou em uma vírgula as suas posições de fundo, expressas ao longo de todo o texto inicial. Não obstante as afirmações dos quatro leitores, os quais nos asseguram que o filósofo havia admitido em grande parte a pertinência de suas críticas, não é possível não se dar conta que Lukács parece nem sequer haver registrado tais objeções: ele continua a explicitar imperturbavelmente as mesmas posições filosóficas que, segundo os seus alunos, fora objeto de uma viva contestação por parte deles. /.../ o conteúdo [dos Prolegomeni] /.../ *exibe por si um fin de non-recevoir* ao seu discurso crítico.»¹⁰

A esta altura vale lembrar que, já nos anos imediatamente anteriores ao falecimento de Lukács, os antigos membros da Escola de Budapeste, Agnes Heller à frente, iniciaram um movimento de afastamento de Lukács, que culminou, na década passada, pelo abandono completo e explícito da filiação à obra marxiana e, também, à de Lukács. Certamente este processo não foi homogêneo entre todos os antigos alunos de Lukács. Entre a evolução de György Markus e a de Agnes Heller há diferenças significativas, e não desejamos aqui velar este fato. O que nos interessa, desta evolução dos antigos membros da escola de Budapeste, é que a publicação das «Annotazioni» constituiu o primeiro passo significativo no afastamento deles para com Lukács. As notas reproduzem as suas principais objeções, mas são muito escassas as informações que contêm acerca de como Lukács reagiu a elas. Em verdade, embora afirmem que as críticas teriam sido bem recebidas, não há nenhuma exposição dos argumentos com os quais Lukács teria defendido (ou rejeitado) as teses de Para uma Ontologia do Ser Social. Neste contexto, podemos compreender a razão do absoluto silêncio que os autores das «Annotazioni» mantêm acerca dos Prolegômenos À Ontologia do Ser Social. A análise deste último evidencia a sua relação de complementaridade com Para uma Ontologia do Ser Social, a completa coincidência com a estrutura conceitual decisiva da obra que os precedeu -- desautorizando *in limine* a hipótese de Heller, Feher, Vajda e Markus de serem os prolegômenos a manifestação do

¹⁰ - Tertulian, N. «Introduzione», in Prolegomeni all'ontologia dell'Essere Sociale, op. cit. pgs. XI-XII.

profundo descontentamento, de Lukács, em relação à Para uma Ontologia do Ser Social.

Nos parece importante retomar a afirmação da complementaridade que se desdobra entre Para uma Ontologia do Ser Social e os Prolegômenos à Ontologia do Ser Social porque, no debate das últimas décadas acerca do Lukács da maturidade, este argumento tem seu peso. Principalmente na América do Norte e na Austrália¹¹, onde é maior a influência de Heller e Feher, não é raro encontrarmos afirmações de que o próprio Lukács teria condenado a sua ontologia como um esforço fracassado; e que, conseqüentemente, em se tratando do Lukács da maturidade, a questão teórica decisiva estaria na busca das razões deste seu fracasso.

O principal argumento desta linha interpretativa é bastante curioso. Recorrendo fundamentalmente a ensaios e pequenos artigos (desconhecemos qualquer livro ou texto mais extenso), com pouquíssima ou nenhuma exploração sistemática da estrutura conceitual da ontologia lukácsiana, argumenta que a tentativa do último Lukács em delinear uma ontologia seria a consolidação e o aprofundamento, até às últimas conseqüências, da tendência ao messianismo e ao teleologismo já presentes no caráter «religioso» da sua «conversão» ao marxismo. Os limites do messianismo e da concepção teleológica, presentes em História e Consciência de Classe, iriam se fortalecendo no lento, mas persistente e prolongado processo de decadência por que passaria Lukács. Segundo essa crítica, momentos decisivos desse processo seriam a sua adesão ao stalinismo e, mais tarde, nos anos sessenta, a sua tentativa de salvar o

¹¹ - Conferir, por exemplo, a coletânea organizada por Heller, A. (ed.) Lukács Reappraised, Columbia University Press, New York, 1983.

marxismo num momento em que o bloco soviético já evidenciava seu fracasso histórico irreversível. A ontologia, desta perspectiva, nada mais seria que a culminância do caráter «religioso» da adesão de Lukács ao marxismo: ao final de sua vida, a sua opção «existencial», «absoluta»¹² pelo comunismo o teria impulsionado ao ultrapassado caminho de elaborar uma ontologia visando fundamentar a sua crença em pura metafísica, numa *philosophia perennis*. O filósofo húngaro que, nos anos vinte, demonstrara enorme potencial criativo, se encontraria reduzido, ao final de sua longa vida intelectual, a elevar em categorias metafísicas os dogmas políticos que adotou como opção existencial.¹³ E, ao aceitar as críticas feitas por seus alunos a Para uma Ontologia do Ser Social, passando então a escrever os Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, Lukács teria, de algum modo, dado respaldo a esta linha interpretativa de sua evolução intelectual.

Por razões óbvias, esta investigação acerca das razões do «fracasso» da ontologia lukácsiana se concentra no estudo do jovem Lukács, buscando exacerbar a presença de elementos teleológicos e messiânicos¹⁴. O próprio Lukács, relembremos o Prefácio de 1967 à História e consciência de Classe, reconhece haver traços de messianismo e teleologia em sua produção dos anos vinte. Contudo, reduzir a adesão de Lukács ao marxismo a uma «conversão religiosa» é uma falsificação do fundamental da evolução teórica do filósofo húngaro.

12 - A expressão é de Heller, A. no artigo «Lukács' later philosophy», op. cit., pgs. 177-8.

13 - Cf., por exemplo, Heller, A. «Lukács' later philosophy» in Heller, A. (ed.) Lukács Reappraised, Columbia University Press, New York, 1983, Maier, J. B. «Georg Lukács and the Frankfurt School: a case of secular messianism» e Berman, M. «Georg Lukács' Cosmic Chutzpah», os dois últimos in Marcus, J. e Zoltán, T. (ed) Georg Lukács - Theory, Culture and Politics, Transaction, Inc., USA, 1989.

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

A primeira vista, e para os leitores que desconhecem a obra de Lukács, esta falsa argumentação parece bastante convincente. O próprio Lukács reconheceu os elementos teleológicos, idealistas e messiânicos de sua produção de juventude. Não menos verdadeiro é que o marxismo vulgar exhibe um acento religioso e voluntarista. Através de citações isoladas, e ainda assim raras¹⁴, busca-se provar a equivocada tese segundo a qual haveria em Lukács uma franca adesão ao stalinismo e ao marxismo vulgar. Some-se a isso o fato que Lukács optou por permanecer no interior do bloco soviético e que, até os últimos anos de sua vida, com maior ou menor convicção, considerou que lá se construía o socialismo, ainda que com deformações. A oposição sistemática de Lukács ao stalinismo, que se traduziu em uma atividade considerável de contraposição ao

¹⁴ - Exemplo desta linha de investigação do jovem Lukács é Congdon, L. The Young Lukács, University of North Caroline Press, 1983.

¹⁵ - O pouco cuidado nas citações chega às raias do absurdo no artigo de Gáspár Tamás, «Lukács' *Ontology*: a metacritical letter», in Heller, A. (org) Lukács Reappraised, op. cit. As citações são feitas da edição húngara, e a tradução para inglês de Feher não fornece qualquer indicação de como localizá-las, quer na edição alemã, quer na italiana. Com isso, as citações sequer podem ser conferidas por quem não tenha acesso à edição húngara.

fluxo predominante¹⁶, não diminui a ambigüidade de uma postura que optou por ser oposição no interior do «socialismo soviético», o qual considerava, no essencial, como positivo. Heller, Feher, Tamás e outros, transformando esta ambigüidade em «adesão religiosa» ao stalinismo e desconsiderando a luta do filósofo húngaro contra a maré montante do marxismo oficial, pretendem provar que Para uma Ontologia do Ser Social nada mais seria que a etapa final da degenerescência do velho marxista. Neste exato sentido, é publicada a coletânea organizada por Agnes Heller sob o título Lukács Reappraised, onde esta tese é defendida com todas as letras.

Procuraremos argumentar, ao longo da tese, que esta interpretação do significado da última obra de Lukács, não apenas no interior da evolução intelectual do pensador húngaro, mas também para o debate contemporâneo, é completamente equivocada. O que encontramos no último Lukács é uma ruptura completa, radical e essencial com os traços de teleologismo e de messianismo de sua juventude e não seu aprofundamento e intensificação. Tanto Para uma Ontologia do Ser Social como os Prolegômenos à Ontologia do Ser Social consubstanciam esta ruptura em sua forma mais madura e acabada: o delineamento de uma *Meltanschauung* que tem por fundamento último uma concepção *histórica do ser em geral* e uma concepção do mundo dos homens enquanto *resultado exclusivo* das ações humanas. A radical historicidade do ser e a não menos radical sociabilidade do mundo dos homens se articulam para rejeitar toda e qualquer concepção teleológica, tanto aquelas de fundo religioso, como aquelas que se apóiam em uma natureza humana a-histórica, dada *a priori*, de uma vez para sempre. Há, deste modo, uma ruptura de fundo entre o Lukács da juventude e o da

¹⁶ - A respeito das atividades de oposição ao stalinismo de Lukács, conferir o revelador artigo de Tertulian, N. «Georg Lukács et le stalinisme». Les Temps Modernes nº 563, junho 1993.

maturidade, sendo por isso absolutamente improcedente a interpretação que vê no último Lukács a consolidação e aprofundamento dos elementos mais problemáticos das suas obras de juventude.

Todavia, postular a complementaridade, a integridade e a consistência teóricas de Para uma Ontologia do Ser Social e dos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social frente às críticas dos quatro ex-alunos de Lukács não significa, em hipótese alguma, desconsiderar os problemas decorrentes do caráter inacabado destas obras. Não apenas o texto com frequência se repete, como ainda considerações e raciocínios são, por vezes, interrompidos sem terem se esgotado, sendo retomados ou não mais à frente. A própria exposição está longe de possuir uma sistematização adequada e de refletir o extremo rigor do pensamento lukácsiano. Mais grave ainda, passagens, se tomadas em seu sentido literal, entram em contradição com o conjunto da obra, gerando problemas e dificuldades para a análise imanente do texto.

Citaremos um exemplo para dar a dimensão mais precisa ao que nos referimos.

No capítulo dedicado a Marx, quando discute o processo de afastamento das barreiras naturais, Lukács afirma:

«O sentido de fundo do aperfeiçoamento do ser social consiste exatamente na substituição das determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à sociabilidade

(pense-se simplesmente nos animais domésticos), desdobrando-se posteriormente sobre esta base as determinações puramente sociais.»¹⁷

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

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

¹⁷ - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale. E. Riuniti, Roma, 1976-81. vol I, pg. 268.

Todavia, no pequeno trecho acima citado, Lukács postula explicitamente a existência de formas *ontológicas mistas*. Claramente temos aqui um problema que nos parece decorrente das carências inerentes a um texto inacabado. Apenas um cuidadoso exame desta passagem à luz do contexto específico em que está inserida, e levando em consideração outras passagens em que Lukács por ventura tenha abordado a mesma questão, ou aspectos correlatos, pode indicar caminhos para a interpretação desta aparente contradição. Neste caso específico, nos parece que a tentativa lukácsiana de sublinhar que, por maior que seja o desenvolvimento do ser social, a reprodução biológica da vida sempre permanecerá como base ineliminável da reprodução social, resultou em uma formulação pouco clara. Por ser ineliminável a reprodução biológica, teríamos a existência de formas ontológicas mistas, que justaporiam elementos naturais e sociais. Todavia, como veremos ao longo da tese, e como já discutimos também em outra oportunidade¹⁸, Lukács argumenta à sociedade contra este tipo de justaposição entre o social e o natural, tanto ao delinear a especificidade ontológica do ser social frente à natureza, como também ao postular que, entre o mundo dos homens e a totalidade do ser natural, se interpõe uma ruptura, um salto ontológico. Sendo assim, a expressão «formas ontológicas mistas», a nosso ver, deve ser desconsiderada em sua literalidade, sendo tomada como expressão dos momentos de imprecisão do texto advindos, fundamentalmente, do seu caráter póstumo.

Em suma, as debilidades da redação de Para uma Ontologia do Ser Social não diminuem, mas tornam muito mais trabalhosa a compreensão das contribuições de Lukács, decisivas para o desenvolvimento do marxismo contemporâneo. Elas

18 - Lessa, S. «Sociabilidade e Individuação - a categoria da reprodução na ontologia de G. Lukács» - tese de mestrado, UFMG, FAFICH, 1990, principalmente os três primeiros capítulos.

fazem com que, de modo mais premente que em outras obras filosóficas, para a apreensão do seu nóculo significativo, de sua interioridade mais íntima, seja necessário o maior rigor analítico, a exegese mais precisa.

Desta perspectiva, a investigação exegetico-sistemática de Para uma Ontologia do Ser Social mal se iniciou. Em que pesem as contribuições decisivas de estudiosos como Tertulian, Preve, V. Franco, Guido Oldrini, na Europa e de José Chasin, José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho, no Brasil, são praticamente inexistentes os estudos imanentes da obra. Nenhum até hoje foi publicado, sendo sua circulação restrita aos círculos acadêmicos nos quais surgiram. Tanto quanto o sabemos, o capítulo do estranhamento ainda está a aguardar o início de sua exploração sistemática. Como consequência, não há, até o momento, nenhum texto exaustivo que dê conta da estrutura conceitual global de Para uma Ontologia do Ser Social e dos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, o qual pudesse servir de referência a investigações como a que nos propomos a fazer.

Neste contexto, a investigação da centralidade ontológica do trabalho em Lukács exhibe necessariamente um grau de provisoriedade. Pois, sem o domínio da ontologia lukácsiana no seu todo, como ter certeza de haver explorado suficientemente as articulações entre o trabalho e a totalidade social? Como ficar seguro que as articulações encontradas são delineadas com a necessária precisão e com a devida intensidade? Como afastar todas as dúvidas do acerto da interpretação proposta nas passagens mais obscuras? Cientes dessas dificuldades, de modo algum pretendemos ter esgotado o tema. A continuidade das investigações acerca da ontologia de Lukács certamente revelará novos aspectos da problemática e exigirá reformulações do presente trabalho. Contudo, não há como superar estas dificuldades senão dando os passos a cada momento

necessários -- ainda que provisórios. Esperamos, nesse sentido, que esta investigação contribua para o acúmulo do conhecimento indispensável ao desvelamento da complexa malha conceitual que é a ontologia de Lukács.

Por fim, um indispensável parágrafo de agradecimentos. Ao Prof. Ricardo Antunes pelo apoio e pela orientação. Nossa gratidão a Maria Orlanda e Cristina pela revisão do manuscrito e pela discussão de inúmeras passagens. Aos colegas do doutoramento, cuja convivência, ainda que breve e fragmentada, propiciou um agradável debate, do qual em não poucos momentos esta tese é fortemente devedora. E, por fim, aos colegas do Departamento de Filosofia da UFAL, Ivo Tonet à frente, pelo estímulo e pela concessão da licença necessária à conclusão desta tese.

CAPÍTULO I

A ONTOLOGIA DE LUKÁCS

Ao explorar os delineamentos ontológicos deixados por Marx, Lukács tinha um horizonte bem definido: contribuir para o desenvolvimento de uma ontologia do ser social e não de uma ontologia geral. Todavia, para Marx, o mundo dos homens apenas pode vir a ser em contínua interação com a natureza, o que significa que a determinação da particularidade do ser social requer imprescindivelmente a delimitação das continuidades e das rupturas ontológicas que se interpõem entre o ser humano e a natureza. Isso, por sua vez, torna necessário o delineamento (por mais inicial) de uma ontologia geral. Dessa forma, sem o ser de fato, a ontologia do ser social de Lukács termina por exibir alguns traços de uma *philosophia universalis*, de uma ontologia geral.¹

Como o trajeto escolhido para a exploração do nosso tema requer uma exposição introdutória de alguns dos traços mais gerais tanto da ontologia

1 - Cf. Tertulian, N. «Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács», in Ontologia del Ser Social, Ed. Sociologia Rural, Univ. Autónoma de Chapingo, México, s/d.

lukácsiana, como da categoria do trabalho, é fundamental neste momento fixar este aspecto: ainda que encontremos afirmações acerca do ser em geral, Lukács jamais se propôs a redigir um tratado de ontologia geral. Os delineamentos de uma ontologia geral que podemos encontrar, tanto em Para uma Ontologia do Ser Social como nos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, compõem apenas o imprescindível para a fundamentação de uma ontologia do mundo dos homens. De modo análogo, a exposição introdutória a ser realizada nas próximas páginas visa primordialmente colocar o leitor em contato com alguns aspectos decisivos da moldura conceitual mais geral da ontologia do ser social de Lukács, não tendo por objetivo a discussão das questões ontológicas mais gerais que extrapolam a especificidade do mundo dos homens, a não ser naquele mínimo indispensável para o ancoramento, no ser em geral, da particularidade do ser social.

Assim agindo, não desejamos sugerir que a discussão ontológica mais geral careça de importância. Ao contrário, julgamos ser ela teoricamente central para a orientação de uma práxis voltada à emancipação humana no sentido marxiano do termo. Todavia, adentrar nesta discussão ontológica mais geral ampliaria de tal modo nosso tema que o tornaria impraticável no tempo disponível para nosso doutoramento.

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

Na ontologia de Lukács, encontramos dois pontos de partida fundamentais no tratamento da categoria da substância. O primeiro: Marx teria descoberto e delineado uma nova concepção, absolutamente histórica, da substancialidade.

«/.../todo o ser, a natureza assim como a sociedade, é entendido como um processo histórico, /.../ a historicidade assim instituída representa a essência de todo o ser.»²

Por *substância histórica*, Lukács designa uma substância cuja essência nem é dada *a priori*, nem se dilui na esfera fenomênica. Lukács visa à

«uma consideração ontológico-filosófica da realidade em-si, que não se põe acima dos fenômenos considerados, coagulando-os em abstrações, mas se coloca /.../ no máximo nível de consciência, com o único objetivo de captar todo o ente na plena concretude da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele»³.

Entre uma concepção ontológica que contrapõe essência e fenômeno enquanto graus distintos do ser e uma outra concepção que dilui por completo a essência no fenômeno, Lukács contrapõe seu *tertium datur*: o ser é histórico porque sua essência, ao invés de ser dada *a priori*, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico. Do mesmo modo, «o fenômeno é sempre algo que é e não algo contraposto ao ser»⁴; é «parte existente da realidade social»⁵. A essência, neste sentido, é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser; a essência são os traços mais profundos que articulam em unidade os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo.

«As concepções modernas acerca do ser destruíram a concepção estática, imutável, da substância; e, no entanto, disto não decorre a necessidade de negá-la no âmbito da ontologia, mas tão somente a necessidade de reconhecer o seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é aquilo que, no perene mudar das coisas, mudando a si mesma,

2 - Lukács, G. Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990, pg. 226. « /.../ para compreender de maneira justa o marxismo, a historicidade do ser, enquanto sua característica fundamental, representa o ponto de partida ontológico que leva à correta compreensão de todos os problemas.» Idem, *ibidem*, pg.90. Cf. tb. pg. 99.

3 - Lukács, G.. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pg. 27.

4 - Lukács, G.. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pg. 84.

5 - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, pg. 92.

é capaz de se conservar na sua continuidade. Este conservar-se dinâmico não é, todavia, necessariamente conexo a uma 'eternidade': as substâncias podem surgir e perecer, sem por isso deixar de ser substância, já que dinamicamente se mantiveram no período de tempo da sua existência.»⁶

E, no mesmo sentido,

« /.../ a substancialidade /.../ não é uma relação estático-estacionária de autoconservação que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir, ela ao invés se conserva na sua essência, mas processualmente, se transformando no processo, se renovando, participando do processo.»⁷

Ao contrário do que indica Nicolas Tertulian, em seu artigo «Teleologia e Causalità nell'Ontologia di Lukács»⁸, não nos parece haver nas colocações de Lukács acerca da relação essência/fenômeno qualquer tendência no sentido de identificar a essência a uma «profunda corrente subterrânea da vida histórica, que procede implacável apesar das diferentes correntes da superfície e as sublevações dos indivíduos». Se assim fosse, seria inevitável a dicotomia assinalada por Tertulian:

«A questão que parece inevitável é a seguinte: a autarquia relativa, o poder coercivo, que Lukács atribui ao plano da essência na estratificação da vida social não nos remeterá ao velho determinismo rígido da 'necessidade histórica', concebida em si como uma espécie de *deus absconditus* da vida social, como uma força implacável, transcendente às intenções e fins individuais?»⁹

O equívoco de Tertulian, nos parece, está numa excessiva aproximação entre essência e necessidade, o que confere à essência uma «implacabilidade» que não pode ser encontrada em Lukács.

6- Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, pg. 95.

7- Lukács, G., Per una Ontologia..., op. cit., vol I, pg. 394.

8 - Tertulian, Nicolas. «Teleologia e Causalità nell'Ontologia di Lukács». *Crítica Marxista* Nº 5, 1980.

9 - Tertulian, Nicolas. «La rinascita dell'ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács». *Crítica Marxista* nº3, pg. 139, Ed. Riuniti, Roma, 1984.

Sem nos alongarmos nesta discussão, que apenas poderia ser conclusiva através de um estudo específico dessas categorias na ontologia de Lukács, nos parece imprescindível reconhecer que para o filósofo húngaro se desdobra, efetivamente, alguma relação entre essência e necessidade; e nem poderia ser de outra forma. Todavia, e este me parece ser o nódulo da questão, esta relação não é dada *a priori*, nem pode se desdobrar, a cada instante, sem ser continuamente permeada por um *quantum* de acaso.¹⁰

Esclarecedora, nesse sentido, é a discussão de Lukács acerca da inerente desigualdade no desenvolvimento do ser social¹¹. A contradição entre essência e fenômeno seria o fundamento último desta desigualdade. Nesta passagem, assim como em outras em que Lukács trata deste assunto¹², a contraposição entre essência e fenômeno tem um caráter fundamentalmente histórico e dinâmico, e a essência apenas pode se desdobrar concretamente através da mediação do ser-precisamente-assim das formas fenomênicas a cada momento existentes. Por isso, não apenas os atos individuais, mas também as formas fenomênicas historicamente determinadas, jogam um papel decisivo no desdobramento posterior da essência. No caso concreto discutido por Lukács, e referido por Tertulian nos artigos acima citados, a essência do desenvolvimento capitalista está presente no desenvolvimento das formas nacionais do capitalismo francês, inglês, etc. Nesta relação, as determinações nacionais compoem a esfera fenomênica frente àquelas essenciais. Todavia, as formas nacionais que assume o capitalismo certamente são decisivas para o

¹⁰ - São inúmeras as passagens em que Lukács se volta à esta questão. Cf., por exemplo, *Prolegomêni*, op. cit., pgs. 107-8 e *Per una Ontologia*, op. cit., vol II*, pg. 121.

¹¹ - Lukács, G.. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pgs. 123 e ss.

¹² - Por exemplo, *Per una Ontologia...*, op. cit., vol II*, pgs 106-7, 319-20 e 330.

desenvolvimento global do modo de produção capitalista e, por isso, são igualmente decisivas para o desenvolvimento da essência desta formação social. Novamente, entre essência e fenômeno não há qualquer rígida contraposição que alinharia essência à necessidade e fenômeno ao acaso.

Há um outro aspecto da questão a ser analisada. A identificação, ou excessiva aproximação entre essência e necessidade, desconsidera que, se há uma efetiva relação entre essência e necessidade, não menos verdadeiro é que uma relação equivalente pode ser encontrada entre fenômeno e necessidade. De fato, nenhum fenômeno, por mais casual, deixa de ser portador de alguma necessidade. Todo fenômeno, por mais casual, exibe alguma dimensão *se...então*.

«o fenômeno, diz Lukács, é uma entidade social tal como a essência, /.../ uma e outra são apoiadas pelas mesmas necessidades sociais, e uma e outra são elementos reciprocamente indissociáveis desse complexo histórico-social» (Lukács se refere ao complexo valores/riqueza/desenvolvimento do gênero humano)¹³.

Sendo assim, a articulação com a necessidade não serve como critério exclusivo para a distinção entre essência e fenômeno -- a menos que fosse demonstrada que, para Lukács, entre necessidade e essência se desdobra uma relação qualitativamente distinta da relação operante entre necessidade e fenômeno. Nos parece, todavia, que esta é uma via de investigação pouco promissora, à medida em que Lukács afirmou tanto o caráter *se...então* de toda necessidade, a ineliminável relação entre acaso e necessidade que permeia todo e qualquer fenômeno social, como também serem «as mesmas necessidades sociais» a fundarem a esfera fenomênica e a essência.

13. Lukács, G.. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pg. 88.

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

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

Quando Lukács afirma que a substância «se conserva na sua essência /.../ processualmente»¹⁴, conecta de modo evidente essência e continuidade. Esta unifica os distintos momentos de um processo e articula em uma *totalidade* a diversidade e a irreversibilidade da sucessão dos momentos. Em Lukács, a essência se diferenciaria do fenômeno, muito mais por esta relação com a continuidade, do que por ser portadora de um *quantum* maior ou menor de necessidade se comparada com o fenômeno.

No capítulo dedicado à ideologia, Lukács afirma explicitamente que

«/.../ o mundo dos fenômenos não pode em momento algum ser considerado um simples produto passivo do desenvolvimento da essência, mas, pelo contrário, precisamente a inter-relação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade no desenvolvimento social.»¹⁵

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

¹⁴ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol, pg. 394.

¹⁵ - Lukács, G. Per una Ontologia ..., vol II*, pg. 472.

desenvolvimento da essência humana a maneira pela qual as individualidades conduzem, através de escolhas entre alternativas postas pelo desenvolvimento social concreto, o desenvolvimento da essencialidade humana para uma direção ou para outra.¹⁶

A citação acima de Lukács é enriquecida, logo a seguir, quando o filósofo húngaro lembra que, nos atos cotidianos, a realidade se apresenta como uma indissolúvel unidade entre essência e fenômeno, e que apenas *post festum* é possível a delimitação precisa destas duas esferas. No ser-precisamente-assim existente, a particularidade de cada instante se consubstancia em uma complexa totalidade que articula essência e fenômeno. Também por isso (e não apenas, já que, o ser é, para Lukács, essencialmente histórico), a essência não é portadora de nenhum elemento de «implacabilidade» no desenvolvimento ontológico. Não há, portanto, nenhum elemento teleológico no processo ontológico global, não há nenhuma *necessidade essencial* que possa *a priori* determinar o desenvolvimento global de um processo ou de um ente.

«Quando consideramos o processo global na sua totalidade, se esclarece como o movimento da essência /.../ não é uma necessidade fatal, que tudo determina antecipadamente /.../ (mas, ao invés) faz continuamente surgir novas constelações reais das quais a práxis extrai o único campo de manobra real a cada vez existente. A esfera de conteúdos que os homens podem por a si mesmos como finalidade desta práxis é determinada -- enquanto horizonte -- por esta necessidade do desenvolvimento da essência, mas exatamente enquanto horizonte, enquanto campo de manobra para as posições teleológicas reais nele [no horizonte] possíveis, não com determinismo geral, inevitável, de todo conteúdo prático. No interior deste campo, toda posição teleológica se apresenta como forma de alternativa /.../ com o que termina excluída toda pré-determinação, a necessidade da essência assume obrigatoriamente para a práxis dos homens singulares a forma da possibilidade.»¹⁷

16 - Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, pgs. 255-279. Também Lessa. S. «Sociabilidade e Individuação ...», op. cit., pgs. 96-118. Vários argumentos nesse sentido serão fornecidos, também, em nossa análise da relação entre trabalho e valorização no capítulo III desta tese.

17 - Lukács, G. Per una Ontologia ..., vol II*, pg. 475.

A essência, em suma, ao invés de uma «determinação geral, inevitável de todo conteúdo prático», desenha o horizonte de possibilidades dentro do qual pode se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de todos os atos humanos.

Nos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, ao discutir a «contra-categoria da impossibilidade», Lukács afirma que, com o avanço da sociabilidade e o desenvolvimento de formas de consciência crescentemente desantropomorfizadas, a impossibilidade surge

«também como demanda sobre a sua (da posição teleológica) praticabilidade ou sobre a negação desta última».¹⁸

Estamos tangenciando toda a complexa relação entre teleologia e causalidade, que é a essência do trabalho em Lukács e que será nosso objeto de estudo já no próximo capítulo. O que agora nos interessa desse complexo de questões é que, para o filósofo húngaro, o ser-precisamente-assim existente é a base sobre a qual se desdobra a relação entre a subjetividade e o mundo objetivo. E, por isso, a essência do real é o campo privilegiado na delimitação do escopo de possibilidades e impossibilidades a cada momento.

Nesse contexto, todavia, qualquer esquematismo deformaria profundamente o pensamento de Lukács. Pois, para ele, as ações humanas podem -- e com frequência o fazem -- alargar os limites do possível. Sempre que o fazem, realizam uma negação/superação (*Aufhebung*) dos limites objetivos -- superando-os sem que por isto estes tenham deixado de ser a base para o salto de qualidade. Estes casos, contudo, são casos-limite que confirmam a regra mais

¹⁸ - Lukács, G. Prolegomini all'Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., pgs. 181-2.

geral. Se nos voltarmos a eventos mais cotidianos, comuns, fica evidente o modo como a essência do real delimita o campo de possibilidades a cada momento. Pensemos, por exemplo, no caso de Icaro.

Em suma, para Lukács, ao contrário de um *deus absconditus*, a essência é o que, no devir ontológico, permanece como fundamento, num escopo mais restrito, da unitariedade última do processo; e, no plano mais genérico, como fundamento da unitariedade última do ser. Em Lukács, a essência se distinguiria dos fenômenos por esta peculiar conexão com a categoria da continuidade, antes do que com uma rígida associação aos momentos de necessidade. E, sendo assim, a ontologia lukácsiana não exibiria, nem sequer nos seus momentos de maior abstração, qualquer traço da concepção teleológica do ser como encontrada em Hegel ou nas concepções de fundo religioso.

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

Fixemos este primeiro aspecto: para o filósofo húngaro o ser é essencialmente histórico. O desdobramento categorial do ser ao longo do tempo dá origem a dois momentos distintos, porém intrinsecamente articulados na própria processualidade concreta. Um primeiro momento é composto por aqueles

elementos que articulam em unidade o processo enquanto tal. Estes elementos marcam a continuidade do processo no interior do seu devir; são a sua essência. O segundo momento é dado por aqueles elementos que fazem cada instante do processo distinto de todos os outros. Esta esfera fenomênica, todavia, apenas pode vir a ser se articulada aos momentos de continuidade, que fazem destas características fenomênicas partícipes de um dado processo mais geral. E isto, frisemos, é válido tanto para o ser social como para o ser em geral.

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

Ainda que longe de serem conclusivas -- repetimos que esta discussão tem um caráter introdutório à moldura ontológica mais geral no interior da qual Lukács desdobra a sua investigação acerca do caráter fundante do trabalho para com o mundo dos homens -- os elementos acima apontados já nos permitem perceber o quanto estão equivocados aqueles que vêem, em Para uma Ontologia do Ser Social, a manifestação mais exacerbada do caráter mítico e religioso de Lukács desde a sua «conversão» para o marxismo.

Não apenas entre os antigos alunos de Lukács, como Agnes Heller, Ferenc Feher, Mihail Vadjia, Judith Marcus, etc., mas também pensadores tão diferenciados como Marshall Berman, Tom Rockmore e Joseph Mayer¹⁹, concebem o

¹⁹ - Cf., por exemplo, Rockmore, T. «Lukács and Marxist History of Philosophy»; Maier, Joseph B. «Georg Lukács and the Frankfurt School: a Case of Secular Messianismo»; Marcus, J. «Georg Lukács and Thomas Mann: Reflections

desenvolvimento de Lukács, desde História e Consciência de Classe até Para uma Ontologia do Ser Social como o desenvolvimento de um pensamento tensionado por uma crença na revolução, na URSS e em Marx, por um lado, e por outro, pela negação desta mesma crença pela história contemporânea. Apesar das diferenças significativas entre estes autores, e mesmo do modo como cada um deles concebe o desenvolvimento intelectual de Lukács a partir desta tensão básica entre o carácter mítico de sua crença no marxismo e sua postura crítica frente ao desenvolvimento da URSS e do movimento revolucionário, todos eles apontam para a manutenção, nas suas últimas obras, do carácter mítico e da concepção teleológica da história presentes em História e Consciência de Classe.

Como não faz parte do nosso tema a investigação da evolução intelectual de Lukács, não entraremos neste debate. Todavia, de forma indireta, o desenvolvimento destas tentativas de explicação do assim denominado «enigma Lukács» resultou em afirmações do carácter mítico/metafísico de Para uma Ontologia do Ser Social. Não raramente é postulada a hipótese de ser ela um retorno à metafísica medieval. Contra esta hipótese apontaremos argumentos, a nosso ver decisivos, ao longo da tese. Agora nos é imprescindível chamar a atenção para um primeiro e fundamental aspecto desta contraposição: já na categoria fundamental de toda ontologia, a da substância, podemos encontrar em Lukács uma ruptura decisiva com a tradição. A recusa da concepção teleológica do ser levou o filósofo húngaro a explicitar uma relação entre essência, necessidade e continuidade não apenas inédita, mas que representa uma ruptura com a essência da *Weltanschauung* medieval e com o teleologismo hegeliano.

on a Relationship», todos publicados em Marcus, J e Zoltán, T. Georg Lukács - Theory, Culture and Politics. Transaction Publishers, Usa, 1989. Também Agnes Heller, «Lukács Later Philosophy» in Heller, A. (ed.) Lukács Reappraised. Columbia University Press, New York, 1983.

A postulação da historicidade enquanto categoria essencial ao ser ou, em outras palavras, a concepção da substancialidade enquanto essencialmente histórica, requer, ainda, um esclarecimento adicional. No interior da tradição marxista, a postulação do mundo dos homens e da natureza enquanto essencialmente históricos tem um precedente mal sucedido e que deixou profundas seqüelas ao ser absorvido pelo marxismo vulgar. Nos referimos a alguns momentos das obras de F. Engels, notadamente à Dialética da Natureza, ao Anti-Dühring e ao seu prefácio à Crítica da Economia Política de Marx.

Lukács teve críticas contundentes à démarche engelsiana. Contudo, não corresponderia à verdade se elas fossem confundidas com uma desconsideração da importância de Engels para o movimento revolucionário. Nos parece bastante oportuno, nesse sentido, o belo e apaixonado artigo de Paul Kellog "Engels and the roots of 'Revisionism': a re-evaluation"²⁰. Com toda justiça, Kellog busca recuperar o revolucionário que foi Engels através, principalmente, da denúncia das posições de Lucio Colletti que apresentou o velho Engels como uma das raízes do reformismo²¹. O eixo da argumentação de Kellog é o conhecido fato de Liebknecht ter censurado o "testamento político" de Engels, de modo a converter a ambigüidade de algumas de suas passagens numa posição tipicamente reformista. Protesta Kellog pelo fato de Colletti não levar em consideração nem este fato, nem mesmo os indignados protestos de Engels contra a falsificação de seu texto, ao tomar para sua análise das posições políticas do velho Engels o texto censurado e não o texto original. Ainda que Kellog tenha

²⁰ - Kellog, P.. "Engels and the roots of 'Revisionism': a re-evaluation", *Science and Society*, 55:2, 1991.

²¹ - Cf., por exemplo, Colletti, L. *Bernstein and the Marxism of the Second International*. In From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society. Monthly Review Press, 1972.

razão nesse particular, e por mais equivocado que esteja Colletti, permanece o fato, que Kellog não aborda, de o pensamento engelsiano ser, por vezes, atravessado por um mecanicismo e um determinismo que, ao menos em parte, podem ter sido uma antecipação do reformismo da II Internacional. Vale ressaltar que, ainda que nem sempre coincidam as posições do último Lukács e as de Kellog acerca de Engels e seu papel na evolução do marxismo, também para o filósofo húngaro, Engels cumpriu um papel de extrema relevância no movimento revolucionário no século passado, não compartilhou com a corrente revisionista após a morte de Marx, nem pode ser responsabilizado como um dos pilares do reformismo marxista.

Este apreço pela figura de Engels por parte de Lukács não o impede, todavia, de fazer uma crítica radical da concepção engelsiana da dialética da natureza. Para o filósofo húngaro, o problema decisivo nestas considerações de Engels estaria na sua incompleta ruptura com Hegel. Ao contrário do que ocorreu com Marx, que rompeu com Hegel a partir da «mais profunda reflexão ontológica», a ruptura de Engels se deu a partir da crítica feuerbachiana, o que lhe permitiu romper com o idealismo de Hegel sem, contudo, levar esta ruptura às últimas consequências teóricas.²²

Um dos momentos em que esta debilidade da ruptura de Engels para com Hegel se manifesta mais claramente, sempre segundo Lukács, está na sua tendência à «logicização» do real. Já na juventude, a crítica de Marx ao autor da Fenomenologia do Espírito traz embutida uma crítica à «fundação lógica da história», isto é, à tentativa de enxergar, na sucessão dos eventos históricos, uma sucessão lógica de categorias lógico-abstratas.²³ Como as

22 - Lukács, G. Per una Ontologia ..., op. cit., vol I, pg. 279.

23 - Lukács, G. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, op. cit., pg. 114.

relações lógicas são, sempre, rigorosamente necessárias, a continuidade histórica adquire um rígido caráter de necessidade que se adequa ao teleologismo hegeliano, mas é completamente estranho à concepção ontológico-histórica de Marx.

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

«/.../ apenas o modo lógico era adequado a tratar a questão. Mas esse não é senão o modo histórico, só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores».²⁴

Segundo Lukács,

«A antítese decisiva com a concepção de Marx reside no primado do 'modo lógico' que é posto aqui como idêntico ao histórico, 'só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores'. História despojada da forma histórica: sobretudo aqui está o retorno de Engels a Hegel.»²⁵

Ao despojar a história da forma histórica, isto é, das determinações particularizadoras que conferem concretude aos fenômenos, Engels, segundo Lukács, terminou por velar, ao invés de elucidar, conexões decisivas do ser-precisamente-assim existente.²⁶

²⁴ - Engels, F. Karl Marx, A contribution to the critique of Political Economy. In Marx, K. A contribution to the critique of Political Economy. Progress Publishers, Moscou, 1984, pg. 225. Apud Lukács, G. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, op. cit., pgs. 114-5.

²⁵ - Lukács, G. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, op. cit., pg. 115.

²⁶ - Lukács, G. Per una Ontologia ..., op. cit., vol I, pgs. 200 e ss.

Exemplo desse procedimento de Engels Lukács encontra no Anti-Dühring. Neste texto, ao discutir a categoria da negação, Engels toma como exemplo a transformação do grão de cevada em planta e, num segundo caso, em cerveja. Segundo Engels, ambas as transformações são «negações» da semente. Um pouco antes, afirmara também serem negações a transformação da montanha em vale e do feudalismo em capitalismo.²⁷

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

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

²⁷ - Engels, F. Anti-Dühring. Progress Publishers, Moscou, 1978, pgs. 116 e ss.

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

Este é o cerne da crítica de Lukács às tentativas de Engels para determinar uma «dialética» da natureza e do ser social. Ao subsumir a esfera ontológica à abstratividade lógica; ao conceber a determinação das categorias ontológicas universais como um processo de abstração lógica que despoja a processualidade histórica de suas determinações particulares, Engels teria

velado as diferenças ontológicas essenciais que distinguem o ser social da natureza.²⁸

A démarche lukácsiana em nada se aproxima deste procedimento de Engels. Reconhece Lukács que sem uma contínua transformação da natureza, não é possível qualquer reprodução social e que, portanto, se desdobra, necessariamente, uma articulação entre o mundo dos homens e o ser natural. Todavia, isto não significa que Lukács ignore, por um segundo sequer, as distinções ontológicas que se interpõem entre o ser social e o ser natural. Do mesmo modo, reconhecer a historicidade da natureza não significa afirmar serem ontologicamente idênticas a historicidade do mundo dos homens e a historicidade natural. *Essencialmente, porque a história humana tem por mediação ineliminável atos teleologicamente postos que exibem, com rigorosa necessidade, um caráter de alternativa; enquanto a processualidade natural é sempre muda, se limitando à cega necessidade das processualidades químicas, físicas ou biológicas.* Nas palavras de Tertulian

«O único princípio universal admitido é o da historicidade do ser: o qual implica, como sua consequência necessária, o princípio da historicidade das categorias, em outros termos, o princípio da variação das leis do desenvolvimento em função da especificidade de cada um dos níveis ontológicos.»²⁹

Repito que não se trata de esgotar este conjunto de questões, mas apenas indicar alguns elementos decisivos para a nossa investigação acerca do

²⁸ - Segundo Lukács, quando Engels «faz uma abstração das determinações concretamente decisivas desse ser-outro, quando ele é tomado como 'negação' do grão /.../, esse processo dialético-real perde suas conotações quando, por meio da 'negação', é formalisticamente identificado com outros casos que nada têm a ver com esse processo. /.../ Subsumir esses fenômenos heterogêneos sob o termo lógico de 'negação' /.../ não faz mais do que confundir as conexões, ao invés de esclarecê-las.» Lukács, G. A falsa e a Verdadeira..., op. cit., pg 47.

²⁹ - Tertulian, N. «Teleologia e causalità...», op. cit., pg. 5.

trabalho em Lukács. Nem se trata, também, relembramos, de sugerir que Lukács recuse em bloco as contribuições teóricas de Engels. Desejamos, com estas anotações, apenas fornecer alguns elementos que permitam, ao leitor, divisar o quanto são distintos os procedimentos de Engels e de Lukács a partir do reconhecimento, comum a ambos (e também a Marx) da historicidade do ser em geral e, portanto, da historicidade da natureza.

Isto posto, podemos assinalar nossa frontal discordância para com o artigo de Tom Rockmore, «Lukács and Marxist History of Philosophy». Nele, Rockmore afirma:

«De fato, nos últimos escritos, Lukács se alinha ainda com maior proximidade ao pensamento de Engels. Esta reavaliação de sua atitude para com Engels resulta no abandono de toda crítica significativa inicialmente levantada [o autor se refere à História e Consciência de Classe]. Neste sentido é significativa que na incompleta, postumamente publicada Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins Lukács explicitamente pressuponha uma dialética da natureza como fundação da ontologia marxiana.»³⁰

Apenas uma leitura preconceituosa e superficial da ontologia de Lukács pode levar Rockmore a não perceber como, em frontal oposição a Engels, para o filósofo húngaro, a história humana é a história de uma esfera ontológica distinta da natureza -- portanto, é portadora de uma historicidade ontologicamente distinta da natural. Argumenta Lukács, à sociedade, que «O complexo enquanto base geral da historicidade se conserva; mas a constituição dos complexos sofre uma modificação radical»³¹, de modo que as legalidades operantes em cada uma das «histórias» são em tudo e por tudo distintas. Se há uma «dialética da natureza», isto ocorre não porque o mundo dos homens e o ser

³⁰ - Rockmore, T. «Lukács and Marxist History of Philosophy», in Marcus, J. e Tarr, Z. Georg Lukács (org) - Theory, Culture and Politics. Transaction Publishers, New Brunswick, USA, 1989, pg. 32.

³¹ - Lukács, G.. Os Principios Ontológicos Fundamentais de Marx, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pg. 93.

social possam ser equivalentes no plano ontológico, mas -- e tão somente -- porque o ser em geral, assim como cada uma das suas esferas, tem na historicidade uma determinação ineliminável. *Sem que isto diminua, ou mesmo atenuie minimamente, a peculiaridade histórica do ir-sendo de cada uma delas.* Como, ao longo da tese, voltaremos seguidamente e sob diversas angulações a esta questão, nos permitiremos aqui permanecer apenas nesta indicação mais geral do primeiro ponto de partida de Lukács: a essencial historicidade do ser e a peculiaridade ontológica do mundo dos homens frente à natureza.

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

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

Assinalar que os homens são senhores de sua história não se opõe, em Lukács, ao reconhecimento que "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos".³² E que, por isso, os homens constroem o seu destino num *hic et nunc* historicamente determinado, que impõe necessidades e delinea o campo de possibilidades. O caráter de pura

32 - Marx, K. 18 Brumário de Luís Bonaparte. in Textos, vol III, São Paulo 1977, pg. 203.

sociabilidade do mundo dos homens, em Lukács, não significa, em absoluto, nem a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem muito menos a mecânica prevalência de qualquer um destes termos sobre o outro. Para ele, na análise deste complexo problemático, há que se reconhecer, acima de tudo, que tanto a categoria da liberdade como a categoria social da necessidade³³ são construídas pela práxis humana. Ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

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

São dois os traços ontológicos fundamentais dessa troca orgânica: por um lado, há uma ruptura ontológica entre a reprodução social e a processualidade natural, ruptura cuja essência é a possibilidade de um ser-para-si no mundo dos homens impossível para a natureza. Por outro lado, a troca orgânica entre o gênero humano e a natureza implica na incessante transformação do mundo natural em um mundo social. Cada vez com maiores intensidade e escala, a natureza passa por processos de objetivação que conferem à materialidade uma forma e um conteúdo puramente sociais, que apenas enquanto objetivações de prévias-ideações poderiam surgir e se desenvolver.

³³ - Nos referimos aqui, obviamente, à necessidade social. Que a natureza apresenta uma necessidade dada pela própria legalidade natural, que não é socialmente construída, é um aspecto fundamental da ontologia lukácsiana.

Contudo, de modo algum, a gênese e o desenvolvimento da esfera ontológica representada pelo mundo dos homens implicam no desaparecimento da natureza enquanto uma esfera ontológica distinta do ser social, nem sequer como uma possibilidade a mais remota. Para ser brevíssimo, a madeira do cabo de um machado continua a ser madeira.

Lukács traça um *tertium datur* entre aquelas posições que, de um lado, postulam a mera continuidade entre natureza e ser social (alguns momentos do marxismo vulgar, por exemplo) ou, então, que excluem «*ab initio* a legitimidade e o interesse de uma filosofia da natureza» (o «sociocentrismo» da Escola de Frankfurt)³⁴: o ser social é ontologicamente distinto da natureza; mas esta distinção apenas pode surgir e se desenvolver numa complexa articulação com o mundo natural, pela qual este último é constantemente submetido a transformações teleologicamente orientadas.

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

Como pano de fundo desta ineliminável articulação (e, concomitantemente, insuperável distinção) entre ser social e natureza, está a

³⁴ - Tertulian, N. «Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács». Critica Marxista, nº5, 1980, Ed. Riuniti, Roma, pg. 92.

afirmação de Lukács que o ser é um complexo histórico. O desdobramento categorial do ser ao longo do tempo, pelo qual a esfera inorgânica se complexifica originando a vida e, posteriormente, o ser social, possui duas consequências imediatamente perceptíveis. Em primeiro lugar, aumenta a heterogeneidade, a complexidade interna do ser. Em segundo lugar, em nada diminui (apenas torna mais articulado) o caráter de complexo por último unitário do ser. Para Lukács, os momentos de heterogeneidade apenas podem existir em *permanente articulação* entre si -- tão somente enquanto *diferentes momentos de uma mesma totalidade* podem surgir e se desenvolver os elementos de diferenciação. Para sermos breves, a vida só pode existir tendo por base o ser inorgânico, e sem a natureza como um todo não pode haver ser social. A *troca orgânica* do ser social com a natureza é a *mediação ontológica com a totalidade social*, específica ao mundo dos homens, que possibilita que o ser social se constitua enquanto *esfera ontológica particular no interior da totalidade do ser em geral*. Na tradição marxiana, esta mediação é o trabalho.

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

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

CAPÍTULO II

TELEOLOGIA, CAUSALIDADE E OBJETIVAÇÃO

Decidimos iniciar a exposição da tese lukácsiana do caráter fundante do trabalho para com o ser social pela exploração da categoria do trabalho enquanto tal. Começaremos pela investigação das categorias e conexões categoriais que operam no seu interior, para, então, passarmos à investigação dos nexos mais genéricos que articulam, em um complexo por último unitário, trabalho e totalidade social.

Este percurso, que parte do trabalho em direção à totalidade social, está longe de ser obrigatório no contexto da ontologia de Lukács. A articulação entre o trabalho e a totalidade social é tão íntima e densa em Lukács que, do mesmo modo como escolhemos iniciar pela análise do trabalho, poderíamos ter optado pelo percurso inverso. Isto é, partir das conexões que articulam a totalidade social ao trabalho para, então, explorarmos a sua interioridade. Em poucas palavras, Lukács não *deduz* o ser social a partir do trabalho, nem *infere* o trabalho a partir da totalidade social. Pelo contrário,

concebe estas duas categorias enquanto momentos distintos e inseparáveis de uma mesma esfera ontológica: o mundo dos homens. Iniciar pelo trabalho, portanto, não é uma necessidade imposta pela estrutura interna de Para uma Ontologia do Ser Social, mas a escolha entre dois percursos igualmente possíveis.

Esta íntima articulação entre trabalho e totalidade social, por sua vez, nos permite entrever o fato de que, em Lukács, a análise do trabalho enquanto tal é uma necessária abstração teórica. Necessária porque, sem ela, não há como explorar as conexões internas do trabalho enquanto categoria fundante do ser social. Mas uma abstração, já que o trabalho apenas existe enquanto participe do mundo dos homens. Se a análise da interioridade do trabalho, que iniciaremos nesse capítulo, nos permitirá alcançar várias de suas determinações decisivas, essenciais, não menos verdadeiro é que as alcançaremos de forma apenas parcial. Tais determinações essenciais apenas adquirem sua verdadeira dimensão ao serem consideradas enquanto participes de uma totalidade social que, em nenhum momento, nem mesmo nas sociabilidades mais primitivas, se restringe ao trabalho. Por isso, nos últimos capítulos, a investigação do em-si do trabalho incorporará elementos decisivos da totalidade social e da sua articulação com o primeiro.

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

«Pressupomos o trabalho -- Lukács cita Marx -- numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. /.../ o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em

sua cabeça antes de construí-la na cera. No fim do processo de trabalho emerge um resultado já presente no seu início na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetiva uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade, e ao qual tem de subordinar a sua vontade.»¹

O trabalho, no contexto marxiano-lukácsiano, é uma categoria *exclusivamente social*, pela qual «uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade.»² Ao contrário, por exemplo, de Hegel ou Aristóteles que, cada qual a sua maneira, entenderam a teleologia enquanto uma categoria universal, para Lukács a teleologia só existe no ser social. E, no interior deste, apenas enquanto momento fundamental da categoria do trabalho. Lukács recusa *in limine* toda teleologia no desenvolvimento ontológico global, como também toda teleologia na história humana: apenas no interior do trabalho a teleologia se faz operante.

Argumenta Lukács que, proceder de modo diverso, concebendo a evolução da natureza e a história humana como teleologicamente orientadas, estendendo para além dos atos humanos singulares a presença da teleologia, implica em aproximação, quando não identificação, às concepções de mundo religiosas. Toda processualidade teleologicamente orientada requer alguma consciência que a ponha. Quer se trate de elevadas produções teóricas (Aristóteles e Hegel, por exemplo), quer se trate das emanações quotidianas e espontâneas acerca da vida e do mundo, toda teleologização do real significa abrir mão, em alguma medida, do radical caráter social do mundo dos homens. Sendo teleologicamente

1 - Marx, K. Das Kapital, vol I, pg. 140. Apud Lukács, Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., vol II*, pgs. 18-19. O Capital, Editora Abril Cultural, S. Paulo, 1983, vol I, pg.149-50.

2 - Lukács, G. Per una Ontologia ..., op. cit., vol II*, pg. 19. Devido ao grande número de citações do texto de Per una Ontologia ... dedicado ao trabalho, elas serão feitas, de agora em diante, no texto, o número da página entre parênteses .

orientada, a história humana não seria mais fruto exclusivo do agir dos homens em sociedade. Neste contexto, recusar toda concepção teleológica nada mais significa que a cabal reafirmação da absoluta e radical sociabilidade do mundo dos homens. Aos olhos de Lukács, a postulação marxiana, segundo a qual «os homens fazem a sua história...», requer, com absoluta necessidade, a recusa da teleologia enquanto categoria universal.

Nesse sentido, para Lukács,

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

Enquanto «a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo, mantendo este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de apoio num ato de consciência», a teleologia é «por sua natureza uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa consciência que põe um fim»(20). Contudo, o fato de a teleologia ser necessariamente posta pela consciência não a reduz a mera, simples e direta pulsão da subjetividade. Sem subjetividade não há teleologia -- mas a consciência, assim como a teleologia, apenas existem no interior do ser social e, portanto, em relação com a materialidade. O ato de *pôr* desencadeia um processo real, pertencente ao ser-precisamente-assim do mundo dos homens: funda uma «nova objetividade». A teleologia, portanto, não é mera pulsão da subjetividade, nem simples elevação à subjetividade das categorias do real (embora, como veremos, sem uma e outra a teleologia não seria possível). é, sim, um «momento real da realidade material» e, por isso, se consubstancia num movimento pelo qual

«a consciência, com o ato de por, dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. O *pôr*, portanto, tem neste caso um ineliminável caráter ontológico.»(20 - grifo nosso)

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

Veremos, a seguir, que a objetividade da teleologia é distinta da objetividade material, de tal modo que, ao reconhecer a teleologia como «categoria ontológica objetiva» do mundo dos homens, de modo algum Lukács desconsidera as suas especificidades frente à materialidade. Agora, o que nos interessa é que, com o reconhecimento da teleologia como uma «categoria ontológica objetiva» exclusiva do ser social e da causalidade enquanto «princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo», Lukács dá o primeiro passo na sua análise da relação entre a causalidade do mundo objetivo e a atividade de prévia-ideação, no contexto do trabalho.

«Quando /.../ a teleologia é encarada como categoria realmente operante somente no trabalho, se tem inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária, entre causalidade e teleologia. Estas permanecem sempre contrapostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada nas interações destes opostos e que, para traduzir em realidade tal interação, faz com que a causalidade, sem que por isso se lhe modifique a essência, se torne também ela posta.»(24)

Esta passagem sintetiza com tal riqueza a concepção de Lukács, que vale a pena uma exploração sistemática do seu conteúdo. A sua complexidade é imediatamente perceptível. Se a teleologia é limitada aos atos humanos singulares, há uma necessária relação entre teleologia e causalidade, já que se torna impossível a redução de uma à outra. Contudo, ao iniciar a delimitação desta relação, Lukács postula uma permanente contraposição entre a causalidade («princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo») e a

teleologia («uma categoria posta») e, logo a seguir, faz menção a uma *causalidade posta*.

Temos aqui, aparentemente, um paradoxo que nos conduziria à identidade sujeito-objeto. Pois, se teleologia e causalidade são «sempre contrapostas», uma causalidade entendida como «princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo» apenas poderia *ser posta* no contexto de uma moldura categorial que admitisse a identidade sujeito-objeto. Nesse caso, a causalidade, de algum modo, se transformaria em teleologia. Esta interpretação da citação acima ainda poderia encontrar mais alguns elementos a seu favor na referência que Lukács faz à unitariedade do «processo real», que articularia causalidade e teleologia. Como seria possível fundar uma unitariedade de dois pólos ontologicamente (pois se trata, para Lukács, certamente de um processo ontológico) «sempre contrapostos», um *posto* e outro *dado*, senão numa perspectiva que apontasse para uma (ainda que eventual) identidade sujeito-objeto? Mais ainda, a menção, por Lukács, de «interações» entre teleologia e causalidade que transformam a causalidade em *causalidade posta*, parece ser um forte indício de que o universo neo-hegeliano de História e Consciência de Classe não estaria, de fato, superado pelo Lukács da maturidade.

No entanto, um exame um pouco mais cuidadoso desta citação desautoriza completamente tal interpretação: Lukács concebe a transformação da causalidade em *causalidade posta*, *de tal maneira que mantém intacta a essência da causalidade* («sem que por isso lhe modifiquem a essência»). Independentemente de ser *posta* ou não, a essência da causalidade («princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo») permanece inalterada.

Como é possível, à posição teleológica, transformar a causalidade em causalidade posta, transformar a natureza em algo «oposto» a ela própria, sem com isso alterar «em termos ontológico-naturais os seus [da causalidade, da natureza] fundamentos»? Como pode Lukács afirmar que,

«/.../ 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 própria. Isto quer dizer que esta atividade natural se transmuta, *sem que mude em termos ontológico-naturais os seus fundamentos*, em uma atividade posta.»(26-7- grifo nosso)

sem recair na identidade sujeito-objeto?

Em poucas palavras, como foi possível para Lukács rejeitar a identidade sujeito-objeto ao mesmo tempo em que reafirmou a tese segundo a qual, por ser uma «categoria ontológica objetiva», a teleologia apenas pode «se realizar» pela transformação da causalidade em algo «oposto» a si própria, em causalidade posta?

Para esclarecer este aparente paradoxo, tomemos como ponto de partida a constatação que, segundo Lukács, entre causalidade e causalidade posta há algo que permanece «em termos ontológicos naturais» -- e que isto que permanece³ são «os seus [da causalidade] fundamentos.» Sem que ocorra nenhuma alteração da materialidade que converta causalidade em teleologia (ou vice-versa), a atualização da posição teleológica faz surgir algo qualitativamente novo, anteriormente inexistente.

«/.../ o homem que trabalha pode inserir as suas [da natureza] propriedades, as leis do seu [da natureza] movimento, em combinações completamente novas, atribuindo a elas funções, maneiras de operar completamente novas.»(27)

³ - Não por acaso utilizamos o verbo permanecer. Lukács se refere, aqui, a um traço pertencente à essência da causalidade.

Nesse preciso sentido, a realização prática do pôr teleológico tem, segundo Lukács, a peculiaridade de fundar uma «nova objetividade», dando origem ao mundo dos homens, sem com isto alterar «em termos ontológico-naturais os fundamentos» da causalidade.

Em outras palavras, a transformação da causalidade em causalidade posta apenas se dá

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

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

Sublinhemos este aspecto, pois decisivo: a causalidade posta através da realização material de um pôr teleológico não altera a essência da causalidade enquanto tal. Ela permanece enquanto «princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo» -- independentemente do fato de sua gênese ser ou não um ato teleológico. Deste modo, para Lukács, se desdobra uma insuperável

heterogeneidade de ser entre causalidade e teleologia; ou, em outras palavras, é recusada toda e qualquer identidade entre sujeito e objeto. A exploração das questões que daqui emergem nos remete, diretamente, ao nóculo essencial da objetivação em Lukács.

1. Objetivação

A objetivação é, segundo Lukács, o momento do trabalho pelo qual a teleologia se transmuta em causalidade posta. A «objetivação opera uma modificação do mundo dos objetos no sentido da sua sociabilização /.../»⁴. Ela articula a *idealidade* da teleologia com a *materialidade* do real sem que, por esta articulação, a teleologia e a causalidade percam as suas respectivas essências, deixem de ser ontologicamente distintas. Nesse sentido, no interior do trabalho, a objetivação efetiva a síntese, entre teleologia e causalidade, que funda o ser social enquanto causalidade posta.

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

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

⁴ - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, vol II**, pg. 405.

Teleologia e causalidade são pólos, igualmente reais, efetivamente existentes e ontologicamente distintos. Entretanto, esta «coexistência concreta» tem lugar apenas e tão somente em um único complexo: o trabalho. Exclusivamente no interior desse «processo real unitário», encontramos estas categorias enquanto pertencentes ao ser-precisamente-assim existente. Isto significa que a teleologia não existe por si mesma (ao contrário da causalidade), mas apenas no interior de nexos causais determinados. A teleologia, portanto, não apenas é cronologicamente posterior à causalidade, como apenas existe no ser social e em indissociável conexão com o seu desenvolvimento causal, não teleológico.

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

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

«consiste nisto: um projeto ideal consegue atualizar-se materialmente, uma finalidade pensada transforma a realidade material, insere na realidade alguma coisa de material que, frente à natureza, apresenta alguma coisa qualitativa e radicalmente nova. /.../ a posição teleológica faz surgir uma objetividade totalmente diversa em relação aos elementos primitivos. Do mero ser-em-si da pedra ou da madeira, de nenhum desenvolvimento imanente das suas propriedades, da legalidade e forças que nelas atuam, poder-se-ia fazer 'derivar' uma casa. Para fazê-lo, é necessário o poder do pensamento e da vontade humana que factual e materialmente ordene tais propriedades em uma conexão totalmente nova no seu princípio.»(25)

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

«por um lado, a posição teleológica 'simplesmente' utiliza a atividade própria da natureza; por outro lado, a transformação de tal atividade faz desta o contrário de si própria. Ou seja, esta atividade natural se transmuta, sem que altere em termos ontológico-naturais os seus fundamentos, em uma atividade posta. /.../ sem passar por nenhuma transformação interna, dos objetos, das forças da natureza surge algo totalmente novo; o homem que trabalha pode inserir as suas [da natureza] propriedades, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas, atribuindo a elas funções, maneiras de agir totalmente novas. Mas dado que isto pode ocorrer apenas no interior da insuprimibilidade ontológica das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais pode consistir no fato delas -- em sentido ontológico -- virem postas; o seu ser-posto é a mediação da sua subordinação. A posição teleológica determinante, pela qual, concomitantemente ao entrelaçamento, posto, de causalidade e teleologia, se tem um objeto, processo, etc., unitariamente homogêneo.» (26-7)

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

Isto, todavia, não é tudo. Apesar de manter os seus «fundamentos ontológico-naturais», esta transformação termina por fazer da natureza «o contrário de si própria»: o ser social. O «homem que trabalha pode inserir»

em novas formas as leis e objetos da natureza, rearticulando-os em «combinações completamente novas, atribuindo a eles funções, maneiras de agir totalmente novas». Neste sentido, «a posição teleológica 'simplesmente' utiliza a atividade própria da natureza».

Ainda mais, esta utilização *social* de elementos e forças naturais não resulta em uma justaposição de sociedade e natureza, mas na produção, na síntese, de uma nova processualidade (o trabalho e o seu produto) unitariamente homogênea. Esta síntese de um novo ser, enquanto uma totalidade unitariamente homogênea e internamente contraditória (a natureza não deixa de ser natureza, a teleologia e a causalidade são sempre ontologicamente distintas, etc.) a partir do rearranjo teleologicamente posto da natureza, é obra do trabalho -- e, no interior deste, do processo de objetivação.

«/.../ ao pôr o fim e os seus meios com um ato auto-dirigido, a consciência se converte em alguma coisa que não é uma simples adaptação ao ambiente, --- onde reentram também aquelas atividades animais que objetivamente, sem intenção, transformam a natureza, -- mas, ao invés, um realizar transformações na própria natureza que, a partir /.../ da natureza, seriam impossíveis, sequer imagináveis.»(35)

Com este processo de síntese, têm-se um salto ontológico, uma mudança de qualidade do ser, pelo qual

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

Que a alternativa é a categoria que faz a mediação entre a heterogeneidade da causalidade e teleologia e a homogeneidade do processo do trabalho e do seu produto, é algo que veremos ainda neste capítulo. O que nos interessa, agora, é que esta essência do trabalho evidencia como, para Lukács,

«Os processos, as situações, etc. sociais são, certamente, em última análise, produtos de decisões alternativas dos homens, mas não devemos nos esquecer que adquirem importância social apenas quando colocam em funcionamento séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem as põe, segundo legalidades específicas a elas imanentes. O homem que age praticamente na sociedade se encontra, por isso, frente a uma segunda natureza, para a qual ele, se quer gestá-la com sucesso, deve se comportar como se comporta para com a primeira, isto é, deve buscar transformar em um fato posto por ele o curso das coisas que é independente da sua consciência, deve, portanto, ter-lhe conhecido a essência, estampado nela o cunho que deseja.»(125)

Estas afirmações de Lukács podem conduzir a mal-entendido. Ao marxismo não é estranha a identificação da legalidade social à legalidade natural, de tal modo que as «leis objetivas da natureza» seriam também válidas para o mundo dos homens. Mesmo em Engels, como já tivemos ocasião de nos referir, segundo Lukács, podemos encontrar momentos em que se afirma uma inexistente identidade ontológica entre natureza e mundo dos homens. A sociedade enquanto «segunda natureza» é uma expressão que, num primeiro momento, pode parecer descabida frente à incansável afirmação, por Lukács, da distinção ontológica entre ser social e natureza -- ou, na pior das hipóteses, pode sugerir o retorno a um dos mais lamentáveis momentos do marxismo vulgar.

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

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

Uma situação análoga, *mutatis mutandis*, se desdobra entre os indivíduos e a totalidade social. Ainda que esta apenas possa existir e se reproduzir tendo por mediação os atos singulares dos indivíduos concretos, ela apresenta, frente a estes mesmos indivíduos, uma exterioridade e uma objetividade que, para ser transformada, deve passar por uma ação dos homens -- tal como ocorre com a natureza. É certo que, por envolver uma transformação que tem por mediação a consciência dos indivíduos e não a simples transformação direta do ser natural, a transformação das relações sociais não é uma processualidade em tudo igual à troca orgânica com a natureza. Estas diferenças fundamentais não alteram, contudo, que

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

As teses acerca da irredutibilidade última entre teleologia e causalidade e da inevitável articulação entre elas, são retomadas nos Prolegômenos A Ontologia do Ser Social. Neles, ao se referir pela primeira vez a este complexo de questões, Lukács faz questão de deixar claro que toda

processualidade ontológica, seja ela qual for, possui um desenvolvimento puramente causal:

«o pâr teleológico não se tornará, jamais, um princípio de movimento dos objetos processuais em si, paralelo ou contraposto à causalidade. O processo que este tipo de posição coloca em movimento permanece sempre, por sua natureza, um processo causal.»⁵

Que os nexos causais preexistentes a um dado ato tenham, de alguma forma, que ser «descobertos» pela consciência para que possam ser transformados no sentido desejado; que, deste modo, os nexos causais que entram no processo de trabalho passem por algum tratamento social, se é que não são, em-si próprios, puramente sociais, são fatores que complexificam o quadro originário da troca orgânica direta com a natureza. Mas, todavia, não alteram a veracidade de que

«Em todos os atos teleológicos da troca orgânica da sociedade com a natureza, estes colocam em movimento legalidades naturais que existem independentemente deles, /.../ os quais podem, até mesmo, dar a eles uma forma objetiva nova, não presente na natureza (pensemos de novo na roda), mas tudo isto não elimina o fato de fundo que pela ação da posição teleológica são postas em movimento, justamente, séries causais /..../.»⁶

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

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

⁵ - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 18.

⁶ - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 18.

real como um todo não poderá jamais ser determinado por estas últimas em todo o seu conteúdo.»⁷

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

Em outras palavras, para Lukács, a legalidade imanente a uma objetividade, cuja reprodução tem por médium necessário a consciência dos indivíduos, é distinta de uma outra causalidade que desconheça qualquer mediação deste tipo. Diferente da causalidade natural, o mundo dos homens exibe uma legalidade que se caracteriza por ser *causalidade posta*. O desdobramento das processualidades sociais exibe, por isso, peculiaridades ontológicas frente à natureza -- peculiaridades estas que se expressam, por inteiro, nas especificidades da reprodução social frente à reprodução apenas biológica, ou ao mero devir-outro do ser inorgânico. Neste momento nos parece fundamental o fato de que, em Lukács, o caráter de objetividade da reprodução

7 - Lukács, G. Prolegomeni..., op. cit., pgs. 276-7. Vale a pena uma nota para assinalar que esta concepção da história enquanto puramente causal, não-teleológica, se conecta a um outro traço fundamental da ontologia lukácsiana, ao qual já fizemos referências no Capítulo I: a radical historicidade do ser. Esta concepção exclui, *in limine*, todo elemento teleológico no desenvolvimento ontológico. Lembremos da tese lukácsiana, segundo a qual, ao colocar o trabalho enquanto única categoria na qual a teleologia tem um peso ontológico objetivo, Marx realizou «/.../um ato pioneiro no desenvolvimento do pensamento humano, da imagem humana do mundo, /.../ porque deste modo é afastado criticamente da trajetória do ser na sua totalidade toda projeção, toda intrusão da teleologia, /.../ porque o trabalho (a praxis social) é entendido como único complexo do ser no qual a posição teleológica tem um papel autêntico, real, modificador da realidade /.../» (61)

social global não é de modo algum atenuado, por ter como mediação necessária a consciência dos indivíduos concretos. Em suma, ao de compor uma nova esfera ontológica, isto não significa -- muito pelo contrário -- que o mundo dos homens seja menos material e objetivo que a natureza.

A correta exposição da objetivação em Lukács é tão importante que preferimos o risco de repetir que pecar pela falta. Assim, sintetizaremos o que foi afirmado até aqui: a objetivação é o momento do trabalho pelo qual a transformação teleologicamente orientada de um setor da realidade dá origem a uma nova forma de ser, a uma «nova objetividade». Esta «nova objetividade» é o mundo dos homens, uma esfera ontológica distinta da natureza.

«/.../ se trata de uma objetividade completamente nova, peculiar, que não tem qualquer analogia nas formas de ser precedentes /.../»⁸.

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

⁸ - Lukács, G. Prolegomina..., op. cit., pg. 239.

objetividade, em que pese o fato de ser posta, não deixou de ser objetividade: seu desenvolvimento nada tem de teleológico.

«/.../ essa dialética [entre o material e o espiritual] é incompreensível para quem não seja capaz de se colocar acima daquela visão primitiva de realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás, como objetividade em-si, a coisalidade, enquanto se atribui todas as demais formas de objetividade (relações, conexões, etc.), assim como todos os reflexos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações, etc.), a uma suposta atividade autônoma da consciência.»⁹

Estas considerações são importantes porque permitem que, em Lukács, ser causalidade posta não significa que o ser social tenha deixado de ser causalidade e, de alguma forma, tenha perdido «objetividade».

«Do fato de [n]o ser social /.../ a consciência ter um peso assim tão grande, não deriva absolutamente que os objetos, os processos, etc., tanto da natureza inorgânica, como da orgânica, assim como o ser social, tenham por si qualquer relação de dependência ontológica para com a consciência.»¹⁰

Apenas mantendo a sua objetividade originária, o ser social pode assumir, na práxis cotidiana, este caráter de «segunda natureza» pelo qual o sujeito que criou o produto e o produto em-si são agora dois entes ontologicamente distintos e que, por isso, exibem, cada qual, uma história própria e distinta (ainda que, de algum modo, relacionadas). Esta distinção entre criador (sujeito) e produto (objeto), repetimos, expressa sem dubiedades o caráter de objetividade das criações humanas enquanto entidades postas. Apenas por exibir este caráter de objetividade primária, originária, podem as criações humanas ter uma ação de retorno sobre o sujeito que, na sua totalidade, não pode ser prevista *ante festum*. Apenas por terem uma história

⁹ - Lukács, G. Os Princípios Ontológicos Fundamentais..., op. cit., pg. 48.

¹⁰ - Lukács, G. Prolegomina..., op. cit., pg. 225.

própria, em alguma medida independente do sujeito que as criou, podem as criações humanas agir sobre a história de modo (relativamente) independente dos indivíduos. Segundo Lukács, é a esta constelação de problemas que se refere Marx quando, no 18 Brumário, afirma que os homens «fazem a história, mas em circunstâncias que não escolheram». Neste complexo de relações, a objetividade primária do ser social se expressa na peculiaridade da história dos objetos em relação à história dos seus criadores. Sobre esta «constelação de problemas», como dizia o nosso filósofo, voltaremos no próximo capítulo quando iremos tratar do momento da alienação.¹¹

Ao conceber deste modo a categoria da objetivação, Lukács opera uma dupla ruptura. Em primeiro lugar, com aquelas posições que postulam a redutibilidade última da matéria ao espírito, da natureza às relações sociais. A insuprimibilidade das leis naturais, no plano ontológico, corresponde ao reconhecimento da complexa relação que se desdobra entre o ser social e o mundo natural, relação esta cujo momento predominante é dado por uma categoria social (o trabalho) sem que isto implique no desaparecimento, mesmo eventual e hipotético, das esferas naturais. A tendência ontológica das relações sociais subordinarem de modo crescente, e com maior intensidade, as determinações

¹¹ - Em 1993, Nicolas Tertulian publicou (Archives de Philosophie, nº 56, setembro 1993, Paris) um belo artigo intitulado «Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács». O confronto com Heidegger, no que diz respeito à problemática da alienação, traz indicações importantes tanto para a exploração desta categoria em Lukács, como para uma melhor compreensão das possíveis influências recíprocas entre os dois pensadores. Apesar de uma diferença de vocabulário (Tertulian optou por traduzir *Entäusserung* por «extériorisation» e *Entfremdung* por «aliénation») a estrutura conceitual por nós adotada coincide com a do filósofo romeno: a objetivação (*die Vergegenständlichung*) enquanto consubstanciação da causalidade posta, a alienação (*Entäusserung*) como a ação do objeto criado (do objeto singular ou da totalidade social) sobre o sujeito (e, por extensão, sobre a totalidade social) e o estranhamento (*Entfremdung*) enquanto a ação de barreiras sociais à plena explicitação das individualidades e do gênero humano.

naturais, implica «tão somente» em que, por mais que o processo de sociabilização diminua a importância das determinações naturais na história humana, não levará jamais ao desaparecimento das determinações naturais enquanto tais. Por mais desenvolvidas, extensas e intensas que se tornem as relações entre o ser social e a natureza, ser social e natureza permanecerão, no plano ontológico, por último irreduzíveis. Ao longo deste capítulo veremos como, tanto no plano gnosiológico como no plano ontológico, como esta irreduzibilidade é construída e reproduzida cotidianamente em cada ação humana.

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

Vale a pena repetir para evitar qualquer equívoco: a irreduzibilidade última da natureza ao mundo dos homens, como postulada por Lukács, em nada se assemelha às postulações do marxismo vulgar. Não há, em Lukács, nenhuma

variação do grau de ser, de realidade, entre as determinações naturais e as sociais. Ambas são igualmente objetivas, são equivalentes no seu estatuto ontológico. O fato de serem esferas ontológicas distintas, fundadas pelas suas distintas legalidades imanentes, não significa que uma seja mais «real», mais «ser» que a outra. Esta igualdade de estatuto ontológico entre ser social e natureza -- que advém do fato de a unitariedade ontológica última se manter, ao longo do desenvolvimento ontológico, através da gênese e desenvolvimento das distintas esferas de ser -- se estende, de forma análoga, aos diferentes complexos do ser social. A esfera econômica, neste sentido, não se consubstancia numa esfera objetiva «natural», cujas leis se impõem de forma férrea, inelutável, ao conjunto da processualidade social, *justamente por ser mais real, mais objetiva, mais «material» que o restante do complexo social total*. Para Lukács, o que distingue a assim denominada «infra-estrutura» da «superestrutura» pode ser tudo, menos uma distinção de estatuto ontológico. A prioridade da esfera econômica é afirmada por Lukács não através de uma distinção do grau de «ser» dos distintos complexos sociais, mas através do fato de a reprodução da base material ser o momento predominante da processualidade reprodutiva global.

Feita a delimitação de como a postura lukácsiana, ao tratar da objetivação, opera rupturas com a ontologia tradicional, com o marxismo vulgar e com Hegel, retomemos nossa argumentação. Lukács afirma que a transformação da causalidade em causalidade posta, ao mesmo tempo em que funda uma nova objetividade (o mundo dos homens) não altera a essência da causalidade (a qual, independente de ser ou não posta, permanece «princípio de automovimento que repousa sobre si próprio»). Após isso, a questão decisiva que deve

elucidar é de como se dá esse processo, quais são as articulações ontológicas que operam no seu interior. E, para esclarecer esta questão, Lukács mergulha numa análise das conexões internas à prévia-ideação.

2- Estrutura interna do pôr teleológico

Após Hartmann, Lukács afirma que a constituição interna de toda posição teleológica é composta por dois momentos: a posição do fim e a busca dos meios.

«Separar os dois atos, a posição do fim da busca dos meios, é da máxima importância para compreender o processo de trabalho, em particular quanto ao seu significado na ontologia do ser social.»(25)

Neste capítulo vamos nos deter sobre a «busca dos meios» e iniciaremos o capítulo IV com a exploração da «posição do fim».

Segundo Lukács, do ponto de vista da consciência que opera atos teleológicos, há um determinado aspecto da articulação entre as categorias causais e as finalidades previamente idealizadas, entre causalidade e teleologia, que ele expressa da seguinte forma:

«a busca dos meios para tornar ato a finalidade não pode senão implicar em um conhecimento objetivo do sistema causal do objetos e daqueles processos cujo movimento é capaz de realizar o fim posto.»(25-6)

A «busca dos meios», enquanto um dos momentos que compõem a prévia-ideação, compreende um impulso imanente à captura da legalidade do em-si existente. Por isso, a busca dos meios, é

«o ponto pelo qual o trabalho se conecta com a origem do pensamento científico e com o seu desenvolvimento /.../»(29).¹²

Nesta esfera se desdobra uma nova contraditoriedade que pode ser delineada nos seguintes termos: a imediatez do ato de trabalho singular é predominantemente orientada pela posição do fim. É o fim que orientará, predominantemente, o desdobramento concreto do processo de objetivação. Predominantemente, e nunca de forma absoluta, já que em toda objetivação operam determinações que emanam da esfera da casualidade, e estas determinações, normalmente, operam sob a forma de limites ao processo de objetivação enquanto tal. Para sermos breves, não há posição de um fim que possa superar o limite, dado pela causalidade, da impossibilidade de se transformar ferro em água. Isto, obviamente, não altera o fato de que toda ação humana tem sua gênese e seu momento predominante na posição do fim.

12 - E, no mesmo sentido: "/.../ a investigação dos objetos e processos naturais /.../ é constituída, por sua essência, mesmo que por longo tempo disto não se tenha consciência, por atos cognoscitivos reais e portanto compreende em si, desde o início, a gênese da ciência."(31)

A discussão do estatuto da ciência em Per uma Ontologia ... é levada a efeito em vários momentos. A ciência enquanto um complexo da totalidade social, a predominância da totalidade no seu desenvolvimento, articulada à não menos real autonomia relativa da ciência enquanto complexo particular -- compõe um conjunto de problemas tratado tanto no capítulo dedicado à Reprodução quanto naquele dedicado à Ideologia. Neste, além da relação ciência/totalidade social, encontramos também a exposição das articulações, postas pelo desenvolvimento da sociabilidade, entre ideologia e ciência. Nos capítulos dedicados ao estranhamento e à ontologia de N. Hartmann, Lukács discute a relação entre estranhamentos e crítica dos mesmos por parte da ciência, retomando a distinção hartmanniana entre *intentio recta* e *intentio obliqua*. Quase todos os prolegômenos foram dedicados à exposição da concepção lukácsiana das categorias -- a qual se articula, intimamente e a todo instante, com a problemática da captura do real pela subjetividade e, por esta mediação, com a problemática do conhecimento científico.

Expor de forma minimamente competente esta série de discussões acerca da ciência e do estatuto da cientificidade, de modo a recuperar o nódulo essencial que as articula, é um empreendimento que, por si só, daria uma outra tese de doutoramento. Por esse motivo optamos, ao tratar da ciência, por limitar-nos aos textos centrais de nossa tese, explorando apenas as conexões que Lukács julgou indispensáveis para delimitar o fundamento ontológico da relação trabalho/pensamento científico.

Contudo, se abandonamos a imediatividade do ato singular e nos voltamos a uma visão mais abrangente da trajetória humana, percebemos que a investigação necessária à preparação dos meios indispensáveis à realização dos fins, constitui a mediação que fixa e desenvolve os conhecimentos do real adquiridos ao longo da história. Nesta dimensão, a busca dos meios, que na imediatividade de cada ato joga um papel secundário na determinação de sua particularidade, adquire uma importância primordial. A finalidade particular que determinou a ação através da qual foi descoberto o machado, digamos, se perdeu ao longo do tempo; todavia, o machado descoberto serviu de mediação social na fixação do conhecimento implicado em sua descoberta. Por esta via, a investigação dos meios é o médium que fixa ao longo do tempo e possibilita, também por esta fixação, o desenvolvimento dos conhecimentos acerca do ser-precisamente-assim existente.

A tendência, inscrita já na contraditoriedade entre fim e busca dos meios, de a investigação da natureza se tornar (relativamente) independente da imediatividade de cada ato singular, é o solo social da gênese e desenvolvimento de um complexo social particular: a ciência.¹³ Esta cumpre uma função social específica: é a mediação que fixa e desenvolve o conhecimento acerca da natureza ao longo da história. A sua autonomia específica se expressa no fato que de este complexo social possui uma história própria; história esta que apenas existe no interior do desenvolvimento sócio-global, mas que, nem por isso, deixa de exibir uma relativa autonomia em relação à totalidade social. Tal como ocorre em todo complexo social parcial, as

13 - «é /.../ pela tendência intrínseca a se fazer autônoma da busca dos meios durante a preparação e execução dos processo de trabalho, que se desenvolve o pensamento orientado cientificamente e que mais tarde originará as diversas ciências naturais.»(32)

demandas que impulsionam o desenvolvimento da ciência são postas, predominantemente, pelo desenvolvimento social global. Os horizontes de respostas possíveis a estas demandas são delimitados, predominantemente, também pelo movimento da totalidade social. Todavia, a forma como a ciência responderá a estas demandas nos horizontes dados decorrerá sempre do seu desenvolvimento anterior, da legalidade específica que, enquanto complexo particular da totalidade social, a ciência houver desenvolvido.

Uma peculiaridade da ciência está na universalidade das suas categorias. Certamente,, a ciência compartilha esta peculiaridade com outros ramos da investigação teórica, como a filosofia, a religião, a estética, a ontologia, etc. Todavia, a busca de categorias universalmente válidas é um dos traços marcantes da ciência. Esta universalidade, para Lukács, tem por fundamento ontológico a unitariedade última do ser, sua universalidade imanente. Em outras palavras, a universalidade das categorias científicas decorrem, em última análise, não de uma atividade generalizadora e abstrativante da consciência. Pelo contrário, a consciência apenas pode generalizar, em categorias universais, seus conhecimentos acerca do ser-precisamente-assim existente porque este, no seu em-si, desdobra relações genéricas que são expressão, em última análise (repetimos), da unitariedade originária do ser.

A concepção lukácsiana do ser enquanto totalidade por último unitária - em outras palavras, enquanto complexo de complexos, -- tem aqui um dos seus resultados surpreendentes. Todo ente tem sua singularidade constituída em um processo que apenas pode existir no interior de uma dada totalidade. Por isso, o conhecimento adquirido/necessário, tendo em vista um fim específico, particular, limitado, é sempre portador de determinações universais. Desta

situação geral resulta que, para o desenvolvimento da ciência, no plano puramente gnosiológico, é da máxima importância o fato de

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

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

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

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

«Os modelos ideais que estão no fundo das hipóteses cósmicas, físicas, etc. são -- em geral inconscientemente, determinadas também pelas idéias ontológicas que vigoram na respectiva cotidianidade, as quais por sua vez, se relacionam estritamente às experiências, aos métodos, aos resultados do trabalho naquele momento.»(32)

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

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

Desta discussão acerca da gênese da ciência, é de fundamental importância para o estudo da interioridade do pör teleológico, o fato de que permite compreender que

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

Toda posição teleológica, ou é capaz de colher, na medida necessária, as conexões, relações, etc. do real ou, então, não será uma posição teleológica. Se não for capaz de colher as necessárias determinações do real, ela não poderá transformar a causalidade em causalidade posta -- não poderá se realizar enquanto pör teleológico. Em outras palavras, para Lukács, não é o conteúdo gnosiológico de uma prévia-ideação que a torna ou não uma posição teleológica, mas sim sua capacidade em alterar os nexos causais. Esta

capacidade, é inegável, se relaciona com o conteúdo gnosiológico, e veremos como este conteúdo determina a particularidade de cada ato de trabalho enquanto tal. Todavia, não é uma determinação gnosiológica que eleva um fato de consciência a uma posição teleológica, mas sim a função que exerce na processualidade social. Apenas se atuarem sobre os nexos causais, transformando-os, em alguma medida, em nexos causais postos, dando assim origem a uma nova objetividade, estes fatos da consciência serão *posições teleológicas*.

É necessário salientar este aspecto: para que uma posição teleológica possa se atualizar, se converter em objetividade, deve necessariamente ser capaz de reconhecer corretamente «os nexos causais heterogêneos da realidade»(27). Sem este reconhecimento, a intervenção humana sobre o real não poderá se efetivar e a esfera da causalidade continuará por-si, sem qualquer interferência ou determinação decorrentes da esfera teleológica. Neste caso, os nexos causais

«continuam a operar no seu modo natural e a posição teleológica se suprime por si, já que, não sendo realizável, se reduz a um fato de consciência /.../ impotente frente à natureza.»(27)

Tal conexão entre causalidade e teleologia, pela qual a teleologia deve incorporar determinações do real em quantidade e extensão imprescindíveis ao ato da qual é prévia-ideação, tem uma importância que dificilmente poderá ser exagerada. Nesta esfera, ela é a expressão, do momento predominante exercido pela causalidade no delineamento dos horizontes de possibilidades e necessidades que permeiam toda prévia-ideação. Contudo, esta relação não deve ser cristalizada num rígido modelo abstrato, sob pena de uma profunda deformação da processualidade concreta. Neste campo, uma rígida correlação se mostra impossível, já que, na imediatez do ato singular, ela se

«refere apenas àqueles momentos da infinidade intensiva¹⁴ que, para a posição teleológica, têm importância negativa ou positiva. Se, para trabalhar, fosse necessário uma consciência, mesmo que só aproximada, desta infinidade intensiva enquanto tal, nas fases iniciais de observação da natureza (quando não existia uma consciência em sentido consciente) o trabalho não poderia jamais ter surgido.»(28)

Esta distância entre a «infinidade intensiva» do real e a compreensão do mesmo pela consciência é um elemento decisivo da práxis humano-social. Se toda posição teleológica requer algum conhecimento do ser-precisamente-assim existente, esta exigência pode ser entendida como absoluta apenas para aquela porção do real (objetos, relações, etc.) diretamente envolvida no ato em questão. Repetimos, sem este efetivo conhecimento do real, a atualização do fim é uma impossibilidade. Contudo, esta exigência se põe de tal maneira que, não raramente, a transformação do real no sentido desejado (e que, portanto, altera com êxito determinações causais) vem associada a uma concepção rigorosamente falsa do ser em geral. Lukács cita como exemplo a realização com êxito de posições teleológicas que teoricamente repousam em uma concepção ontológica religiosa. Ou então, a correta navegação em alto mar baseada nas estrelas no contexto de uma concepção geocêntrica do universo. É esta distância que possibilita a reprodução social mesmo nos momentos históricos mais primitivos. Em suma, não é absoluta a exigência do conhecimento do real para que uma posição teleológica possa se objetivar. Lukács reconhece ser possível o sucesso da ação humana, mesmo que ele repouse em uma falsa concepção acerca da totalidade do existente. A necessidade insuperável, nesta esfera, é que a posição teleológica possa colher, de modo minimamente eficaz, as determinações dos setores da realidade imediatamente sob a ação do pôr

14 - «todo objeto natural, todo processo natural apresenta uma infinidade intensiva de propriedade, e relações com o mundo circundante, etc., /.../».(27-8)

teleológico, e não que seja portadora de um conhecimento absoluto do ser na sua totalidade.

Não há, salientamos, em Lukács, qualquer linearidade na relação entre a necessidade de conhecimento de um setor do real para o êxito de um pôr teleológico e uma correta compreensão acerca do ser em geral.

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

Em outras palavras, a causalidade social não exhibe qualquer componente ou pulsão teleológica -- a não ser no interior do trabalho. Disto decorrem, para Lukács, duas consequências decisivas: 1) a teleologia apenas pode vir a ser em indissolúvel relação com a causalidade, ainda que a recíproca não seja verdadeira. Teleologia e causalidade, deste modo, estão sempre articuladas por um processo sintético que, não apenas funda a nova objetividade social, como ainda reproduz, permanentemente, a distinção ontológica entre teleologia e causalidade; 2) para que a teleologia possa converter a causalidade em causalidade *posta* é fundamental que a subjetividade capture, na medida minimamente necessária para cada objetivação, as determinações do real. Deste modo, ainda que um conhecimento absoluto da totalidade do existente seja uma

impossibilidade ontológica (acima de tudo porque o real está permanentemente em movimento¹⁵), sem um mínimo de conhecimento do ser-precisamente-assim existente o trabalho não pode ser bem sucedido.

Este percurso nos conduz, como é evidente, à categoria do reflexo.

15 - Lukács, G. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx, op. cit., pgs 108 e ss. Tb. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., vol II*, pgs. 101-2.

CAPÍTULO III

TELEOLOGIA, CAUSALIDADE E CONHECIMENTO

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

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

Esta disputa pelo caráter do reflexo é retomada, em Para uma Ontologia do Ser Social, através da análise do processo, imprescindível ao pôr teleológico, de apropriação do real pela consciência. Nesta obra, Lukács reafirma a pertinência da teoria do reflexo, e a sua importância fundamental para uma ontologia materialista-dialética do ser social, *desde que seja compreendido que o reflexo, por ser uma categoria social, está ontologicamente impossibilitado de ser mera cópia do real pela subjetividade*. Antes de ser sinônimo de mecânica submissão da subjetividade ao real, o reflexo é, para Lukács, a forma especificamente social da *ativa apropriação* do real pela consciência, no contexto da busca dos meios.

Detenhamo-nos sobre estas questões.

Em Para uma Ontologia do Ser Social, Lukács inicia a análise da categoria do reflexo assinalando que há uma efetiva heterogeneidade entre a necessidade de captura da legalidade do ser-precisamente-assim existente para

uma busca com sucesso dos meios¹, e o pôr teleológico de cadeias causais para a realização das finalidades. Todavia, estes dois momentos, entre si heterogêneos, apenas podem existir enquanto partícipes de um complexo unitário, que Lukács denomina «o verdadeiro processo em-si do trabalho»(36).

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

Reflexo do real e realização dos fins: estes são os dois elementos decisivos, heterogêneos entre si, da complexa unidade que se desdobra no interior da categoria do trabalho. Desta angulação, a categoria do reflexo, apenas tem existência efetiva como momento da busca dos meios e, portanto, sua gênese e desenvolvimento vêm associados à complexa totalidade consubstanciada pelo trabalho.

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

Continua Lukács:

«Começando agora a nossa análise do reflexo, imediatamente nos deparamos com a precisa separação entre objetos, que existem

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

independentemente do sujeito, e sujeitos, que podem reproduzi-los numa aproximação mais ou menos correta mediante atos de consciência, que podem transformá-los em suas próprias posses espirituais.»(36-7)

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

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

«/.../ se realiza uma separação, um destacar-se, do homem do seu ambiente, uma tomada de distância que se manifesta com clareza no confronto entre sujeito e objeto.»(38)

Em outras palavras, o fenômeno social do reflexo não apenas reproduz de forma aproximativa o real na consciência, mas também realiza sujeito e objeto enquanto pólos distintos da relação gnosiológica. O conhecimento, portanto, não é a superação da distância entre o subjetivo e o objetivo, mas justamente a sua mais plena reprodução: apenas tendo por mediação esta distância, pode o conhecimento se realizar enquanto movimento de constante aproximação da consciência ao ser. Em outros termos, a crescente aproximação do reflexo ao real implica, também, no desenvolvimento da consciência sobre a distinção entre sujeito e objeto e no desdobramento de formas crescentemente evoluídas do para-

si desta relação. Ainda que sempre de forma nova, à medida em que evolui o conhecimento do real, o processo gnosiológico reproduz constantemente, a exterioridade ontológica e o movimento de constante aproximação do sujeito para com o objeto. Nas palavras de Lukács,

«No reflexo da realidade, a reprodução se destaca da realidade reproduzida, se coagula numa 'realidade' própria da consciência.»(38)

Com isto,

«nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e -- em sentido ontológico estrito -- não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela. Ao contrário, no plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, verdadeiramente opostos: o ser social e o seu reflexo na consciência. Esta dualidade é um fato fundamental no ser social.»(38)

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

Desde modo, no ser social se instaura, uma «dualidade» entre o pensado e o real. Esta dualidade é um momento fundamental do trabalho, e se desdobra no interior da sua unitariedade processual última; ela «é um fato fundamental do ser social» e um dos momentos decisivos da distinção, no plano do ser, entre o mundo dos homens e a natureza.(38)

O caráter ativo da consciência no ato do reflexo se expressa, em Lukács, na gênese desta «dualidade» entre o pensado e o real -- e, tal como a consciência, esta «dualidade» não é mero epifenômeno da processualidade social, mas um dos seus traços ontológicos essenciais.

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

Em segundo lugar, é necessário apontar que as considerações de Lukács acerca do caráter social do reflexo vão para muito além do reconhecimento (já em si decisivo) do fato desta atividade da consciência dar origem a uma «nova forma de objetividade». Elas exploram, posteriormente, os nexos fundamentais que operam no reflexo do real pela subjetividade, quais sejam, a relação entre o objeto e o conteúdo refletido e a relação entre teleologia e ato de reflexão.

Argumenta o pensador húngaro que, se na *imediaticidade de cada ato de reflexão*, «o reflexo é determinado pelo seu objeto»(38)², não menos verdadeiro é que este ato de reflexão é uma *atividade teleologicamente orientada*. Ainda que espontâneo na sua origem, este impulso em direção ao real, não apenas alcança um *ser-para-si* cada vez mais desenvolvido com o avanço da sociabilidade, como também é ele próprio cada vez mais intensamente posto de forma teleológica. Por isso a teleologia operante neste complexo, por isso, sempre influi, por vezes de forma decisiva, sobre o modo de inserção do conteúdo imediatamente refletido na totalidade dos conhecimentos já adquiridos. A queda livre dos corpos, que na imediaticidade de cada reflexão teve sempre o mesmo conteúdo, pôde ser compreendida das formas as mais diversas ao longo da história. Isto todavia não significa que a objetividade da queda livre dos corpos seja de algum modo «relativa», seja de algum modo construído da subjetividade humana. Pelo contrário, apenas porque a subjetividade precisa capturar determinações do *ser-precisamente-assim* existente, e o reflexo corresponde a esta necessidade, pode a consciência, em diferentes momentos históricos e imersa em distintas relações sociais, construir hipóteses distintas (tendencialmente cada vez mais próximas ao real), de um fato objetivamente existente.

Nas palavras de Lukács, esta situação

«faz com que as reproduções não possam jamais ser cópias fotográficas, mecanicamente fiéis, da realidade. Elas são sempre determinadas pela finalidade, quer dizer, em termos genéticos, pela reprodução social, pela vida; na origem, pelo trabalho.»(39)

2 - Apenas colhendo -- de forma aproximativa, jamais absoluta -- as reais determinações do *ser-precisamente-assim* existente, pode o reflexo ser um momento constitutivo do *pôr* teleológico.

Assim procedendo, sem abrir mão da categoria do reflexo, Lukács reconhece nela um ato da subjetividade que, de forma mais ou menos consciente, permeia todo ato de aproximação da consciência ao real. Ao converter o real em «posse espiritual», a consciência desdobra uma apropriação ativa que, sem deixar de refletir o ser-precisamente-assim existente, o faz de modo historicamente determinado. Está aqui aberto o campo para a delimitação da influência de complexos como a ideologia, a política, os estranhamentos, a arte, etc., nos processos gnosiológicos. Sem entrarmos na discussão da especificidade da influência de cada um destes complexos no processo de crescente aproximação do real pela consciência, o que extrapolaria em muito o escopo desta investigação, concluiremos assinalando que, para Lukács, o reflexo, do modo acima delineado, é uma categoria fundamental da constituição do ser social enquanto uma esfera ontológica específica. Sem ele, nenhuma posição teleológica poderia vir a ser, pois seria impossível a captura, pela subjetividade, dos nexos e categorias ontológicas do ser-precisamente assim existente, na medida minimamente necessária para a transformação almejada da causalidade em causalidade posta. Através do reflexo, a consciência reproduz ativamente tanto o processo concreto do movimento aproximativo de captura do real, como também a distinção ontológica entre sujeito e objeto, entre subjetividade e causalidade. A reprodução desta distinção se consubstancia na gênese e no desenvolvimento daquela «nova objetividade» que é a esfera do pensado em contraposição ao ser-precisamente-assim existente.

Esta dualidade entre o pensado e o real permeia todo o mundo dos homens e é a ele essencial. Reflexo e ser-precisamente-assim existente, categorias pensadas e categorias reais são, para Lukács, pólos entre si irredutíveis de uma dualidade posta e inerente ao distanciamento entre sujeito e objeto fundado pela atividade de reflexão do real pela consciência. A irredutibilidade

absoluta destes dois pólos (que, no entanto, apenas existem enquanto mútua determinação reflexiva no interior da práxis social), nada mais significa senão a recusa da identidade sujeito/objeto.

Em suma: o reflexo, para ele, é tudo, menos a mecânica submissão da subjetividade ao objeto. Sem descartar a prioridade do objeto na imediatez do ato reflexivo, reconhece o autor de Para uma Ontologia do Ser Social a influência sobre este ato das finalidades conscientemente postas e, por esta mediação, da reprodução social como um todo.³

3 - As reações à propositura lukácsiana do reflexo enquanto efetivação, no plano gnosiológico, da heterogeneidade ontológica entre sujeito-objeto assim como da complexa relação entre teleologia e causalidade no contexto da busca dos meios, cobrem um amplo espectro. De um lado, desperta no leitor menos atento a sensação de estar tratando com um ultrapassado ideólogo do pior marxismo vulgar. Todavia, também tem despertado reações diametralmente opostas. Tom Rockmore, em «Lukács and Marxist History of Philosophy», op. cit., argumenta ser o materialismo histórico, tal como proposto por Lukács, um «platonismo invertido, que nega a separação idealista entre pensamento e realidade» à medida em que, pensamento e realidade se relacionariam enquanto «aspectos» de um processo dialético mais profundo. Com isto, Lukács estaria se opondo à Marx em pelo menos dois «dogmas marxistas básicos» concernentes a relação ser-pensamento. Em primeiro lugar, o pensamento não pode depender do ser. Pois, se o ser é independente do pensamento, como poderia haver qualquer ligação conceitual entre eles? Por outro lado, sendo o ser independente, como pode o pensamento agir sobre o ser? Assim, ao contrário de Marx, onde teríamos uma inter-relação entre ser e pensamento enquanto duas entidades distintas, em Lukács, segundo Rockmore, teríamos uma forma «quase-spinoziana de marxismo», que apresentaria uma identidade de sujeito-objeto delineada pela afirmação de que subjetividade e objetividade seriam momentos distintos de um mesmo processo.

Isto posto, Rockmore prossegue argumentando que, paradoxalmente, o materialismo pelo qual Lukács diz ser portador se revela, no fundo, um completo idealismo. No seguinte sentido: o caráter de aproximação da subjetividade ao real, através do processo do conhecimento, termina por revelar o «caráter ilimitado do conhecimento», um traço do idealismo platônico que não teria sido tão completamente assumido nem mesmo pelo idealismo alemão.

As críticas de Rockmore falham por não se darem conta, com suficiente clareza, da enorme sofisticação do aparato conceitual lukácsiano frente à transparência simplória de alguns momentos do marxismo vulgar. Rockmore afirma que Lukács, ao contrapor sujeito e objeto como dois pólos ontologicamente heterogêneos que apenas existem em relação, estaria na verdade se contrapondo a «dois dogmas» do pensamento marxiano e propondo uma nova forma de identidade sujeito-objeto que

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

«/.../ é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, através do qual se tem lugar a sua reprodução num mesmo nível ou em um mais alto. Com o que a *consciência que reflete a realidade* adquire algum nível de possibilidade.»(39 - grifo nosso)

seria portadora do princípio da infinitude do conhecimento (o máximo do idealismo, para ele). Isso, na verdade, significa desconsiderar por completo toda a extensa argumentação de Lukács acerca do caráter insuperável da heterogeneidade ontológica entre subjetividade e objetividade. Ao fazê-lo, transforma o pensamento lukácsiano em um todo inarticulado e contraditório, que em alguns momentos é expressão sofisticada do marxismo vulgar e, em outros, do idealismo mais extremado.

Por trás desta não apreensão, por Rockmore, da essência da argumentação lukácsiana acerca da questão gnosiológica, possivelmente está a sua concepção pela qual a incognoscibilidade kantiana do ser-precisamente-assim existente não está em contradição com Marx.

«Eu acredito -- afirma ele -- que não há aqui contradição entre Kant e Marx, como um exame mais próximo demonstrará. É perfeitamente compatível afirmar, com Kant, que a coisa-em-si é incognoscível, já que não aparece, apesar de não ser irracional, e em seguida reconhecer a importância dos esforços de Marx para penetrar para além da aparência ideológica da realidade social.»

Se for verdade que a relação entre a coisa em-si e os fenômenos em Kant é compatível com a relação sujeito-objeto em Marx, a exploração e o desenvolvimento do marxismo, tal como compreendidos e levados a cabo pelo último Lukács, não passará de um esforço contraditório e auto-aniquilador de articular o materialismo vulgar ao platonismo mais extremado. Todavia, Rockmore não demonstra esta compatibilidade entre Kant e Marx e, nas considerações acerca de Para uma Ontologia do Ser Social, não vai além de afirmações genéricas não apoiadas em citações e argumentos circunstanciados, por isso nos permitimos rejeitá-las como falsas. Em que pese a incompletude e o caráter póstumo de Para uma Ontologia do Ser Social, em nenhum momento podemos encontrar qualquer similitude com o idealismo subjetivo ou com o marxismo vulgar. Mesmo quando Lukács recorre a uma categoria, como a do reflexo, que foi deturpada até a falsidade pela vulgata marxista.

A introdução da categoria da possibilidade, como partícipe do ser-precisamente-assim da consciência, descortina um novo horizonte de problemas. Antes de mais nada, requer que Lukács explicita a articulação entre as categorias do reflexo e da possibilidade. Já neste primeiro momento, o reflexo é postulado enquanto «veículo» desta.

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

«reconhece acertadamente a estrutura ontológica da posição teleológica quando, articulando indissociavelmente a essência desta ao conceito de *dynamis*, diz que a potência (*dynamis*) é a 'faculdade de conduzir a bom fim uma dada coisa e de realizá-la segundo a própria intenção'.»⁴

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

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

«Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, já que, se de um lado, isto que não tem a potência de existir não pode ser a propriedade de qualquer coisa, de outro lado tudo o que tem a potência de existir pode também não passar ao ato. Portanto, aquilo que tem a potência de ser, pode ser e também não ser; e, portanto, a mesma coisa é potência de ser e de não ser.»⁵

A Lukács, o que interessará destas colocações de Aristóteles será a

⁴ - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, vol II*, pg. 41. A citação de Aristóteles pode ser encontrada em Metafísica, livro Δ 12.

⁵ - Aristóteles. Metafísica, op. cit., livro Θ, 8. Apud Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., pg. 41.

determinação da potência enquanto «potência de ser e de não ser» (*vermögend /.../ zu sein /.../ nicht zu sein*) no trabalho. Firmado o terreno, Lukács avança:

«A passagem do reflexo como particular forma de não-ser (*Nichtseins*) ao ser, ativa e produtiva, do pôr nexos causais, apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que nós podemos indicar como caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho.»(42)

Esta citação nos é importante por dois aspectos. Em primeiro lugar, nos permite que retomemos a discussão, prometida anteriormente, do caráter de «objetividade que não é realidade», do caráter de «não-ser» do reflexo. Em segundo lugar, porque postula a alternativa enquanto categoria mediadora no processo de objetivação da teleologia em causalidade posta.

Vamos ao segundo destes aspectos.

1 - A categoria da alternativa

Para iniciarmos, é necessário apontar que a categoria da alternativa é postulada como mediação entre o «não-ser» do reflexo e o ser teleologicamente posto. Em síntese, a categoria da alternativa, enquanto instância mediadora entre o «não-ser» do reflexo e a causalidade posta, se consubstancia pela escolha, sempre em algum grau consciente, de uma alternativa entre as muitas de fato possíveis em cada ato concreto, transformando em ato a mera potencialidade previamente idealizada.

Abordemos a questão por um outro ângulo.

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

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

Quando isto ocorre,

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

Sem descartar a irredutibilidade entre as esferas da teleologia e da causalidade, da subjetividade e da objetividade, Lukács postula que teleologia e causalidade, de algum modo, alcançam sinteticamente a «algo que é em si homogêneo: o processo e o produto do trabalho.» Sem desprezarmos o fato de que este «de algum modo» não foi ainda plenamente elucidado -- o que será realizado ao longo desta investigação, pois é justamente este o seu tema central -- devemos nos voltar, agora, a uma articulação decisiva do processo global do trabalho pelo qual se processa esta conversão do reflexo em objetividade material, em causalidade posta. Qual o elo ontológico que articula o reflexo,

que participa de uma prévia-ideação, com o produto resultante do processo de trabalho? No contexto da ontologia lukácsiana, este elo é a categoria da alternativa.

Lukács inicia a investigação da categoria da alternativa, enquanto categoria mediadora entre o não-ser do reflexo e a objetividade posta pelo trabalho, pela afirmação segundo a qual «A superação da heterogeneidade mediante a unitariedade e homogeneidade do pôr tem /.../ limites bem precisos»(27). Estes limites se expressam por inteiro na relação que se desdobra entre meio e fim. Em hipótese alguma e em momento algum, se verifica a identidade sujeito/objeto, ainda que a construção do mundo dos homens seja um incessante movimento de constituição de uma nova objetividade a partir de atos teleologicamente postos.

Essa distinção ontológica entre teleologia e causalidade, entre «heterogeneidade de princípio entre meio e fim»(28), pode ser expressa por um outro ângulo. De um lado, o fim se origina de uma necessidade social, nasce para satisfazer uma necessidade socialmente posta. De outro,

«/.../ a finalidade torna-se realizável ou não, à medida em que tenha sucesso em transformar a causalidade natural em uma causalidade (ontologicamente) posta»(28).

Com isso, a

«naturalidade dos substratos dos meios /.../ impulsiona a práxis, no imediato, para uma esfera e para uma atividade de gênero diverso»

de si própria: impulsiona a práxis para a natureza não social.(28)⁶

Sempre segundo Lukács, esta situação indica com clareza o limite ontológico do processo de transformação da causalidade em uma causalidade posta. A causalidade posta, por mais desenvolvida e por mais que absorva na sua legalidade específica as formas de ser anteriores, não pode jamais fazer desaparecer por completo as determinações ontológicas tipicamente naturais. A construção do mundo dos homens encontra na natureza, ao mesmo tempo, a base para a sua infinitude e os seus limites. A base para sua infinitude, porque a sociabilização exibe uma capacidade potencialmente infinita em submeter a legalidade natural à objetividade puramente social. Fazer de uma fibra de celulose o papel moeda, é um bom exemplo do processo ao qual nos referimos. Todavia, esta mesma tendência da sociabilidade, hipoteticamente infinita, não pode jamais prescindir da base natural, ou mesmo fazê-la desaparecer. Para sermos breves, não haverá qualquer reprodução social se não se efetivar a reprodução biológica do ser humano; e, por mais que a reprodução da vida seja mediada socialmente, conterà sempre elementos decisivos à sua processualidade que são biológico-naturais. Nesse exato sentido, a natureza é a base ontológica para que a sociabilização consubstancie um processo potencialmente infinito e, concomitantemente, representa um seu limite insuperável, qual seja, não há reprodução social sem a base natural.

Recordemos este ponto, pois é decisivo para o nosso próximo passo: por

⁶ - Este quadro se complexifica se tomarmos como «meios» não apenas a natureza, mas também a materialidade posta do ser social. Todavia, ainda que mais complexo, a essência do problema permanece inalterada. Por isso, Lukács, no capítulo dedicado ao trabalho, analisa tão somente esta situação originária, deixando para o capítulo dedicado à ideologia, o estudo do que denomina de posições teleológicas secundárias.

mais que transformemos esta base natural, que a conformemos no interior de uma legalidade ontologicamente distinta da natureza, onde sua presença desdobrará processualidades por tudo distintas das puramente naturais, segundo Lukács a natureza não será extinta pelo desenvolvimento da sociabilidade. O desenvolvimento extensivo e intensivo da sociabilidade pode fazer sempre recuar as barreiras naturais, abolí-las jamais. Ou, em outras palavras, a história da humanidade será cada vez mais predominantemente determinada pelas categorias sociais; ao longo do tempo, o espaço de influência dos acontecimentos naturais sobre o desenvolvimento da sociabilidade diminui seguidamente, sem que isto implique, sequer hipoteticamente, qualquer abolição, desaparecimento, etc., das esferas naturais. Repetimos: não há, em Lukács, qualquer traço do sociocentrismo da Escola de Frankfurt ou da identidade sujeito-objeto de Hegel.

«A colocação teleológica da causalidade no processo de trabalho produz efeitos transformadores, mas por mais relevantes que sejam estes últimos, a barreira natural pode somente ser afastada, jamais desaparecer completamente [...] as causalidades naturais são certamente sujeitas àquelas postas no trabalho, mas desde que todo objeto natural possui em si uma infinidade intensiva de propriedades enquanto suas possibilidades, elas jamais cessam completamente de operar. Porque o seu operar é completamente heterogêneo em relação à posição teleológica, em muitos casos terminam por ter consequências que vão em sentido oposto, que alguma vez mesmo a disturbem (corrosão do ferro, etc.)».(45)

Temos aqui, em outros termos, justamente a distinção, já discutida, entre causalidade e teleologia, pela qual a transformação teleologicamente orientada da causalidade em causalidade posta não altera a objetividade primária da mesma. Anteriormente, abordamos esta distinção para demonstrar a diferença de Lukács para com Hegel. Agora recuperamos aquela argumentação para expor o limite de toda transformação do real pelo trabalho: não pode jamais abolir a causalidade enquanto base indispensável à práxis.

Posto este limite bem preciso, sem o qual o pensamento lukácsiano seria

facilmente falseado, retomemos a argumentação de Lukács pela qual anuncia o papel mediador da alternativa:

«Um projeto, por mais complexo e delineado com base em reflexos corretos, mas que seja rejeitado, permanece um não-existente (*Nichtseiendes*), não obstante esconda em si a possibilidade de se tornar um existente (*Seiendes*). Em substância, portanto, apenas a alternativa daquela pessoa (ou daquele coletivo de pessoas) que é requerida para colocar em movimento o processo de realização material mediante o trabalho pode atualizar esta transformação da potencialidade em existente (essente).»(47)

Na reprodução social, é a alternativa prática, concreta, pela qual um indivíduo ou um coletivo de indivíduos decide objetivar uma dada alternativa, que atualiza a potencialidade presente em todo reflexo. A passagem da causalidade dada à causalidade posta, portanto, não significa uma submissão unilateral à forma particular de realidade que é o reflexo, já que as determinações causais dadas representam limites (certamente móveis, que podem e são alargados ao longo da história) que conformam o horizonte possível de transformação. Ao mesmo tempo, esta passagem não decorre passivamente da causalidade. Pelo contrário, é uma passagem ativa e produtiva à medida em que converte a cadeia causal em uma cadeia causal posta, que incorpora num novo patamar ontológico as legalidades anteriormente presentes. Neste processo, todavia, nem todas as possibilidades serão convertidas em realidade, serão transformadas em ato. A possibilidade é tanto a possibilidade do que virá a ser posto, como a possibilidade que não será convertida em entidade objetivamente existente. A potência em Lukács, neste caso, tal como em Aristóteles, é a potência do ser e do não-ser: todo ato de trabalho exhibe, de modo ineliminável, um caráter de alternativa. Ele é sempre a atualização de uma possibilidade e a não atualização de outras igualmente possíveis.

Em outras palavras, todo ato de trabalho apenas pode vir a ser por meio

de uma decisão alternativa; a processualidade desta decisão alternativa é puramente social. Todavia, novamente aqui os limites acima descritos se fazem atuantes: a decisão apenas pode se dar entre alternativas inscritas no real, sob pena de não poder ser um ato teleológico (como já vimos, o pôr teleológico deve necessariamente se objetivar pela transformação de setores da realidade, caso contrário será mero ato de consciência e não pôr teleológico).

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

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

Todavia, esta alternativa não é, no processo real, um ponto, um momento instantâneo. A alternativa, no seu em-si, é sempre, como todo complexo social, um processo.

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

Em todo ato de trabalho, cada movimento, cada intervenção sobre o processo e sobre os materiais envolvidos, deve ser teleologicamente posto, para que atinja a finalidade parcial indispensável à realização do objetivo final

proposto. A busca de um pedaço de madeira para o cabo de um machado constitui uma cadeia bastante numerosa de decisões alternativas. Se esta cadeia de decisões alternativas, por algum motivo, falha na sua tentativa de converter em posta a causalidade dada, o setor da realidade envolvido neste processo retorna à sua condição natural: a pedra que se quebrou incorretamente ao ser cortada para se fazer um machado, retorna à sua condição anterior de mero ser natural, sujeita «às causalidades naturais que não tem nada em comum com os objetos e os meios de trabalho.»(44)

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

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

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

Esse processo de sociabilização, pelo qual as decisões alternativas são

cada vez mais baseadas em outras decisões alternativas e na causalidade posta, e portanto cada vez menos sobre a causalidade natural simplesmente dada, indica tanto o limite «superior» como o «inferior» desta processualidade. De um lado, um projeto, por maior que seja sua potencialidade para se atualizar, apenas pode superar o seu caráter de «não-ser» através de uma decisão alternativa. Por outro lado, a forma do novo ser, do ente objetivado, é determinada pela necessidade que deve satisfazer. Esta necessidade e «as idéias a seu propósito»(48) são os componentes que determinam a estrutura do projeto, a seleção dos setores da realidade que interessam diretamente à sua execução, etc.

Deste procedimento de Lukács decorrem duas conseqüências.

A primeira, é o fato de que o ser-em-si do objetivado pela práxis humana não pode jamais ser objeto de uma absoluta determinação lógica *a priori*. Novamente, teleologia e causalidade, articuladas pelo trabalho em uma processualidade em si causal, não excluem o acaso em sua efetivação a cada ato singular. Acaso, necessidade e teleologia se articulam no ir-sendo de cada ato e de cada produto final do trabalho.

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

«Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) não pode jamais se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cuja meta (em última análise a satisfação de uma necessidade) é produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito pode somente assumir como objeto da própria finalidade, da própria alternativa, as possibilidades determinadas pelo terreno e pela obra deste complexo de ser, que existe

independente dele. E, do mesmo modo, é também evidente que o campo da decisão é delimitado por este complexo de ser; segue-se que tem importância a amplitude, o alcance, a profundidade, etc. que caracterizam a correteza do reflexo da realidade, mas isto não impede que também o pôr as séries causais no interior da posição teleológica seja -- imediata ou imediatamente -- determinada em última análise pelo ser social.»(48)

No mesmo sentido:

«É exatamente o processo social real, do qual emergem tanto a finalidade quanto o encontro e aplicação dos meios, que determina, delimitando-o concretamente, o espaço das possíveis demandas e respostas, das alternativas que realmente podem ser traduzidas em prática. Na totalidade (social) os componentes determinantes são delimitados com força e concretude ainda maior que nos atos posicionais singulares considerados isoladamente.»(49)

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

«A definição, por mais precisa, de um campo concreto, não impede que no ato da alternativa esteja presente o momento da decisão, da escolha, e que 'lugar' e órgão de tal decisão seja a consciência humana /.../»(49)

Mais uma vez nos deparamos com o fato que, para o autor de Para uma Ontologia do Ser Social, a consciência é tudo menos um epifenômeno da processualidade social. Como a este fato voltaremos seguidamente nos capítulos seguintes, fixemos momentaneamente este seu aspecto: a categoria da

alternativa, apenas tendo por órgão a consciência, pode ser mediação entre o «não-ser» do reflexo e a causalidade posta. Em definitivo, sem consciência, não há possibilidade de qualquer objetivação; e, portanto, não pode haver ser social.⁷

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

7 - A esse respeito, vale lembrar que, no capítulo de Per una Ontologia dell' Essere Sociale dedicado à categoria da reprodução, Lukács realizou uma longa discussão acerca da categoria da continuidade no ser social, na qual argumentou que a consciência se consubstancia enquanto órgão e médium da categoria social da reprodução. Não iremos repetir aqui nem a argumentação feita naquele texto por Lukács, nem nosso estudo à respeito em «Sociabilidade e Individuação - a categoria da reprodução em G. Lukács», op. cit.. Assinalaremos apenas que, para o nosso autor, o processo de acumulação, que distingue a continuidade da reprodução social das processualidades naturais, somente pode se desenvolver com a mediação da consciência. Isto não significa que a consciência seja o momento fundante desta continuidade. Mas significa que, sem a consciência, sem a constante confrontação entre passado, presente e futuro possibilitada pela consciência, sem o processo de generalização por ela possibilitado, nenhuma reprodução social seria possível.

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

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

Este complexo de questões deveria ser exaustivamente esclarecido, por Lukács, na ética. Em Para uma Ontologia do Ser Social, Lukács se deteve nos problemas ontológicos gerais associados a esta questão, deixando apenas indicado, em algumas poucas passagens, o escopo da particularidade da esfera valorativa enquanto complexo social específico. A estas passagens, encontradas no capítulo da Ontologia dedicado ao trabalho, dedicaremos o próximo capítulo.

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

2- O não-ser do reflexo

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

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

As colocações de Lukács suscitam dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, há algum ser que não seja matéria? Depois: se a «nova objetividade» se consubstancia no «âmbito do ser material», isto significa que ela seria forma particular no interior da materialidade tomada no seu conjunto?

As duas questões são decisivas. Delas depende, em medida significativa, o sucesso do esforço teórico do último Lukács.

Retomemos o argumento de Lukács, pelo qual

«a consciência, com o ato de por, dá início a um processo real, exatamente o processo teleológico. O pôr, portanto, tem neste caso um ineliminável caráter ontológico».(20)

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

A caracterização da teleologia enquanto uma «categoria objetiva», fornece um indício significativo da peculiaridade de ser da «nova objetividade» consubstanciada pelo trabalho: nela, há uma instância «objetiva» composta pela teleologia. Como já vimos, a teleologia é necessariamente uma categoria posta pela consciência, sempre articulada e ontologicamente distinta da causalidade, de tal modo que a transformação da causalidade em causalidade posta não significa, em momento algum, qualquer diluição da distinção ontológica entre teleologia e causalidade. Em sendo assim, a objetividade da teleologia não pode ser a mesma da causalidade. Ainda que sejam categorias objetivas no interior do trabalho, apenas a causalidade exhibe um caráter material. O que não significa que, pelo processo de objetivação, a teleologia não venha a exercer uma força

de transformação material da causalidade; todavia, isto apenas é possível através das outras mediações (além da teleologia) que se apresentam no ato de trabalho. Portanto, num primeiro momento, temos a distinção entre objetividade e materialidade: no interior do ser social -- ao contrário do que ocorre na natureza -- há uma objetividade não material. Esta objetividade, por enquanto, é peculiar à teleologia.

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

«No reflexo da realidade, a reprodução se destaca da realidade produzida, se coagula numa 'realidade' própria da consciência.»(38)

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

«nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e -- em sentido ontológico estrito -- não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, tanto menos idêntica a ela. Ao contrário, no plano ontológico, o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, verdadeiramente opostos: o ser social e o seu reflexo na consciência. /.../ esta dualidade é um fato fundamental no ser social.»(38)

Nesta passagem, o caráter objetivo e não material da teleologia volta a ser recolocado com a afirmação de que o reflexo seria «uma nova forma de objetividade», mas não uma «realidade» em «sentido ontológico estrito». Nesse sentido, o ser social seria a síntese de «objetividades»: uma material, que seria uma «realidade» e uma outra não material, que não seria uma «realidade».

Enquanto partícipe da teleologia, o reflexo é um elemento decisivo da transformação da causalidade em causalidade posta. O reflexo é uma categoria que exerce papel efetivo na transformação material do mundo dos homens (e, dada a necessária articulação entre o mundo dos homens e natureza, também desta). Por isso, é uma categoria objetiva, não material, tal como a teleologia. Ou, sendo mais preciso, por ser momento integrante da teleologia, o reflexo é portador do seu peculiar caráter de objetividade, não material. Em suma, o ser social consubstancia uma nova esfera ontológica no interior da qual, diferentemente do que ocorre na natureza, há uma nova forma de objetividade que incorpora, enquanto objetivas, instâncias não materiais.

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

«A passagem do reflexo como forma particular de não-ser [*nichtseins*] ao ser, ativa e produtiva, do pôr nexos causais, apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que nós podemos indicar como caráter alternativo de todo pôr no processo de trabalho.»(42)

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

Argumenta Lukács que, assim procedendo, Hegel termina prisioneiro de uma rígida estrutura lógico-conceitual que impossibilita que a negação ontológica, o nada, «em seu significado próprio, literal», seja incorporado ao seu sistema. Para tornar possível a transformação do ser em ser-outro, Hegel teve que

converter o nada, de negação ontológica do ser, em uma relação lógica na qual o não-ser se transforma em «'não ser do ser-outro'» (*Nichtsein des Andersein*)⁸.

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

«Na realidade /.../ não são ontologicamente uma negação do ser em-si. Trata-se apenas de uma relação qualitativa entre conceitos -- muito abstratos -- de ser; e, na própria relação, não está contido nenhum elemento de negação em sentido ontológico.»⁹

Para Lukács, ao contrário de Hegel, *não-ser* expressa a *efetiva negação do ser*, o processo de destruição/desaparecimento de um ente.¹⁰ Todavia, temos aqui uma dificuldade, pois, é evidente que o reflexo não tem a menor possibilidade de encarnar o não-ser enquanto não-existente. O reflexo, como vimos, corresponde a uma processualidade efetiva, realmente existente, do ser social. Mais ainda, para Lukács, é um elemento que pertence ao nódulo essencial do pôr teleológico. Como, pois, o reflexo pode ser caracterizado enquanto não-ser?

A expressão «não-ser» utilizada por Lukács, referindo-se ao reflexo, deve ser considerada rigorosamente em seu contexto, sob pena de desvirtuarmos completamente as suas colocações acerca do papel do reflexo na processualidade social.

No plano mais geral, a expressão vem logo após a discussão, acima reproduzida sinteticamente, da potência aristotélica enquanto potência de ser e

⁸ - Lukács, G. «A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel». Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979, pgs. 45 e ss..

⁹ - Lukács, G. Idem, pgs. 46.

¹⁰ - Além das passagens acima citadas de «A falsa...», sobre o mesmo assunto conferir também *Prolegomeni...*, op. cit., pgs. 129 e ss.

de não ser. O não ser da potencialidade expressa a possibilidade desta não se atualizar --- uma possibilidade tão real quanto a da sua atualização, antes da efetivação do ato. Neste contexto, não ser não significa uma possibilidade não-existente, mas uma possibilidade ainda não objetivada.

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

Em um contexto mais estrito, o «não-ser» se situa como determinação do reflexo enquanto «particular forma de não-ser». Aqui, o autor de Para uma Ontologia do Ser Social não poderia estar se referindo à negação ontológica, pois esta não admite nenhuma «forma particular». O inexistente é, com absoluta necessidade, carente de toda determinação e, por isso, jamais poderá ser expressão de qualquer particularidade. Lembremos que, em Lukács, a particularidade é sempre a *esfera da concreção* (tanto na esfera da subjetividade quanto na da objetividade) e pode ser tudo menos não-ser em sentido ontológico estrito¹¹. A «particular forma de não-ser» do reflexo é aqui contraposta, ao «ser» do ser-precisamente-assim existente, enquanto

¹¹ - Cf., a este respeito, Chasin, J. «Lukács: vivência e reflexão da particularidade.» Revista Ensaio, nº 9, Ed. Ensaio, S. Paulo, 1981.

objetividade distinta da causalidade. Sendo assim, este «não-ser» pode possuir uma «forma particular».

Parece-nos, portanto, que a expressão «não-ser» deve, neste contexto, ser considerada em um sentido preciso: a caracterização de um ente real (o reflexo) que é distinto da causalidade *justamente por ser reflexo e não a causalidade em-si*. Que o reflexo, apesar de distinto, seja tão existente quanto a causalidade, isso nos parece imprescindível no contexto da ontologia lukácsiana. Antes de expressar a negação ontológica, a expressão «não ser do reflexo» deve ser entendida como a forma de expressão utilizada por Lukács na sua tentativa de diferenciar a «realidade» do reflexo da materialidade, da objetividade primária do ser-precisamente-assim existente. Caso contrário -- se considerarmos o reflexo não-existente --, a estrutura conceitual da ontologia estaria irremediavelmente comprometida.¹²

A nosso ver, esta é uma passagem onde o caráter póstumo, inacabado, de Para uma Ontologia do Ser Social se manifesta fortemente. É viável, tendo em vista a estrutura conceitual geral da obra, compreender o que Lukács quer dizer

12 - Há, ainda, a ser considerado, um terceiro elemento interessante, ainda que não necessariamente decisivo. Nos Manuscritos de 1844 há uma frase, freqüentemente citada por Lukács na sua ontologia, na qual ser e objetividade são identificados. A expressão marxiana é «*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.*» (Marx, K. Die Frühschriften. A. Kröner Verlag, 1971, pg. 274). Ao se referir ao não-ser no sentido estritamente ontológico do termo, Marx utiliza *Unwesen*. Todavia, Lukács, ao designar o caráter de não ser da objetividade do reflexo, utiliza a expressão *Nichtseins*; do mesmo modo como, ao se referir a «sistema de reflexos» como um «sistema de atos não-existentes», utiliza a expressão *nichtseiden* -- recusando-se a identificá-los com o *Unwesen*. Esta diferença não nos parece ser acidental. Ela corresponde à necessidade de Lukács salientar, ao mesmo tempo, o caráter *objetivo* da teleologia e o seu peculiar caráter frente à objetividade material. Para tanto, recorreu à potência aristotélica, que é potência de ser e de não ser. Contudo, repetimos, este argumento está longe de ser decisivo, fundamentalmente porque o *locus* adequado para dirimir este tipo de questão é a estrutura conceitual da obra no seu conjunto, e não um argumento dessa ordem.

-- todavia, a imprecisão na exposição abre espaço para que, isolando-a do contexto particular em que está inseridas, bem como da estrutura categorial da obra como um todo, sejam tiradas conclusões que comprometem a essência das investigações ontológicas de Lukács. Exemplos típicos desse procedimento, a nosso ver, são tanto as opiniões expressas nas «Annotazioni» dos antigos discípulos de Lukács, como as do artigo de Gáspár Tamas «Lukács' Ontology: a metacritical letter», já anteriormente citados. Na Conclusão nos deteremos nas opiniões de Tamas. Agora, tomaremos em consideração as «Annotazioni», na passagem em que o «não ser» do reflexo é discutido¹³.

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

Esta interpretação exhibe falhas decisivas. Em primeiro lugar, não leva em consideração o fato de Lukács usar a expressão «não-ser» se referindo ao

13 - Heller, A, et alli. «Annotazioni sull'Ontologia per il compagno Lukács», op. cit., pg. 22-3.

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

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

Em terceiro lugar, a interpretação por nós proposta, não apenas leva em consideração o contexto em que é utilizada a expressão «não-ser», como também evidencia ser o texto, ainda que pouco claro, não incompatível com a tese central da ontologia de Lukács, qual seja, que o mundo dos homens consubstanciaria uma nova esfera ontológica frente à natureza, e que uma das peculiaridades fundamentais dessa nova esfera estaria em desdobrar uma nova forma de objetividade, não material: a teleologia. A síntese desta objetividade não material com a causalidade, via trabalho, seria o momento fundante do mundo dos homens, na concepção lukácsiana.

Em quarto lugar, nossa interpretação, ao contrário da sugerida pelos autores das «Annotazioni», é em tudo compatível com o capítulo dedicado à Ideologia, onde Lukács volta a tratar da problemática do reflexo. Não caberia aqui qualquer exposição deste texto, visto estar ele para além dos limites que nos propusemos. Todavia, vale assinalar que, ao contrário do que querem seus ex-alunos, em «O momento ideal e a ideologia», volta o filósofo húngaro a tratar da categoria do reflexo, reafirmando a peculiar objetividade -- e portanto, a existência efetiva, real, no fluxo da práxis social -- do reflexo enquanto atividade da consciência imprescindível ao pôr teleológico.

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

A nosso ver, esta passagem evidencia o cuidado com que as aparentes discrepâncias do texto lukácsiano devem ser tratadas. Via de regra, elas são antes discrepâncias de forma do que de conteúdo, e a desconsideração desse fato, aliado à pouca divulgação dos trabalhos póstumos de Lukács, têm favorecido a divulgação de interpretações que, tal como a dos seus ex-alunos acima exposta, deformam o essencial de Para uma Ontologia do Ser Social.

Vimos como, para Lukács, o trabalho é uma categoria essencialmente social e que por sua mediação se desdobra uma nova objetividade, ontologicamente distinta da materialidade natural. A articulação e insuperável heterogeneidade ontológica entre teleologia e causalidade, no contexto do

trabalho, é o momento decisivo da fundação do mundo dos homens enquanto esfera de ser específica. Na análise da teleologia, nos detivemos no primeiro dos seus momentos, a busca dos meios, e vimos como esta busca impulsiona a subjetividade para a captura das determinações do ser-precisamente-assim existente, dando origem à ciência. Discutimos, em seguida, o caráter do reflexo enquanto atividade da consciência no processo de captura das determinações do real; o papel da alternativa na mediação da transformação do reflexo em causalidade posta; e, por fim, nos voltamos à peculiaridade da causalidade, qual seja, ser síntese da objetividade não material da teleologia com a objetividade material da causalidade.

No próximo capítulo, nos ocuparemos do segundo momento da teleologia: a posição dos fins. Veremos como, neste momento, temos o solo genético dos processos valorativos, e como estes, longe de serem meros epifenômenos da reprodução social, são elementos objetivos não materiais do mundo dos homens, desdobrando uma influência por vezes decisiva, mas sempre importante, na transformação da causalidade em causalidade posta.

CAPÍTULO IV

TRABALHO, VALORAÇÃO E ALIENAÇÃO

Nos dois capítulos anteriores, centramos nosso esforço na sistematização das considerações de Lukács acerca das conexões internas à busca dos meios enquanto um dos momentos da prévia-ideação. A partir da definição do trabalho enquanto categoria exclusivamente social, seguimos a demonstração do filósofo húngaro sobre o fato de a teleologia dar origem a uma nova e peculiar forma de objetividade que tem por *locus* a subjetividade humana, a qual exerce uma efetiva função de direção na incessante conversão, pelo trabalho, da causalidade em causalidade posta.

Argumentamos que a proposição da teleologia enquanto uma categoria social real, objetivamente operante (ainda que apenas no interior da categoria do trabalho), associada à outra proposição acerca da irreducibilidade ontológica entre teleologia e causalidade, conduz Lukács à afirmação da prévia-ideação enquanto uma «objetividade» com uma existência distinta da realidade material. Ainda que não pertencente à esta última, o momento da

subjetividade no trabalho é tão existente, tão partícipe do ser, quanto o mundo material.

Que a consciência, para Lukács, tem um papel fundamental na reprodução social é algo que emerge com clareza destas colocações. Para ele, a «nova objetividade» consubstanciada pelo momento ideal do trabalho é o «princípio replasmador, neoformativo» do ser social -- e, portanto, de modo algum um epifenômeno.¹

A teleologia, enquanto momento subjetivo do processo unitário-global que é o trabalho, recebe deste modo, na ontologia lukácsiana, um estatuto ontológico preciso. É um elemento realmente existente, que faz parte do nódulo mais essencial da categoria do trabalho. Tem uma função efetiva, objetivamente constatável, na transformação do real desdobrada pela práxis social. Todavia, o momento ideal, ao se objetivar, deixa de ser teleologia para se transmutar em causalidade posta. A causalidade continua com sua objetividade primária intocada, a transformação da causalidade em causalidade posta não implica no seu desaparecimento, redução ou diluição na teleologia. Pelo contrário, teleologia e causalidade permanecerão, sempre e a todo instante, ontologicamente heterogêneas.

O *tertium datur* lukácsiano emerge aqui em sua real dimensão: reconhece o papel ativo da consciência na transformação do real e a irredutível heterogeneidade entre objeto e sujeito, recusando, deste modo, tanto a teleologização hegeliana do real, como a redução mecânica e absoluta da

1 - «/.../ no momento em que a realização se torna um princípio replasmador, neoformativo da natureza, a consciência que a ele deu impulso e direção não pode mais ser ontologicamente um epifenômeno.»(35)

subjetividade às determinações infra-estruturais. Tal heterogeneidade ontológica entre o objeto e a consciência, sublinhemos, é de tal ordem que não implica que uma seja mais existente (mais portadora de ser) que a outra, que haja diferentes estatutos ontológicos para cada uma delas. A prioridade do ser sobre a consciência será afirmada pelas mediações que se desdobram entre causalidade e teleologia, e não através de uma diferenciação dos seus estatutos ontológicos.

Em outras palavras, com o surgimento do ser social -- e tão somente a partir do seu surgimento -- o processo de diferenciação que perpassa a evolução do mais simples ente orgânico à mais complexa sociabilidade ganha em riqueza com a gênese e desenvolvimento de uma nova forma de objetividade. No desenvolvimento das formas mais complexas da matéria inorgânica, com o posterior surgimento da vida, há apenas um desdobramento de complexos cada vez mais articulados e ricos os quais, no entanto, não conseguem ir para além do seu em-si. O surgimento do ser social marca a gênese de uma nova objetividade, existente apenas enquanto momento ideal da categoria do trabalho, a qual se consubstancia enquanto portadora da finalidade posta em cada ação humano-social. O desenvolvimento ontológico, neste momento, adquire uma nova qualidade: a consciência deixa de ser mero epifenômeno para se converter em elemento fundamental à nova esfera ontológica; a teleologia passa a ser uma determinação decisiva, objetiva, da reprodução social. Além da diferenciação entre formas mais simples ou mais complexas da materialidade, temos agora uma nova heterogeneidade: uma determinação objetiva (porém, não material), a teleologia, passa a atuar na evolução ontológica. Desse modo, o ser social é portador de uma consciência para-si absolutamente inédita se comparada à natureza.

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

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

Isto posto, podemos avançar na investigação acerca do caráter fundante do trabalho para o mundo dos homens, nos detendo na análise do segundo momento que Lukács, após Nicolai Hartmann, distinguiu na prévia ideiação. Enquanto nos capítulos anteriores nos detivemos na «busca dos meios», nos voltaremos agora à «posição do fim». Veremos que, analogamente ao modo pelo qual o reflexo é uma categoria atuante preferencialmente na busca dos meios, os valores e os processos valorativos atuarão, fundamentalmente, na posição do fim. Esta investigação nos conduzirá à fronteira, tal como concebida por Lukács, entre a ontologia e a ética. O *fundamento de ser* dos valores e do dever-ser (em outras palavras, a *função social* que exercem no processo de sociabilização) é o aspecto ontológico da problemática. O estudo da *especificidade de ser* dos valores e do dever-ser, enquanto complexos sociais parciais, seria o objeto

central da ética que Lukács pretendia, mas não chegou a escrever. Não é preciso assinalar que nos deteremos tão somente no primeiro destes aspectos, tal como explorado no capítulo da ontologia dedicado ao trabalho.

1- A posição do fim e os valores

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

Examinar a argumentação de Lukács acerca deste complexo de questões é o objetivo das próximas páginas.

Já argumentamos que, para o filósofo húngaro, «o ato decisivo do sujeito é a própria posição teleológica e a sua realização»(71). A nós é central, agora, que a realização do fim recebe determinações decisivas por parte do dever-ser(71), dando origem a complexos valorativos que introduzem no ser social potencialidades e contraditoriedades ontologicamente inéditas se comparadas com o ser natural.

Um início adequado, ainda que certamente não o único, à sistematização das reflexões de Lukács acerca das questões é sua afirmação segundo a qual

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

Aparentemente, com esta afirmação Lukács ocorreria em uma contradição. No capítulo anterior, ao estudarmos a categoria da alternativa, argumentamos que, para nosso autor, é o desenvolvimento social objetivo o momento predominante na determinação dos atos humanos. Seriam as demandas e as possibilidades postas pelo desenvolvimento sócio-genérico os elementos fundamentais na determinação do ser-precisamente-assim dos atos humanos, -- sem que isso, lembremos, em nada diminua seu caráter de alternativa. Sendo sucinto, todo agir humano exibe um ineliminável caráter de alternativa e toda escolha é historicamente determinada. Agora, contudo, ao invés do desenvolvimento sócio-genérico, é ao dever-ser que cabe o «momento determinante imediato».

Na realidade, Lukács se refere a dois aspectos distintos do pôr teleológico. No capítulo anterior, Lukács se referia ao pôr teleológico na sua totalidade, em cuja determinação as demandas postas e as possibilidades abertas pelo desenvolvimento sócio-global são predominantes. Agora, o horizonte é

distinto. Trata-se de analisar um momento específico do ato teleologicamente orientado, e não mais a sua totalidade. Busca-se a precisa delimitação da escolha, da constituição e da realização da posição do fim. Lukács procura esclarecer, a partir da predominância mais geral do desenvolvimento do gênero humano na consubstanciação dos atos teleologicamente postos, *quais seriam os nexos ontológicos que operam no interior da processualidade de escolha no contexto da posição do fim*. Nesta articulação específica, o dever-ser surge como momento predominante.

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

Nos atos humanos.

«não é o passado, na sua espontânea causalidade que determina o presente, mas /.../, ao invés, a tarefa futura teleologicamente posta é o princípio determinante da práxis que tende a ela.»(78)

O futuro, e não mais apenas o passado, portanto, passa a ser uma dimensão decisiva dos atos humanos à medida em que o dever-ser se eleva a momento predominante na determinação da alternativa operante na posição do fim. Devemos, no entanto, acompanhar os detalhes de como Lukács delimita a validade destas suas afirmações a um espaço específico da práxis social, sob pena de falsificar em profundidade seu pensamento. Em primeiro lugar não deve haver dúvidas de que ele trata da *esfera do trabalho e da práxis social enquanto*

tais. Apenas nesta esfera o futuro, o dever-ser, atua como uma categoria determinante na conformação dos processos de objetivação. *Fora desta esfera particular, portanto, a relação de causalidade passado-presente se mantém intacta.*

Em segundo lugar, o dever-ser é portador da relação teleologia/causalidade. Todo pôr teleológico que, como vimos, requer algum reflexo do real pela subjetividade, apenas pode ser julgado correto ou incorreto na sua relação tanto com a causalidade em-si como com a finalidade almejada. Todavia, no horizonte da posição do fim, o momento determinante desta dupla relação com a causalidade e com a finalidade é dado pelo dever-ser. Por mais correto que seja um reflexo, -- e, portanto, por maiores que sejam as suas potencialidades para a objetivação, -- ele apenas poderá vir a fazer parte do processo de ideação-objetivação à medida em que for adequado ao fim teleologicamente posto. Em outras palavras, o conteúdo gnosiológico de uma ideação, sua melhor ou menor qualidade enquanto reflexo, não determina se será ou não aproveitada como momento ideal de um ato teleologicamente posto. Pelo contrário, será a sua capacidade em atender às finalidades o que, predominantemente, determinará a sua elevação de mero ato de consciência em prévia-ideação.

Salientamos: não é o conteúdo gnosiológico que determina se uma ideação será ou não elevada à teleologia. Este conteúdo, sua maior ou menor proximidade com o real, delimita suas maiores ou mais restritas potencialidades para o processo de objetivação. A objetivação, que converterá em ato estas potencialidades, todavia, não decorre destas potencialidades, mas sim de uma escolha do sujeito agente. E esta escolha é determinada predominantemente pela posição do fim. As ideias apenas serão elevadas a prévias-ideações se se

atualizarem por meio da objetivação, se corresponderem de algum modo ao dever-ser. Neste sentido, Lukács afirma que

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

Em terceiro lugar, alerta Lukács que, entre a forma originária do dever-ser na sua relação com o trabalho, e as suas formas mais desenvolvidas, interpõe-se uma relação semelhante àquela do trabalho primitivo, produtor de valor de uso e a práxis social mais desenvolvida: serve de modelo. Todavia, «entre o modelo e suas variações posteriores, muito mais complexas, há uma relação de identidade entre identidade e não-identidade.»(76) Por isso seria incorreto projetar, na forma originária do dever-ser, categorias que apenas se farão presentes nos estágios mais evoluídos do desenvolvimento social. Embora o dever-ser, inerente à práxis social, se constitua no fundamento ontológico de todos os valores e processos valorativos, não podem estes valores e processos serem reduzidos à forma simples de dever-ser que atua na troca orgânica homem/natureza.

Para evitar dúvidas, fixemos claramente este ponto: o futuro determina o presente, para Lukács, tão somente naquela esfera processual onde o dever-ser determina a escolha -- ou seja, apenas na esfera da prévia-ideação. Neste escopo, muito mais que o conteúdo gnosiológico necessariamente presente, são as finalidades que dirigirão a objetivação. Fora do trabalho, a determinação do presente pelo passado permanece intocada.

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

2- Dever-ser e Valor

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

«Esta relação [com o mundo dos homens] é o fundamento tanto da gênese do dever-ser em geral como modo humano-social de satisfazer as necessidades, como da sua natureza, da sua qualidade particular e de todas as barreiras ontológicas que são produzidas e determinadas por este dever-ser enquanto forma e expressão de relações de realidade.»(78)

Fora do fluxo da práxis social, portanto, não há, para Lukács, qualquer dever-ser; é no ser-precisamente-assim da práxis cotidiana que ocorre a gênese do dever-ser, o que significa que será nesta esfera que teremos a gênese e desenvolvimento das principais determinações («qualidade particular») deste complexo social, bem como a determinação da direção do seu processo de

desenvolvimento. Neste preciso sentido, o dever-ser apenas existe enquanto «forma e expressão de relações de realidade».

Isto posto, passemos aos valores.

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

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

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

«/.../ a correção da posição teleológica -- pressuposto na sua correta atuação -- significa que o respectivo valor foi realizado corretamente.»(84)

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

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

Esta distinção entre dever-ser e valor, apenas na ética poderia ser explicitada em todas as suas dimensões. No contexto do presente estudo, na distinção entre dever-ser e valor é decisivo o fato de a centralidade da função ontológica, em contraste com o conteúdo gnosiológico, colocar em primeiro plano a problemática acerca do caráter de objetividade deste valor. Em outras palavras, ao assinalar ser o valor categoria *operante nos processos de escolha*, e que se realiza *objetivamente* através do fluxo da práxis social, Lukács coloca em primeiro plano a questão do *caráter da objetividade dos valores*. Segundo ele,

«O valor é uma propriedade objetiva de algo que no ato valorativo do sujeito simplesmente é -- de modo justo ou incorreto -- reconhecida, ou então ele surge exatamente como resultado destes atos valorativos?

Indubitavelmente, responde Lukács, o valor, não é possível retirá-lo por via direta das propriedades naturais de um objeto.»(79)

Os valores e a valoração são processualidades puramente sociais, cuja essência não decorre exclusivamente das qualidades naturais. Lukács lembra que Marx sublinhou a essência não natural dos valores, o que não é difícil de ser percebido se pensarmos nos valores mais elevados, mais espiritualizados. Contudo, mesmo o valor de uso, o mais diretamente associado ao em-si dos objetos, não pode ser reduzido às propriedades naturais; «/.../ mesmo no

período inicial do trabalho é verificável com grande exatidão a utilidade que faz de um objeto um valor de uso.»(80-1) E a utilidade é uma relação puramente social entre meio e fim. Por isso, até mesmo o valor de uso, aquele mais associado às qualidades de um ente, decorre das relações sociais em que este objeto está inserido, e não diretamente das propriedades do seu em-si. Do mesmo modo, não é possível deduzir o valor de troca das qualidades do ouro, nem os valores estéticos ou éticos de uma escultura a partir das qualidades do mármore.

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

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

Neste preciso sentido, o valor de uso, enquanto produto humano-social, é «sem dúvida objetivo»(84). Ele está voltado e tem por base a legalidade do ser-precisamente-assim existente bem como a relação objetiva do homem com a natureza. Na cotidianidade, esta objetividade própria dos valores, distinta ontologicamente do sujeito que a criou, se expressa na relação «se ... então» que se estabelece entre os objetos e as necessidades postas pelo processo de sociabilização. Alguns objetos efetivamente *servem*, são *úteis* a determinadas finalidades, outros não o são. Por isso, Lukács argumenta que apenas os

processos valorativos que se desdobram em pôr teleológico são momentos constitutivos do valor.² é tão somente na relação com a causalidade objetiva que os processos valorativos podem determinar se algo é ou não útil em dado contexto do processo de objetivação; apenas na relação com o ser-precisamente-assim existente pode «O valor que aparece no processo /.../ [fornecer] o critério para estabelecer se as alternativas presentes /.../ lhe seriam adequadas, isto é, se seriam corretas, válidas.»(85)

Todavia, flexiona Lukács,

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

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

Novamente nos defrontamos com a peculiar forma de ser que caracteriza, em Lukács, o mundo dos homens. Tal como no caso do reflexo, temos aqui uma

2 - "/.../ não se pode afirmar que as valorações, enquanto posições singulares, constituam enquanto tais os valores."(85)

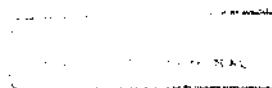
forma de objetividade que é tão real quanto a objetividade de uma pedra, ainda que distinta desta última porque apenas pode existir e se desenvolver no interior do complexo ontológico fundado pela relação entre teleologia e causalidade no trabalho.

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

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

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

Em síntese, até mesmo o valor de uso -- aquele mais associado ao em-si dos objetos --- não tem sua gênese na qualidade dos objetos, ainda que apenas



possa existir em relação com elas. Tal como em se tratando do reflexo, os processos valorativos apenas têm lugar enquanto partícipes do movimento sintético de teleologia e causalidade que funda o ser social. Desta síntese, resultam os valores enquanto «fator real» da práxis social, de modo que,

«/.../ no valor de uso [,] podemos ver uma forma objetiva de objetividade social.»(80 - grifo nosso)

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

3- O *tertium datur* lukácsiano

O *tertium datur* lukácsiano tem por fundamento a situação ontológica mais geral pela qual

«/.../ a gênese ontológica de uma nova espécie de ser já tem presente as suas categorias determinantes. -- e portanto o seu desenvolvimento implica um salto no desenvolvimento --, mas como tais categorias existem no início apenas em-si, o desdobramento do em-si ao para-si comporta sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico.»(83)

A problemática do salto ontológico será por nós analisada no Capítulo VII desta tese. Deixaremos para então o tratamento das questões aqui aludidas por Lukács quando afirma que a gênese de um novo ser já contém as categorias determinantes da nova esfera e que, justamente por isso, esta gênese consubstancia um salto ontológico. Desta citação de Lukács, o que nos interessa é que, a partir da gênese do novo ser, se instaura um «longo, desigual e contraditório processo histórico».

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

Em outras palavras, a explicitação categorial do dever-ser e dos processos valorativos (tal como ocorre com toda categoria social), requer o desenvolvimento de formas sempre superiores de consciência, condição que apenas pode ser satisfeita se associada -- de forma sempre desigual e contraditória, já que o ser social é um autêntico complexo de complexos³ -- ao desenvolvimento do para-si do gênero humano.

«Por isso, afirma Lukács, também no caso do valor, quando se lhe confrontam as formas primitivas com aquelas evoluídas, é necessário ter sempre presente este caráter complexo do *Aufhebung*»(83)

pelo qual, já no mais primitivo, primordial ato humano, a relação entre valores e processualidade social é marcada pelo fato de

«A objetividade do valor econômico /.../ [ser] fundada na essência do trabalho enquanto troca orgânica entre sociedade e [natureza], e todavia o seu caráter de valor reenvia[r] para além deste nexo elementar.»(89)

O fundamento de ser do fato de o trabalho fundar o valor e, ao mesmo tempo, remeter «o caráter de valor», para além de si próprio, está em que a

3 - Cf. Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., vol. I**, pgs. 177 e ss..

«intenção objetiva» de todo ato de trabalho, por mais primitivo, «independente do grau de consciência» nele operante, é o «desenvolvimento futuro do homem»(89):

«/.../ não podem existir atos econômicos -- do trabalho originário até a produção social pura⁴ -- privados de uma intenção, a eles ontologicamente imanentes, voltada à humanização do homem no sentido mais lato, que diz respeito tanto à sua gênese quanto ao seu desenvolvimento.»(90)

Em se tratando dos valores, esta situação resulta em que

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

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

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

Em suma, segundo Lukács, no núcleo mais essencial do trabalho opera uma tendência à generalidade humana. A vida material das sociedades, as relações que articulam a totalidade social enquanto tal, assim como o processo de constituição de cada subjetividade, da personalidade peculiar a cada indivíduo, adquirem ao longo do tempo um conteúdo crescentemente genérico. Na esfera dos valores, essa tendência se manifesta através da gênese de valores crescentemente universais e crescentemente mediados. O desenvolvimento destes

4 - Lembremos que a primeira formação social pura é o capitalismo.

valores e processos valorativos resulta em complexos sociais que, de forma cada vez mais intensa, articulam as decisões individuais com os destinos do gênero como um todo. Pensamos não apenas no mercado, mas também na moral, nos costumes, no direito, na ética e na estética.

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

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

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

2) Uma destas consequências é a explicitação categorial do dever-ser e do valor enquanto complexos específicos e intrinsecamente relacionados. O valor atua na delimitação da finalidade e na valorização dos resultados, enquanto o dever-ser age preferencialmente na escolha dos meios. Em outras palavras, a insuperável relação entre a busca dos meios e a finalidade que encontramos no trabalho se manifesta, nesta esfera, sob a forma desta relação entre dever-ser e valor.

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

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

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

Em definitivo, para Lukács, o valor é puramente social.

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

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

Há, todavia, um outro aspecto a ser explorado. Nos referimos à ação dos processos valorativos, uma vez realizados no fluxo da práxis social, sobre as individualidades e, por esta mediação, sobre a totalidade da formação social. Uma vez mais, este estudo se deterá, não sobre as peculiaridades éticas do problema, mas sobre os seus fundamentos ontológicos, tal como o fez Lukács em Para uma Ontologia do Ser Social.

4- O processo de alienação

Retomemos uma citação de Lukács acima referida:

«A objetividade do valor econômico é fundada na essência do trabalho enquanto troca orgânica entre sociedade e [natureza] e, todavia, a realidade objetiva do seu caráter de valor permanece para além deste nexa elementar.»(89)

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

«coloca em movimento no homem que o realiza um processo cuja intenção objetiva -- independentemente do grau de consciência -- é dirigida a promover na realidade o desenvolvimento posterior do homem.»(89)

Portanto, a relação entre os processos valorativos e o trabalho exhibe a pulsão para a sua própria *Aufhebung*. Detona uma processualidade que consubstancia uma esfera objetiva de determinações sócio-valorativas, cuja explicitação categorial, ao longo do tempo, vai para muito além da esfera do trabalho enquanto tal. Esta *Aufhebung*, veremos agora, tem na ação de retorno

dos valores e complexos valorativos sobre o seu criador (e, por extensão, sobre a totalidade social) um seu momento decisivo.

O estudo desta ação de retorno dos valores, contudo, nos obrigará a um desvio. Em primeiro lugar, porque a ação de retorno dos processos valorativos é uma *forma particular de um fenômeno mais global*, qual seja, a ação de retorno de *tudo ente objetivado* sobre as individualidades e a totalidade social. Por isso é imprescindível que nos detenhamos sobre as características mais gerais e decisivas deste fenômeno para, então, nos voltarmos à especificidade da função social dos processos valorativos nesta esfera. Em segundo lugar, porque a ação de retorno dos valores sobre a totalidade social tem, em *um dos momentos* do processo de elevação da singularidade humana a autênticas individualidades, a mediação decisiva da sua conexão com a totalidade da práxis social. A elucidação desta questão, por sua vez, requer um exame do processo de individuação em Lukács. Portanto, antes de examinarmos a concepção lukácsiana acerca da ação dos processos valorativos sobre o ser social, é imprescindível abrir um parêntese para um estudo circunstanciado da alienação e da individuação, como compreendidas pelo filósofo húngaro.

A ação de retorno de *tudo ente objetivado* sobre o seu criador (e, por esta mediação, repetimos, sobre a totalidade social) Lukács denominou alienação (*Entäusserung*). Ao contrário do estranhamento (*Entfremdung*), que são os obstáculos socialmente postos à plena explicitação da generalidade humana, a alienação corresponde, para Lukács, aos momentos nos quais a ação de retorno do objetivado sobre o sujeito impulsiona a individuação e a sociabilidade a patamares crescentemente genéricos. Tal como a alienação, o estranhamento é

uma ação de retorno da esfera objetivada sobre a individuação (e sobre a totalidade social, com todas as mediações cabíveis); uma ação, todavia, que reproduz a desumanidade socialmente posta.⁵ Por sua vez, a objetivação, como já vimos, é o momento do trabalho pelo qual a teleologia se converte em causalidade posta, sempre com alguma transformação do real, dando origem a um ente ontologicamente distinto do seu criador.

Esta concepção da objetivação, da alienação e do estranhamento é uma das facetas mais características da ontologia lukácsiana. Não apenas distingue Lukács da enorme maioria dos pensadores contemporâneos⁶, como também o diferencia, ao menos formalmente, do próprio Marx, como ele próprio assinala⁷.

5 - Cf. Tertulian, N. «Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács», op. cit..

6 - Da bibliografia sobre o assunto, vale assinalar o artigo do Prof. Paulo Silveira «Da alienação ao fetichismo -- formas de subjetivação e objetivação» in Silveira, P. e Doray, R (orgs.) Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade, Ed. Vértice, São Paulo, 1989. Nele não apenas é postulada uma distinção em Marx entre alienação e estranhamento, como ainda afirma que, ao longo de sua vida, Marx aprimorou o conceito de alienação-estranhamento até atingir seu patamar mais maduro no tratamento dado, em O Capital, ao fetichismo da mercadoria. Todavia, termina por argumentar, diferentemente de Lukács, que o estranhamento seria uma categoria operante apenas nas relações entre os indivíduos ou com a natureza e que, portanto, na individuação, estranhamento e alienação coincidiriam (cf. pgs. 49-72). Numa posição distinta, temos pensadores como Joachim Israel e Carol Gould. Em Teoría de la Alienación (Ed. Península, Barcelona, 1977), Israel associa a alienação em Marx à perda da verdadeira natureza humana. Delimitar o conceito de natureza humana em Marx passa a ser, para este pensador, o problema decisivo para conceituar a categoria marxiana da alienação. Isto o conduz a afirmar ter Marx postulado um Estado ideal e um trabalho ideal que corresponderiam à natureza humana -- e a alienação nada mais seria que a perda deste, para ser breve, paraíso. Gould (Ontologia Social de Marx, Fondo de Cultura Económico, México, 1983), por sua vez, argumenta ser a alienação um fenômeno não apenas típico, mas exclusivo da sociedade capitalista. Alienação e fetichismo da mercadoria tornam-se quase sinônimos, e a negatividade deste é traspassada acriticamente à alienação.

7 - Cf. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., vol II**, pg. 564.

Como já apontamos em «Lukács: trabalho, objetivação e alienação»⁸, esta distinção permite a Lukács, em primeiro lugar, sublinhar fortemente sua ruptura com a concepção hegeliana do complexo alienação/objetivação como essencialmente negativo: a perda do Espírito de si próprio. Para Lukács, a alienação, enquanto efeito sobre o sujeito do ente objetivado, exibe uma acepção essencialmente positiva: é um momento ineliminável do processo de individuação e, por esta mediação, do desenvolvimento humano-genérico⁹. Enquanto componente ontológico essencial ao devir-humano dos homens, a alienação é um momento universal do trabalho; toda objetivação implica na alienação do sujeito. Ou, em outras palavras, o homem, ao agir no dia a dia, concomitantemente se constrói enquanto individualidade e contribui para a reprodução da sociedade a qual pertence -- e, ao fazê-lo, sofre todas as consequências das suas ações.

Em segundo lugar, permite a Lukács particularizar e, deste modo, colocar em evidência o estranhamento, ou seja, o momento de ação do objetivado sobre o

8 - Lessa, S. «Lukács: trabalho, objetivação e alienação». Revista Trans/formação, nº 15, S. Paulo, 1992.

9 - Esta caracterização da alienação em Hegel enquanto essencialmente negativa pode, aparentemente, levar a dificuldades. É conhecida a passagem de O Jovem Hegel na qual Lukács afirma que «A 'alienação' tem em Hegel /.../ uma significação positiva, criadora de objetividade, e desta significação parte a crítica de Marx, considerando a discussão de Hegel com seus predecessores como definitivamente resolvida a favor de Hegel.» (pgs. 533-4 da edição da Grijalbo, México, 1963). A contradição desaparece, contudo, ao se perceber que por positividade da alienação Lukács expressa o reconhecimento, por Hegel, da existência de uma realidade objetiva, exterior ao sujeito -- reconhecimento este que, ao fim e ao cabo, é o fundamento da superação, por Hegel, do interdito a toda ontologia tal como posto por Kant. É a isto que Lukács se refere quando lembra que a crítica de Marx ao autor da Fenomenologia do Espírito recupera esta sua faceta fundamental. O reconhecimento deste caráter positivo da alienação em Hegel, no entanto, em nada se contrapõe ao reconhecimento do seu caráter negativo: o fato de representar o momento da perda do Espírito de si próprio. Ao se constituir enquanto exterioridade do Espírito, a coisalidade implica, no sistema hegeliano, na alienação-estranhamento do sujeito, com todas as consequências daí advindas. A positividade da alienação em Hegel, tal como assinalada por Lukács, deste modo, em nada se contrapõe à determinação do seu aspecto de negatividade, tal como o fazemos.

sujeito que, ao invés de impulsionar o devir-humano dos homens, se consubstancia como obstáculo ao avanço do processo de sociabilização. No contexto da ontologia lukácsiana, -à enorme importância desta categoria para a compreensão do processo manipulatório que marca a cotidianidade contemporânea, levou Lukács a conferir um destaque e um relevo a este momento da práxis humano-social que, reconhecido pelo próprio Lukács, repetimos, não é exatamente igual a como Marx tratou destas mesmas questões.

Estas considerações sugerem, por um lado, a possibilidade de uma clivagem entre Lukács e Marx neste particular. Por outro lado, indicam até que ponto as categorias da objetivação, alienação e estranhamento, na ontologia de Lukács, estão intimamente articuladas. A objetivação implica, sempre, em momentos de alienação e, às vezes, em estranhamentos.

Por mais apaixonante que seja este complexo de questões, apenas parcialmente ele poderá ser abordado nesta investigação. Em primeiro lugar, porque a sua exploração cabal requer um estudo específico, particular, das mesmas, levando em consideração as especificidades ontológicas expressas pelas diferentes funções sociais que exercem e as suas articulações com o devir-humano dos homens. E isto não apenas na ontologia de Lukács, mas também na obra marxiana. Em segundo lugar, porque implicaria em investigar a categoria do estranhamento em Lukács, o que nos conduziria para muito além do tema deste trabalho. Em função destes limites, o que faremos a seguir está longe de ser um estudo exaustivo e conclusivo da alienação em Para uma Ontologia do Ser Social; nos limitaremos a sistematizar as observações de Lukács acerca dos fundamentos ontológicos da alienação, tal como expostos no capítulo «O Trabalho», recorrendo a algumas passagens dos capítulos dedicados ao estranhamento e à ideologia apenas quando absolutamente indispensável. Ainda que este esforço de

sistematização esteja longe de resolver as questões aqui aludidas, não vemos como seria possível prescindir deste passo para encaminhar a elucidação das mesmas.

Ressalvas feitas, vamos à alienação.

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

«diferenciar um pouco, no plano terminológico, o ato de trabalho. O leitor recordará, continua Lukács, que, enquanto Marx /.../ descreveu [o trabalho] com uma terminologia unitária, ainda que variada, eu analiticamente o cindi em objetivação e alienação. No ato real, em verdade, os dois momentos são inseparáveis: todo movimento e toda reflexão no curso (ou antes) do trabalho são dirigidas em primeiro lugar a uma objetivação, ou seja, a uma transformação teleologicamente adequada do objeto de trabalho. A realização deste processo comporta que o objeto, antes existente apenas em termos naturais, passa por uma objetivação, isto é, se eleva a uma utilidade social. Relembremos a novidade ontológica que aqui surge: enquanto os objetos da natureza enquanto tais têm um ser-em-si, o seu devir-para-nós deve ser alcançado pelo sujeito humano através do trabalho cognoscitivo /.../ [„]a objetivação imprime de modo direto e material o ser-para-si na existência material das objetivações /.../». ¹⁰

Todavia, Lukács argumenta que toda objetivação é, também e ineliminavelmente, «um ato de alienação do sujeito humano» ¹¹.

«Marx descreveu com precisão esta duplicidade de aspectos do trabalho, e isto nos deixa confortável acerca da legalidade da nossa operação de fixar também no plano terminológico a existência destes dois

¹⁰ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit, vol II**, pg. 564.

¹¹ - Idem, *ibidem*.

lados nos atos todavia unitários. Ele afirma na célebre passagem sobre o trabalho: 'No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual ele tem que subordinar a sua vontade.»

Continua Lukács:

«é evidente que aqui não se trata simplesmente de dois aspectos do mesmo processo, mas de algo mais. /.../ Enquanto a objetivação é imperativamente e claramente prescrita pela respectiva divisão do trabalho e portanto desenvolve, nos homens, por força das coisas, as capacidades a ela necessárias /.../ o efeito de retorno da alienação sobre os sujeitos é, por princípio, diversificada.»¹²

Sublinhemos este aspecto. Em Lukács, objetivação e alienação se distinguirão enquanto momentos de uma processualidade em-si unitária: o trabalho. A objetivação corresponde ao momento de transformação teleologicamente orientada do real e, a alienação, ao momento da ação de retorno do produto sobre o indivíduo agente. Em outras palavras, a alienação corresponde ao momento pelo qual o produto, por se distinguir ontologicamente do sujeito na objetivação, por adquirir uma história sua, própria, relativamente autônoma em relação ao sujeito, passa a exercer uma ação de retorno sobre o próprio sujeito que o criou. Em poucas palavras, ao constituir o objeto enquanto ontologicamente distinto do sujeito, a objetivação confere ao objetivado uma autonomia relativa frente ao sujeito agente -- e esta autonomia relativa é o fundamento ontológico último das diversificadas ações de retorno do objetivado sobre os indivíduos.

12 - Idem, pgs. 564-5.

Já assinalamos que não adentraremos na discussão, certamente fundamental mas que está fora do escopo traçado para esta investigação, se Lukács foi ou não fiel a Marx ao distinguir entre objetivação e alienação do modo como o fez. Para nós, todavia, é importante salientar que ela é um desdobramento, no universo da ontologia lukácsiana, da tese de que o caráter posto da materialidade social não elimina, em absoluto, a sua objetividade originária. A afirmação de que os objetos exibem uma autonomia no seu desenvolvimento frente ao sujeito tem por pressuposto necessário que, por ser objetivado, o ente não deixa de ser objetividade na clássica acepção da palavra. E esta posição possui, ao menos, uma evidente proximidade com Marx que, nos Manuscritos de 1844, afirma que todo ente é objetivo, que um «ser não-objetivo é um não-ser». ¹³

Isto posto, Lukács avança na sua investigação acerca da alienação assinalando que, no processo de objetivação, para o seu maior ou menor sucesso, é cada vez mais decisivo, à medida em que se desenvolve a sociabilidade, o

«comportamento [do sujeito] para consigo próprio enquanto sujeito do processo de trabalho»(77).

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

13 - Marx, K. Manoscritti Economico-filosofici del 1844. Einaudi Editori, Torino, 1968, pg. 173.

«pode ser bem sucedido apenas se realizado com fundamento em uma extrema objetividade, e por isso a subjetividade, neste processo, deve se mover a serviço da produção.»(76)

Esta relação é bastante evidente nos processos de trabalho mais simples. A maior ou menor coordenação motora, capacidade de observação, raciocínio, criatividade, etc., são elementos da individualidade que se apresentam, não raras vezes, como fundamentais para o sucesso de um dado processo de trabalho. Neles as qualidades individuais jogam um papel de primeiro plano. Mesmo em processos de trabalho mais desenvolvidos, como o artesanato medieval, as qualidades dos indivíduos são de tal forma valorizadas que os produtos recebem as assinaturas de seus criadores. Apenas com o aparecimento do capitalismo e da grande indústria, com as novas exigências postas pela divisão do trabalho e pelo estranhamento extremados, tais habilidades individuais perdem sua importância originária no processo produtivo imediato.

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

«Quando o dever-ser /.../ apela também a determinados aspectos da interioridade do sujeito, as suas exigências tendem a fazer com que as *mudanças no interior do homem* forneçam um veículo para melhor dominar a troca orgânica com a natureza. O autodomínio do homem, que surge pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio da sua inteligência sobre as suas próprias inclinações biológicas espontâneas, hábitos, etc., são regulados e guiados pela objetividade deste processo [a troca orgânica entre homem/natureza] /.../».(77 - grifo nosso)

Uma ação semelhante do dever-ser sobre a individuação pode ser percebida numa esfera conexa, a da construção de um reflexo cada vez mais correto do ser-precisamente-assim existente. Nela, as «mudanças no interior do homem» são de uma relevância evidente, já que a correção gnosiológica do reflexo exige, de modo crescente com o avanço da sociabilidade,

«o predomínio do cōscio sobre o instintivo, do cognitivo sobre o quanto seja apenas emocional.»(51)

Com isto, mais uma vez, além da transformação do existente, o trabalho realiza também a potencial transformação do sujeito que trabalha:

«Esta transformação do sujeito que trabalha /.../ Considerado da perspectiva do sujeito, /.../ deve terminar com uma vitória da visão correta sobre o elemento meramente instintivo»(51-2)

e, logo à frente,

«aquilo que se pode colher imediatamente, por instinto, é substituído, ou ao menos dominado, por atos de consciência.»(53)

Sendo breve, o sujeito, para poder efetivar os atos cada vez mais complexos requeridos pela sua própria reprodução, deve dominar crescentemente seus próprios «afetos».

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

Do ponto de vista da ontologia do ser social, é importantíssimo que estes comportamentos

«estejam presentes já no primeiro início do trabalho, e justamente na forma absolutamente precisa do domínio consciente dos afetos etc..»(54)

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

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

Portanto, a alienação, segundo Lukács, é um momento ineliminável e decisivo para o devir-humano dos homens. Ela corresponde ao impulso, à constituição de um ser social crescentemente genérico, fundado pelas consequências do processo de objetivação sobre as individualidades e, através delas, sobre a substância social como um todo. Já no trabalho mais simples, os processos valorativos, o dever-ser e os valores, se fazem presentes, e de forma decisiva. Contudo, o fazem na sua forma mais primitiva, originária. De tal modo que, se esta forma primeira serve de «modelo» para o que encontraremos nas sociabilidades mais avançadas, o exame da função social de complexos valorativos mais evoluídos como a moral, o direito, a ética, etc. requerem o exame de mediações que vão para além da imediatez do trabalho enquanto tal. Tais mediações, sabemos, consubstanciam a categoria da reprodução social em Lukács. Portanto, o nosso próximo passo deverá ser determinar, no contexto da reprodução social, quais as mediações decisivas, que articulam a alienação mediada pelos valores e processos valorativos com o desenvolvimento humano genérico. Isto nos conduz ao nóculo central da individuação enquanto um dos pólos (o outro é a totalidade social) da reprodução social.

5. A individuação

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

O ponto de partida da análise lukácsiana da individuação já nos é familiar: a pura sociabilidade do mundo dos homens. Disto decorre que, segundo Lukács, o ser social é a síntese dos atos singulares, dos indivíduos concretos, em tendências, forças, etc. genéricas. Neste contexto, a substância concreta que distingue uma individualidade das demais (bem como da totalidade social) é dada pela qualidade, direção, etc. da cadeia de decisões alternativas que adota ao longo de sua vida. É a qualidade das relações que estabelece com o mundo que caracteriza a substancialidade de cada indivíduo singular¹⁴.

Isto significa que, para o filósofo húngaro, o indivíduo humano se distingue radicalmente do espécime biológico singular. Este possui uma substancialidade dada de uma vez por todas em sua herança genética¹⁵. O indivíduo humano, pelo contrário, constrói sua substancialidade social ao longo de sua vida, escolhendo entre as diferentes alternativas descortinadas pela

¹⁴ - Lukács, G. Per una Ontologia ..., op. cit., vol II*, p.261-2/CLVI-VIII; 227/CXVI. O número em algarismo romano se refere à páginas da tradução do capítulo «La Riproduzione», desta obra de Lukács, anexa a nossa dissertação de mestrado, «Sociabilidade e Individuação», op. cit..

¹⁵ - Lukács, G. Per una Ontologia ..., op. cit., vol II*, p.177-8/LIV-V.

realidade. A substancialidade do indivíduo humano, portanto, não apenas é radicalmente social, como também histórica: nem mesmo as características herdadas biologicamente pelo indivíduo podem determinar *a priori* qual será a dinâmica de evolução da sua personalidade. Em suma, «a individualidade não pode, de modo algum, ser considerada como um *prius* abstrato, um dado imediato, um ponto de partida». ¹⁶

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

O primeiro momento corresponde ao fato de ser o desenvolvimento objetivo do ser social como um todo, o processo de afastamento das barreiras naturais que, ao mesmo tempo, possibilita e requer o desenvolvimento de personalidades cada vez mais ricas, mediadas e complexas. Por esta mediação, o impulso à generalidade humana inerente ao próprio trabalho se constitui no fundamento ontológico último do processo de individuação. Em definitivo, para Lukács, o indivíduo humano apenas tem existência real enquanto ente social. Fora da sociedade, não há qualquer individuação possível ¹⁷. Isto em nada se contrapõe, obviamente, ao fato de, a necessidade de os indivíduos se complexificarem para serem capazes de operar posições teleológicas crescentemente articuladas, fazer com que, com o avanço da sociabilidade, as individualidades exibam uma crescente autonomia relativa frente à totalidade social.

¹⁶ - Oldrini, G. «Lukács e la via marxista al concetto di 'persona'». *Marxismo*

Em segundo lugar, a individuação apenas pode se realizar em sociedade porque o seu elemento fundante, as ações dos indivíduos, apenas existe enquanto síntese de elementos genéricos e particulares. Os elementos genéricos são dados: 1) pela demanda específica, sempre posta pela sociedade, que está na raiz de todo ato; 2) pela ação de retorno do produto criado sobre o seu criador; 3) e, finalmente, pelos avanços sócio-genéricos que são incorporados às consciências individuais através do fluxo espontâneo da práxis social. Os elementos particulares, por sua vez, se originam: 1) na singularidade de cada situação; 2) na singularidade de cada individualidade; 3) e, por fim, na singularidade da resposta que corresponde à alternativa escolhida¹⁸.

Salientemos que, em Lukács, todo ato social é uma unidade sintética de elementos genéricos e singulares¹⁹. Os três momentos acima assinalados, no plano da realidade objetiva, consubstanciam uma unidade sintética, de tal modo que, apenas teórica e abstratamente podemos separá-los. Na cotidianidade, os elementos genéricos e particulares estão de tal forma articulados que freqüentemente exigem análises cuidadosas para distinção um do outro. Todavia, esta inseparabilidade dos elementos genéricos e particulares não significa que eles tenham desaparecido enquanto tais. Pelo contrário, eles apenas podem contribuir para o processo de particularização, que faz de cada ato humano diferente de todos os outros, mas sempre participes da história, à medida em que desdobram uma tensão entre a generalidade e a particularidade.

Oggi, junho 1993, Milão, pg. 145.

¹⁷ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, p. 261-2/CLVI-II.

¹⁸ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, p. 261 e ss./CLVI e ss..

¹⁹ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, p.276-7/CLXXIV-VI.

Assinala Lukács que esta tensão entre os elementos genéricos e os particulares cumpre uma função ontológica específica: é o médium que permite, ao nível da práxis cotidiana, a percepção da contraditoriedade gênero humano/individualidade. É esta tensão que, na escolha das inúmeras alternativas ofertadas pelo real, faz com que o indivíduo tenha que escolher entre possibilidades mais ou menos genéricas ou mais ou menos particulares.

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

Neste terceiro momento, os valores jogam um peso ontológico decisivo no desenvolvimento das individualidades. Ainda que universal, esta ação decisiva dos valores alcança sua plena explicitação, segundo Lukács, com a gênese e o desenvolvimento da primeira formação social pura, a sociabilidade burguesa, segundo Lukács. No contexto de sua característica contraposição antinômica entre *citoyen* e *bourgeois*, da peculiar individualidade burguesa que concebe a si própria como mônada e considera a totalidade social como o instrumento para

sua acumulação privada, -- de modo ainda mais evidente que nas formas de sociabilidade mais primitivas, -- ou os valores impulsionam as individualidades a posições teleológicas mais mediadas socialmente, mais genéricas, valorizando positivamente as reais exigências postas pelo desenvolvimento da humanidade enquanto gênero; ou, pelo contrário, estimulam a adoção de alternativas centradas na particularidade da individualidade que se compreende como mônada. As consequências práticas para a individuação são imediatamente visíveis: a opção pelos valores genéricos pode elevar a substancialidade de cada individualidade à generalidade humana-- ou, pelo contrário, a opção pelos valores meramente particulares pode rebaixar o conteúdo da sua existência à mesquinhez do universo do *bourgeois* que se contrapõe/sobrepõe à humanidade.

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

Em suma, o impulso, para além de si próprio, do momento originário de alienação operante já no trabalho mais simples, pelo qual é valorado, com

critérios cada vez mais complexos conforme avança a sociabilidade, o comportamento do próprio sujeito no contexto da objetivação dá origem, através da mediação da individuação²⁰, a complexos valorativos muito mais evoluídos. Estes não mais se limitam, nem se confundem, com a imediatividade dos atos de trabalho; todavia, apenas podem existir com base neles e, concomitantemente, exercem uma efetiva influência no desenvolvimento da reprodução material das sociedades.

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

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

Em outras palavras, a individuação é apenas *um pólo* da reprodução social global. Em se tratando do momento originário da alienação no trabalho, a mediação decisiva é dada pelo processo de individuação, o que não significa que a alienação se restrinja à esfera da individualidade. Contudo, explorar as conexões pelas quais a alienação supera este seu momento originário, este seu fundamento ontológico último, e transpassa para o fluxo da práxis social global, nada mais é que explorar a fundo a categoria da reprodução, com que estaríamos fora dos limites propostos por este estudo. O fato, contudo, de nos limitarmos à explicitação do momento originário, do fundamento ontológico último, do fenômeno da alienação, onde a individuação é decisiva, não deve sugerir que, para o filósofo húngaro, a alienação seja um fenômeno exclusivo da individuação.

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

Neste contexto, os valores e processos valorativos que vêm a ser pelo desenvolvimento da sociabilidade dão origem a complexos e mediações sociais que, ainda que fundados pelo trabalho, não mais se identificam com ele. A ética, a estética, a moral, os costumes, o direito, etc. surgem e se desenvolvem tendo por fundamento o trabalho, mas tendo por momento predominante no seu desenvolvimento o complexo processo de reprodução social como um todo.

O desenvolvimento do gênero humano, contudo, termina por explicitar uma nova esfera de contradição, que será analisada no próximo capítulo. Nos referimos ao fato de, entre o desdobramento das potencialidades materiais sócio-genéricas, e a sua efetivação no interior de formações sociais dadas, se interpor uma desigualdade que compõe o solo genético dos fenômenos sociais que Lukács denominou estranhamentos.

CAPÍTULO V

TRABALHO, VALORAÇÃO E ESTRANHAMENTO

Tal como aconteceu com a categoria da alienação, a exploração do estranhamento não poderá se dar de forma cabal no presente estudo. Imprescindível é evidenciar o momento da processualidade do trabalho que compõe seu fundamento ontológico e de que modo, já no trabalho, os fenômenos de estranhamento se relacionam com os valores e processos valorativos. Para tanto, aqui também será necessária uma rápida incursão na categoria social da reprodução.

Um ponto de partida para o exame destas questões em Lukács pode ser o fato de o impulso, para além da imediatividade do ato de trabalho enquanto tal, consubstanciar, no *complexo dever-ser/valor*, a passagem da utilidade imediata do produto à realização da generalidade humana enquanto valor máximo. Já vimos que, para Lukács, as mediações mais genéricas que operam nessa superação são a crescente abstratividade e universalidade da utilidade e a gênese e

desenvolvimento do valor de troca enquanto determinante no desenvolvimento das relações genéricas(89)¹.

Essa pulsão originária, «ontologicamente imanente» ao trabalho, para o devir-humano dos homens, nos permite divisar, de uma outra perspectiva, a complexa relação que se desdobra entre a categoria do trabalho e as esferas e complexos valorativos que surgem com o avanço do processo de sociabilização. Por um lado, a gênese destes complexos e esferas tem seu fundamento ontológico nas necessidades cada vez mais sociais que o desenvolvimento histórico coloca à reprodução humana. Portanto, é a relação homem/natureza (e o complexo social específico que dela se desenvolveu diretamente, a esfera econômica) que, em última análise, coloca as necessidades sociais que fundam os complexos valorativos e impulsionam o desenvolvimento posterior de cada um deles.

Por outro lado, os valores e os processos valorativos apenas podem cumprir a função social que está na base do seu ser se forem distintos da esfera econômica. O direito, a moral, a ética, a estética, para pensarmos nos casos mais evidentes, certamente são complexos irreduzíveis à esfera econômica; contudo, têm seu solo genético nas formas concretas, historicamente determinadas, da reprodução social -- e, por esta mediação, se conectam ao trabalho.

Em outras palavras, se o trabalho é a categoria fundante dos processos valorativos, a reprodução social global é o momento predominante da gênese e desenvolvimento dos valores e dos processos valorativos a cada momento existentes. As mediações ontológicas que cotidianamente articulam trabalho e

¹ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit. , vol II*, pgs.89-90.

totalidade social, respectivamente enquanto momento fundante e momento predominante, na gênese e desenvolvimento dos valores, são objeto de análise da categoria lukácsiana da reprodução. Novamente, uma exploração detalhada deste complexo problemático extrapolaria nosso tema. Entretanto, a continuidade de nossa investigação acerca do trabalho requer que sejam esclarecidas, ainda que de forma sintética, alguns dos aspectos envolvendo as mediações que articulam trabalho, reprodução social e valores.

O ponto de partida do estudo da reprodução da totalidade social é, em Lukács, tal como no caso da individuação, a pura sociabilidade do mundo dos homens. A reprodução social global, analogamente a como a individualidade é a síntese em personalidade dos atos singulares do indivíduo ao longo da sua história, é o processo sintético que eleva à totalidade os atos singulares dos indivíduos concretos. Nesse processo, o primeiro momento de síntese da totalidade social se radica no nódulo mais essencial do mundo dos homens, o processo de generalização inerente à categoria do trabalho. Esse processo de generalização ao articular pelo fluxo da práxis social, cada ato singular com a processualidade social global, constituindo o ato singular em elemento primário da totalidade social².

O segundo nexos que opera na síntese da substancialidade social enquanto totalidade está intrinsecamente relacionado ao anterior: a insuperável contradição entre os elementos genéricos e particulares. Já vimos que, no seu nódulo mais essencial, o trabalho desdobra uma tensão entre singularidade e

² - Lukács, G. Per una Ontologia ..., op. cit., vol II*, p.261 e ss./CLVI e ss.. O número em algarismo romano se refere à página da tradução do capítulo «La Riproduzione», desta obra de Lukács, anexa a nossa dissertação de mestrado, «Sociabilidade e Individuação...», op. cit..

universalidade. Argumentamos, então, como, pelo trabalho, a singularidade da situação concreta se generaliza tanto ao ser confrontada com o passado e o futuro, como também ao ser objetivada em um produto (sempre singular) do trabalho. No próprio núcleo mais essencial do trabalho, portanto, as esferas da universalidade e da singularidade estão articuladas em determinações reflexivas.

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

Ao tratarmos da individuação, já vimos o papel central que esta tensão joga no processo de elevação da singularidade à individualidade. Ao nível da reprodução social, esta tensão é a base de que todo conflito social, por mais simples, exhibe no seu nóculo mais essencial esta contraditoriedade entre o gênero e o particular. Ou seja, segundo Lukács, sem esta contraditoriedade não haveria conflitos sociais.

Tal é a base social objetiva, o fundamento ontológico, para que a humanidade, ao longo da história, se eleve a patamares superiores de consciência da contraditoriedade entre os momentos sócio-genéricos da reprodução e aqueles apenas particulares. E, conseqüentemente, que explicita a

possibilidade de levar avante sua reprodução de maneira crescentemente consciente.³

Vimos, até aqui, dois dos nexos operantes na síntese da substancialidade social enquanto totalidade: 1) a generalização inerente à categoria do trabalho que torna social (isto é, socialmente genérico) todo ato singular; e, 2) a ineliminável tensão entre os elementos genéricos e os particulares que constitui a base para a elevação à consciência, em escala social, do caráter genérico do ser humano. Devemos, agora, adentrar a análise do último nexo dessa síntese, o qual nos conduzirá, tal como ocorreu no estudo da individuação, à problemática dos valores e processos valorativos.

Com o desenvolvimento da sociabilidade e a conseqüente intensificação e extensão, tanto objetiva quanto subjetiva, dos conflitos entre os elementos genéricos e os particulares, surge a necessidade de mediações sociais que explicitem, tão nitidamente quanto possível, as exigências genéricas que vão gradativamente se desenvolvendo.⁴ É necessário identificar as necessidades genéricas, plasmá-las em formas sociais que sejam visíveis nas mais diversas situações, para que eles se tornem operantes na cotidianidade. Valores como justiça, igualdade, liberdade, etc. surgem a cada período histórico como expressões concretas, historicamente determinadas, das necessidades genérico-coletivas postas pelo desenvolvimento da sociabilidade. Certamente, por serem expressões concretas, históricas das necessidades humano-genéricas, o conteúdo desses valores se altera com o passar do tempo. Tais mudanças introduzem novos

³ - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., vol II*, p. 277/CLXXV

⁴ - As considerações mais significativas acerca da ética são encontradas em Lukács, G., op. cit., vol II*, pgs. 328-9/CCXXXV-VI. Cf. Tb. Lessa, S., Sociabilidade e Individuação, op. cit., pgs. 127-135.

problemas nesse complexo, mas não alteram o fato de que tais valores são centrais na elevação à consciência, em escala social, da contradição singular/universal, gênero/indivíduo; e que, por sua vez, a elevação do patamar de consciência da contradição indivíduo/gênero influencie decisivamente na identificação mais precisa das necessidades genéricas historicamente surgidas.

Através dessas mediações, a necessidade social é o fundamento ontológico da gênese e do desenvolvimento de complexos como a tradição, a moral, os costumes, o direito e a ética. Cada um deles, apesar das enormes diferenças que apresentam se comparados entre si, tem como função social atuar no espaço aberto pela contraditoriedade entre o gênero e o particular, de modo a tornar reconhecível pelos homens (sempre em escala social) a forma e o conteúdo que, a cada momento, assume essa contraditoriedade. E, assim o fazendo, permitem aos homens optarem, de modo cada vez mais consciente, entre valores que expressam as necessidades humano-genéricas e valores que exprimem os interesses apenas particulares de indivíduos ou grupos sociais.

A sociabilidade burguesa, em particular, ao contrapor indivíduo-mônada/sociedade composta pelos conflitos entre indivíduos, opõe cotidianamente, aos elementos particulares (que freqüentemente assumem a feição de interesses "reais" do indivíduo), os interesses genéricos (que via de regra assumem a aparência de "obstáculos" ao desenvolvimento do indivíduo). E, por esta via, no dia a dia, o indivíduo é forçado, com intensidade inédita frente às formações sociais anteriores, a tomar consciência dessa contraditoriedade e a fazer opções por um ou outro pólo. Sobre essas opções, de maneira cada vez mais predominante, agem os laços genéricos que articulam, de forma sempre mais intensa, as vidas dos indivíduos ao destino da humanidade. É este o fundamento

para que o desenvolvimento de valores crescentemente genéricos tenha um peso cada vez maior na reprodução da sociedade como um todo.

Neste processo de elevação da humanidade à generalidade humana, pela superação da sociabilidade burguesa, argumenta Lukács que cabe a ética um papel decisivo. E, tal como em outros momentos de Para uma Ontologia do Ser Social, ao tratar deste complexo social, o texto se limita a apontar a sua constituição ontológica fundamental. Em síntese, o que distingue a ética do costume, do direito, da moral, etc. é o fato de que, enquanto estes se movem no interior da contradição entre a particularidade da existência individual e a generalidade, na ética esta contraditoriedade é superada por uma nova síntese: o ser-para-si do ser social, que agora se realiza tanto no seu pólo individual quanto no genérico. Neste contexto, a ética seria expressão da superação do novo patamar da contradição indivíduo/sociedade possibilitado pela formação social capitalista; seria a medição social específica que permitiria à forma burguesa de individualidade, que se entende meramente particular, superar a si própria, elevando-se à generalidade humana e constituindo-se enquanto individualidade conscientemente partícipe de um gênero que se reconhece enquanto tal⁵.

Para evitar qualquer equívoco, friseemos que, segundo Lukács, esta nova síntese representada pelo ser-para-si do gênero não significa a eliminação da esfera da particularidade.⁶ A rigor, para ele, a eliminação da particularidade, da individualidade, é uma impossibilidade ontológica: o ser social é necessariamente composto por indivíduos que se desenvolvem em individualidades, e por isso a esfera da particularidade é indestrutível. A superação da

⁵ - Per una Ontologia..., op. cit., p.328/CCXXXV.

⁶ - Per una Ontologia..., op. cit., p.328-9/CCXXXVI-VII.

particularidade a que nos referimos no parágrafo acima, portanto, deve ser entendida num sentido muito preciso. É a superação da forma estranhada de como a particularidade emergiu na consciência dos homens em escala social durante o período de ascensão ao poder da burguesia. É a superação da individualidade que se compreende -- e, portanto, se comporta -- como contraposta e superior ao gênero, que valoriza a sua esfera específica de interesses e vontades como superior às necessidades postas pelo gênero no seu desenvolvimento, da individualidade estreita e mesquinha que caracteriza o *bourgeois*. Após tudo o que afirmamos até aqui, é uma obviedade dizer que esta superação só pode ser prática, que a mera postulação teórica desta superação requer uma objetivação para se atualizar enquanto prévia-ideação.

Temos aqui, novamente, a identidade da identidade com a não-identidade como estrutura genérica do desenvolvimento da sociabilidade. Um ato em si unitário, em si uma totalidade, como o ato de trabalho, contém em seu ser-precisamente-assim uma pulsão para além de si próprio, pulsão esta que dá origem a complexos sociais ontologicamente distintos do trabalho e que, contudo, apenas existem em indissociável relação com o mesmo. Por sua vez, os complexos sociais valorativos, que assim vêm a ser, jogam um papel fundamental na reprodução social e, conseqüentemente, exercem uma efetiva ação de retorno sobre o desdobramento concreto da relação homem/natureza, da esfera econômica, enfim. Para Lukács, por exemplo, a regulamentação jurídica exerce uma ação notável sobre a economia -- ainda que tenha sido o desenvolvimento das forças

produtivas e das sociedades de classe o impulso fundante e predominante no desenvolvimento do complexo do direito.⁷

E, frisemos, este impulso do trabalho para além de si próprio se faz presente na reprodução social independente da consciência que dela possua cada indivíduo envolvido. Esta pulsão ao devir-humano dos homens é «ontologicamente imanente» ao trabalho e sua existência -- ainda que não a *forma historicamente concreta, particular, que assume esta pulsão em cada momento do devir-humano dos homens* -- independe de quando os homens sejam ou não conscientes da sua operatividade.

Em outras palavras, o processo de superação da sua imediatez, essencial ao trabalho, é o fundamento ontológico último da gênese de uma sociabilidade crescentemente complexa. Esta crescente complexidade vem aliada ao fato de a consciência dos indivíduos necessariamente ser a mediação entre as demandas crescentemente sociais postas por este desenvolvimento e as respostas, também crescentemente articuladas e dadas por estes mesmos indivíduos. Isso faz com que a reprodução social dê origem a uma esfera ontológica cuja reprodução é marcada por uma polaridade: de um lado, uma totalidade social crescentemente complexa, e de outro, indivíduos cada vez mais articulados socialmente. Estes dois pólos, frisemos, pertencem a uma *mesma processualidade*, a reprodução social global, marcada por uma crescente generalidade.

Do ponto de vista do complexo dever-ser/valor operante no trabalho, nos é fundamental o fato de que este processo reprodutivo impulsiona a

⁷ - Cf. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., vol II*, pgs. 205 e ss./LXXXIX e ss.; e, tb. pg. 92.

sociabilidade -- e, obviamente, os indivíduos -- para situações em que a contradição entre o desenvolvimento sócio-genérico, a realização prática da generalidade humana, e as "potencialidades abertas por este mesmo desenvolvimento, adquirem um papel social cada vez mais relevante. A opção, coletiva ou individual, por valores genéricos ou por valores que expressem a mesquinha particularidade do indivíduo-mônada (para nos fixarmos na sociedade contemporânea), é, segundo Lukács, um fato cada vez decisivo na reprodução social. Com isto, a contradição entre a finalidade (sempre particular) posta pelo indivíduo e as consequências da sua ação (de algum modo sempre genéricas), é uma das facetas da tensão teleologia/causalidade que ganha em importância à medida em que avança o processo de sociabilização. E, como vimos, esta esfera de contradição entre finalidades e consequências, essencial ao processo de alienação, tem uma importância fundamental para a complexa relação entre valor e esfera econômica. Nas palavras do autor,

«Exatamente porque o desenvolvimento que se realiza na economia não é, tomado na sua totalidade, um desenvolvimento teleologicamente posto, não obstante tenha o seu fundamento nas posições teleológicas singulares dos homens singulares, consistindo, ao invés, em cadeias causais espontaneamente necessárias, exatamente por isso os seus modos fenomênicos, sempre histórica e concretamente necessários, podem dar lugar às mais ásperas antíteses entre progresso econômico objetivo -- portanto, objetivamente, da humanidade -- e as suas consequências sobre os indivíduos.»(92)

Desse conjunto de questões, o que nos interessa no momento é o seu argumento segundo o qual, dessa contradição entre os valores efetivamente visados nas práticas singulares e a relativa autonomia da esfera econômica global, resulta uma malha de relações contraditórias que opõe, de forma cada vez mais rica e sempre renovada, o desenvolvimento das relações sócio-econômicas globais e suas consequências às efetivas necessidades de desenvolvimento das individualidades que se reproduzem no interior destas

mesmas relações genéricas, e que são elementos fundamentais à sua reprodução.(92)

«A contraditoriedade aqui é apenas um importante momento da integração recíproca. /.../ os resultados mais esplêndidos do próprio desenvolvimento humano -- e nada ocorre por acaso -- vêm a ser nestas formas de oposição e assim se tornam, no plano social objetivo, fonte de inevitáveis conflitos de valor.»(92)

Esta contraditoriedade, por sua vez, está na raiz da diferença qualitativa existente entre a esfera econômica e os complexos sócio-valorativos que vêm a ser com o avanço da sociabilidade. Nos referimos ao fato de que

«/.../ enquanto a postura alternativa assumida para com o desenvolvimento econômico enquanto tal, mais ou menos com base no modelo do trabalho simples, é largamente unívoco, na tomada de posições morais para com os efeitos da economia sobre a vida parece dominar um antagonismo de valores.»(93)

Como a causalidade do ser-precisamente-assim existente se faz sentir com maior força na esfera econômica, esta impõe ao sujeito um horizonte mais estreito de alternativas e possibilita uma maior univocidade entre as decisões dos indivíduos singulares em cada momento. Nessas circunstâncias,

«o processo econômico na sua objetividade opera /.../ como 'segunda natureza' e(,) /.../ ao mesmo tempo(,) o conteúdo da alternativa com a qual o indivíduo em questão se depara é completa ou predominantemente concentrado no campo econômico verdadeiro e próprio.»(93)

Seguindo esse raciocínio, nas esferas sociais mais distantes da relação homem/natureza encontramos uma situação qualitativamente diversa. Nelas, as mediações sociais mais intensas e numerosas possibilitam que, a uma mesma situação, seja posto um número muito maior de alternativas igualmente possíveis, a depender -- entre outras coisas -- dos valores que se fizerem predominantes no processo de consubstanciação da escolha. Todavia, nenhuma

cristalização desta diferenciação é possível sem que se deforme profundamente o pensamento lukácsiano. Esta diferença entre a diversidade qualitativamente distinta entre as alternativas econômicas e as não-econômicas não deve nos levar a imaginar que exista um abismo ontológico a lhes separar. O caráter de complexo de complexos do ser social, aliado ao fato de que o processo de sociabilização torna a própria relação homem/natureza cada vez mais mediada, complexa, social, enfim, faz com que esta diferença qualitativa entre as «alternativas humano-morais» e as «alternativas econômicas» não sejam mais «tão nítidas como no caso do trabalho que seja apenas simples troca orgânica com a natureza»(93).

Fora da esfera econômica, portanto,

«/.../ o caráter de conflito -- freqüentemente antagônico -- entre o processo econômico e os seus modos de manifestação humano-sociais vem em primeiro plano.»(93)

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

«A legalidade imanente à economia não apenas produz estes antagonismos entre a essência objetiva do próprio processo [isto é, na crescente generalidade - SL] e as formas concretas que este assume na vida do homem, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio processo global /.../».(94)

O desenvolvimento humano-genérico, pelas mediações acima delineadas, termina por gerar uma nova esfera de contraditoriedade, exclusivamente social, que sinteticamente pode ser exposta como contradição entre as possibilidades objetivamente abertas ao desenvolvimento da generalidade humana pelo desenvolvimento da sociabilidade e os limites socialmente impostos para que estas possibilidades se atualizem. Esta contraditoriedade, fundada pelo

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

Contudo, alerta Lukács, se

«a objetivação do objeto e a alienação (*Entäusserung*) do sujeito, /.../ formam como processo unitário a base da práxis e da teoria humanas /.../[,] não se deve jamais esquecer que, ontologicamente, a origem do estranhamento [*Entfremdung*] na alienação não significa de modo algum que estes dois complexos unívoca e incondicionalmente sejam o mesmo: certamente é verdade que determinadas formas de estranhamento podem nascer da alienação, mas esta última pode muito bem existir e atuar sem produzir estranhamentos.»⁸

Nos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, Lukács delimita o estranhamento a partir dos seguintes elementos. Em primeiro lugar, é um fenômeno exclusivamente social, que não pode existir, sequer em germe, nas formas de ser precedentes.⁹ Em segundo lugar, que a mera existência do comunismo primitivo demonstra que

«nos estágios primitivos [o devir-humano dos homens e a superação do seu mutismo originário] pode ocorrer sem constringer o ser

⁸ - Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II**, pgs. 397-8.

⁹ - Lukács, G. Prolegomini all'Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., pg. 205.

social a afirmar o seu próprio processo reprodutivo com os meios da violência social.»¹⁰

Todavia, com a derrocada desta primeira formação social e a origem da sociedade de classes, vêm à luz «todas as possibilidades anti-sociais socialmente construídas pelos homens», que assim se vêem «obrigados a revelar de imediato a sua profunda contraditoriedade interna», qual seja, o desenvolvimento da sociabilidade termina por cindir seu próprio processo evolutivo, de tal modo que

«/.../ o seu lado objetivo pode se realizar apenas exercitando violência sobre o subjetivo; o crescimento do trabalho para além da mera possibilidade reprodutiva (mais-valia no sentido mais lato do termo) desenvolve a nível social a necessidade de extrair aos verdadeiros produtores os frutos desta mais-valia (e por isso também as condições sociais da sua realização), de obrigá-los, portanto, a um modo de trabalho no qual eles se tornam posse de uma minoria de não-trabalhadores.»¹¹

Toda a história da humanidade, deste momento até os dias de hoje, é marcada, segundo Lukács, pelos estranhamentos que brotam desta contraditoriedade. Sem dúvida alguma, para ele, ao longo da história e das diferentes formações sociais, a forma historicamente concreta assumida pelos estranhamentos apresenta enorme diversidade que não deve de modo algum ser desprezada no estudo dessa categoria. O que nos interessa, todavia, deste complexo de questões é o fato de que, independente das transformações que os estranhamentos passem ao longo da história humana, eles têm por solo genético a contradição entre desenvolvimento social objetivo e os obstáculos socialmente construídos, por este mesmo desenvolvimento, para a explicitação humano-genérica e que, nesse sentido,

¹⁰ - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 205.

¹¹ - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 206.

«O estranhamento nasce objetivamente [da contradição] entre a generalidade da sociedade enquanto tal e /.../ [a generalidade] de quem dela participa. Por isso é inevitável que ela se manifeste também, no imediato, como estranhamento do homem de si próprio (estranhamento do singular de sua própria generalidade).»¹²

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

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

Ainda que seja um fenômeno social, e que apenas coletivamente possa ser superado, o estranhamento,

«na conduta de vida das pessoas singulares assume sempre o lugar de problema central, quanto ao êxito ou à bancarrota do pleno desenvolvimento da personalidade, quanto à superação ou à persistência do estranhamento na própria existência individual.»¹³

Em suma, continua Lukács,

«A superação social definitiva do estranhamento, por isso, pode se realizar apenas no interior dos atos de vida dos homens singulares na sua cotidianidade. O que não se opõe, todavia, ao caráter primário da sociabilidade, apenas demonstra com qual complexidade também aqui, acima de tudo aqui, os momentos de estranhamento que operam no plano da pessoa singular e os que operam no plano social geral, estão articulados entre si.»¹⁴

Em outras palavras, seria um equívoco, na interpretação do texto lukácsiano, pretender uma rígida contraposição entre estranhamento e alienação

¹² - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 206.

¹³ - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 207-8.

¹⁴ - Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pg. 208.

tendo por base uma aproximação excessiva entre alienação/individuação e estranhamento/reprodução da totalidade social. Como já argumentamos no capítulo anterior, pelo fato de o momento fundante da alienação ter na individuação seu momento decisivo, não significa que este fenômeno não exerça uma ação efetiva sobre a reprodução social global. Antes de mais nada, porque ao contribuir na determinação das individualidades, termina também por contribuir para a determinação da substancialidade social como um todo.

Algo análogo ocorre com os estranhamentos. O fato de terem seu solo genético na insuperável contraditoriedade do ser social, contraditoriedade esta fundada pelo impulso, essencial ao trabalho, para além de si próprio, dando origem a um ser social crescentemente complexo e heterogêneo, -- não significa que os estranhamentos não possuam uma ação efetiva sobre a consubstanciação de cada individualidade. Todavia o fazem tendo por mediação a totalidade social, a reprodução social global, o que introduz distinções, na atuação sobre as individualidades, entre a alienação e o estranhamento.

Longe de pretendermos sequer uma exposição introdutória do fenômeno do estranhamento em Lukács, o que nos interessa é que, tal como a alienação, o estranhamento tem seu solo genético no trabalho, em especial no impulso, a ele essencial, para além da sua imediatez. Todo ato de trabalho singular é portador da tendência a elevar a sua singularidade imediata à componente da generalidade humana. Lukács sintetiza este estado de coisas com a afirmação de que «a objetividade social é sempre universal»¹⁵. E já argumentamos que, nesse processo, o complexo objetivação/alienação é um momento fundamental.

¹⁵ - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, vol II**, 388.

Para sua própria superação, este impulso inerente ao trabalho para além de si próprio possui no estranhamento um momento da máxima importância para a reprodução social e, por consequência, para o desenvolvimento das formas historicamente concretas sob as quais se apresentará o trabalho. É o momento pelo qual o próprio desenvolvimento da generalidade humana termina por dar origem a relações sociais que consubstanciam obstáculos ao seu próprio desenvolvimento. As formas pelas quais esta contradição se explicitará ao longo da história, dando origens a realizações parciais da generalidade, nos seus mais diferentes aspectos, é algo que não podemos sequer nos deter no momento. Lukács os explora tanto no capítulo dedicado à reprodução, onde as realizações parciais da generalidade para-si consubstanciarão momentos decisivos da contraditoriedade do desenvolvimento social global, como também no capítulo dedicado ao estranhamento.

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

«Todo valor autêntico é, portanto, um momento importante naquele complexo fundamental do ser social que nós chamamos práxis. /.../ em todo pôr-prático vem intencionado -- positiva ou negativamente -- um valor /.../».(95)

Todavia, se todo valor apenas pode adquirir algum significado ontológico quando operante em algum processo de objetivação, isto é, em se apresentando na práxis social, *não menos verdadeiro é que a sua gênese não está nesta articulação entre práxis e valores.*

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

Ou seja, o trabalho é a categoria fundante dos valores, todavia, a gênese dos valores não se encontra na relação entre práxis/valores, mas sim na contínua mudança da estrutura do ser social. Detenhamo-nos sobre este aparente paradoxo.

Anteriormente argumentamos que os valores são uma exigência ontológica dos atos teleologicamente postos; que apenas com a presença dos valores e processos valorativos podem ser avaliados os atos e as suas conseqüências, permitindo o processo de escolhas que particulariza cada pâr teleológico. Agora, todavia, para o filósofo húngaro, é «a mudança ininterrupta da estrutura do ser social» de onde surge «diretamente» «as posições que realizam o valor».

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

e o mundo dos homens como um todo, temos a ineliminável mediação da reprodução social.

Se o trabalho realiza o salto ontológico para fora da natureza, não menos verdadeiro é que a determinação do concreto desdobramento do ser social em cada momento histórico tem por *locus* a complexa síntese, que é a reprodução social, dos atos singulares dos indivíduos singulares em totalidade. Em outras palavras, a construção social da particularidade de cada momento histórico, -- particularidade esta que, pelas determinações universais de que é portadora, se articula à história da humanidade, e, pelas singularidades que lhe determinam, se distinguem de todos os outros momentos da história -- é uma função que pertence à essência da categoria da reprodução, e não ao trabalho enquanto tal.

Para elucidar a gênese dos valores em Lukács, o que agora nos interessa é o papel mediador fundamental entre a categoria do trabalho e a totalidade social realizada pela reprodução. Ela nos permite apontar que, se a fundação ontológica dos valores está no trabalho, não menos verdadeiro é que, na gênese de cada valor e processo valorativo, permeiam outras mediações que não são em si redutíveis ao trabalho enquanto tal.

Sem trabalho, os valores não poderiam existir. Todavia, as formas mais desenvolvidas dos valores, apenas pelo trabalho, também não poderiam vir a ser. Complexos sociais como a estética, a moral, o direito e a ética -- para ficar apenas com alguns exemplos -- requerem, com absoluta necessidade, tanto o momento de fundação dado pelo trabalho como o momento de sua concreção particularizadora dada pela totalidade das mediações que operam no ser social a cada momento histórico, em suma, pela complexa processualidade da reprodução social. Os valores, portanto, são portadores de determinações sociais que estão

para muito além do trabalho; todavia, tal como todas estas determinações e todas as categorias sociais, apenas poderiam existir tendo por fundamento ontológico último o trabalho. -

É esta situação que permite a Lukács assinalar que, entre o fundamento ontológico dos valores e a gênese de cada um deles, há uma diferença fundamental, diferença esta que reflete as distinções e conexões que, no plano do ser, articulam trabalho e reprodução social. É esta situação de fato que permite a Lukács apontar seguidamente que, se os valores se articulam e operam no ser social independente da consciência que se tenha deste fato, não menos verdadeiro é que a forma desta atuação e o conteúdo dos valores dependem diretamente -- para sermos breves -- do grau de desenvolvimento do ser-para-si do gênero.

Nunca é demais repetir que, no contexto da ontologia lukácsiana, se os homens fazem a história, ainda que em circunstâncias que não escolheram, isto significa que eles respondem ativamente, operam atos que exibem inequívoco caráter de alternativa, atos teleologicamente postos, no interior de horizontes de possibilidades postos, a cada momento histórico, pelo desenvolvimento sócio-global.

«E aqui já está implícito o valor.»(95)

Argumenta Lukács que o próprio domínio sobre os afetos como momento de desenvolvimento da personalidade humana é «um valor». Este domínio, todavia, é um conteúdo valorativo dado pelo próprio trabalho, é uma exigência para o desenvolvimento de posições teleológicas cada vez mais elevadas socialmente e, por isso,

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

-

Portanto, no contexto da ontologia lukácsiana, ainda que os valores apenas possam existir enquanto momento da posição teleológica, enquanto elemento de determinação do pôr teleológico; embora os valores apenas possam vir a ser tendo como médium e órgão do seu desenvolvimento à consciência do homem; não menos verdadeiro é que eles possuem uma existência real no ser social, se fazem presentes e atuam concretamente, mesmo que deste fato os seres humanos não tenham consciência.

Tal como ocorre com outras categorias sociais, o processo de sociabilização aqui também se constitui num processo desigual e contraditório pelo qual, ao longo do tempo, as formas categoriais meramente existente, em-si, se explicitam socialmente em formas muito mais complexas, mediadas, superiores, que encarnam crescentemente a consciência para-si do gênero humano. Em outras palavras, tal como ocorre com outras categorias sociais, os valores, enquanto complexos sociais, evoluem de um primeiro momento meramente em-si para um momento para-si, no qual tanto os valores como os problemas neles contidos para o devir-humano dos homens se elevam à consciência em escala social.

«Verdadeiro é também que a passagem à consciência não ocorre por acaso do ponto de vista social. /.../ Ele [o valor] é uma relação social entre escopo, meio e indivíduo e, por isso, possui um ser social.»(96)

Para Lukács, isto significa que esta objetividade, da qual o valor é portador, possui uma especificidade que, no plano mais geral, corresponde à especificidade ontológica do ser social frente à natureza. Nos referimos ao fato de a materialidade social superar o caráter dado da matéria primária e se

e elevar a uma objetividade posta, por um peculiar processo sintético de objetivação. Fora da objetivação do devir-homem dos homens, repetimos, não há valor possível.

Todavia, o que particulariza este complexo social é que

«/.../ tal realização, inevitável para que o valor tenha enfim realidade, permanece na práxis indissociável do próprio valor»(96),

ou seja, as alternativas que compõem o elemento fundante do processo de sociabilização apenas podem vir a ser se determinadas -- de forma mais ou menos consciente, pelo valores. A realização efetiva dos valores é determinada por uma escolha entre valores realmente existentes enquanto potencialidades de cada momento histórico; ou, nas palavras de Lukács,

«O significado /.../ que esta solução das alternativas assume para o ser social depende do valor, ou, dizendo melhor, do complexo concreto das possibilidades reais de reagir praticamente à problematicidade de um *hic et nunc* histórico-social.»(96)

Certamente, em Lukács, a continuidade deste processo, tal como toda processualidade, implica num acúmulo desigual e contraditório, pelo qual ao mesmo tempo os ganhos e acúmulos anteriores são ao mesmo tempo mantidos e renovados. Apenas na ética, que pretendia escrever, Lukács poderia levar a fundo o estudo da continuidade desta esfera de ser. Em sua ontologia, bastava deixar acentuado que, na esfera valorativa

«Mudança e permanência são /.../ dois produtos concomitantes do desenvolvimento social; a sua relação remete exatamente àquela nova noção da forma de substancialidade da qual falamos no princípio deste raciocínio e do qual o valor na sua objetividade histórica é parte orgânica.»(97)

Portanto, e concluindo:

«Os valores /.../ são objetivos porque são parte motriz e movida pelo desenvolvimento social global. A sua contraditoriedade, o fato incontestável de que eles freqüentemente vêm a se encontrar em oposição declarada com a própria base econômica e também entre si, definitivamente não conduz /.../ a uma concepção relativista dos valores /.../. A sua existência, que se manifesta sob a forma de um dever-ser socialmente e factualmente obrigante, à qual é necessariamente implícita a sua pluralidade, com uma relação recíproca que vai da heterogeneidade à oposição, é certamente racionalizável apenas *post festum*, mas exatamente nisto exprime a unitariedade contraditória, a desigual univocidade do processo histórico-social global.»(97-8)

Ou seja, os valores compõem um complexo social específico. Como todo complexo, exibe um ineliminável caráter de totalidade e é movido, ou obstaculizado, por atos social teleologicamente postos. É a síntese, historicamente determinada, dos atos singulares em totalidade social -- ou seja, a reprodução social -- que determina a realização de valores. Nesta determinação, a esfera alternativo-teleológica é fundamental aos atos humanos singulares, já que é nela que se opta pela objetivação de valores mais ou menos genéricos, pela elevação ou rebaixamento do patamar já alcançado de generalidade humana.

A contraditoriedade do desenvolvimento social, como vimos, é componente ineliminável do devir humano dos homens, é o fundamento ontológico último do fato de que, na esfera dos valores, a contraditoriedade entre valores mais genéricos ou mais particulares se fazer sempre presente. Disto decorre que

«/.../ contribui também para permanecer viva, ao menos em parte, nas demandas e nas respostas, uma tendência à autenticidade.»(98)

Pois,

«A alternativa de uma dada práxis, de fato, não consiste apenas em dizer 'sim' ou 'não' a um determinado valor, mas também na

escolha do valor que forma a base da alternativa concreta e nos motivos pelos quais se adota aquela posição nos seus embates.»(98)

Esta escolha de valores que conforma uma dada visão de mundo, e que orienta as alternativas em direção à generalidade humana, ou que obstaculiza a sua realização em cada momento histórico, mantém uma relação evidente com o desenvolvimento econômico, com a potencialização das capacidades humanas em converter a causalidade meramente dada em causalidade posta.

«Os valores determinantes, que se conservam no processo, são por isso sempre -- conscientemente ou não, imediatamente ou com mediações freqüentemente muito amplas -- referidos a ele; todavia, faz objetivamente grande diferença quais momentos deste processo global são objeto da intenção e da ação daquela alternativa concreta. É por esta via que os valores se conservam no processo social global que se renova ininterruptamente, por esta via eles, a seu modo, tornam-se partes integrantes reais do ser social no seu processo de reprodução, elementos do complexo chamado ser social.»(98)

Depois de tudo o que foi dito, é um fato que não requer maior argumentação que os valores deste modo operantes mesmo nos núcleos mais íntimos da personalidade de cada indivíduo, são portadores de determinações sócio-genéricas.

Até agora temos delineado as mediações que, segundo Lukács, permitem ao trabalho ter, por sua essência, um impulso incessante para além de si próprio, para uma crescente sociabilidade. No capítulo II, argumentamos como pertence ao nóculo essencial da relação entre teleologia e causalidade o momento da objetivação, pela qual vem a ser uma nova esfera ontológica, o ser social. Argumentamos que a característica distintiva do mundo dos homens frente à natureza está em ser ele causalidade posta; e que o caráter posto da causalidade social em nada atenua a distinção ontológica entre causalidade e

teleologia. O fato do trabalho dar origem a uma malha de relações causais que exhibe o caráter de uma «segunda natureza» é o fundamento ontológico último da perene necessidade, para que a objetivação seja bem sucedida, de a subjetividade humana capturar as determinações do ser-precisamente-assim existente, ao menos na medida minimamente imprescindível para a transformação com êxito do setor da realidade envolvido no ato de trabalho. Argumentamos que, para Lukács, esta necessidade é atendida pelo reflexo, concebido enquanto atividade da consciência que está na gênese de uma nova esfera da objetividade, agora não material, que é a subjetividade. Argumentamos, então, como complexos sociais específicos, tal como a ciência, têm sua origem nessa necessidade originária imanente ao trabalho, mas que de forma alguma se confundem com o trabalho enquanto tal. Tais complexos, pelo contrário, apenas podem cumprir sua função social específica se forem distintos e relativamente autônomos ao trabalho enquanto tal.

O fato de o processo de objetivação em nada atenuar a distinção de ser entre teleologia e causalidade --- em outras palavras, pelo fato de o desenvolvimento do ser social ser puramente causal, não exibindo qualquer componente teleológico a não ser no interior do processo de trabalho -- permite a Lukács adentrar na exploração de um segundo momento da processualidade social. Nos referimos à ação de retorno do processo de objetivação, e da autonomia relativa do objetivado, sobre o sujeito: aquele complexo que Lukács denomina alienação, em contraposição ao estranhamento. Enquanto os momentos de ação do objetivado sobre o sujeito que impulsionam este último em direção à sua crescente hominização compõem o fundamento do fenômeno da alienação, os estranhamentos seriam os obstáculos socialmente postos para o devir-humano dos homens.

O que nos interessa, deste complexo problemático, é que a necessidade de respeitar os limites da materialidade (posta ou não, não é aqui fundamental) impõe ao sujeito agente critérios para a valoração, não apenas do processo de trabalho e do seu produto, mas também do seu comportamento enquanto individualidade. Por esta mediação, ao transformar a natureza, o indivíduo também se complexifica, se enriquece, se articula enquanto personalidade: de simples exemplar singular da espécie se desenvolve em direção a uma personalidade socialmente construída. De modo análogo, mas de modo algum idêntico, se dá a sociabilização da totalidade social. A crescente capacidade -- no imediato dos indivíduos -- em transformar a realidade, possibilita a constituição de uma sociabilidade crescentemente mediada, complexa, socialmente articulada. No interior desta sociabilidade crescentemente complexa, não apenas as individualidades, mas também os complexos sociais parciais (como o direito, a filosofia, a arte, a política, etc.) devem se desenvolver cada vez mais, exibindo uma autonomia relativa e uma heterogeneidade frente à totalidade social cada vez mais marcante. Temos aqui, em suma, o fato, apontado seguidamente por Lukács, de que a forma genérica do desenvolvimento social é a identidade da identidade e da não-identidade: uma necessidade em si unitária (a transformação teleológica do real) conduz à explicitação de um complexo de complexos cuja totalidade não apenas não é redutível ao trabalho em-si, como também vários de seus componentes fundamentais são essencialmente distintos da atividade do trabalho.

O ineliminável caráter de alternativa de todo pôr teleológico, por sua vez, faz com que as necessidades, crescentemente sociais e heterogêneas em relação ao trabalho em si, estejam na origem de valores e complexos valorativos

cada vez mais desenvolvidos¹⁶. É no contexto desta articulação com o devir-humano dos homens que Lukács pode argumentar serem os valores potencialidades objetivas da materialidade que apenas podem se atualizar na relação com as finalidades postas pelo pôr teleológico. Vimos como o dever-ser e o valor que assim vêm a ser jogam um papel central tanto no processo de objetivação como no processo de alienação.

Objetivação, alienação e estranhamento, ao final deste percurso, surgem como momentos decisivos pelos quais o trabalho se articula com o complexo processo de reprodução social. São as conexões decisivas do processo de generalização dos atos singulares e dos seus produtos, objetiva e subjetivamente, no contexto tanto da reprodução da totalidade social quanto da

16 - Alan Gilbert, em 1982, publicou um cuidadoso artigo acerca da concepção marxiana da moral e da ética («An ambiguity in Marx's and Engels' Account of Justice and Equality» - The American Science Political Review, vol 76) que, a nosso ver, é um bom exemplo de como abordagens marxistas da problemática dos valores, que não levem em conta estes fundamentos ontológicos apontados por Lukács, terminam enredados em contradições cuja saída apenas podem ser artifícios lógicos. Após buscar um fundamento político ao tratamento conferido por Marx à moral e à ética, e o encontrar na condenação, pelo filósofo alemão, da exploração do homem pelo homem, Gilbert enreda-se numa malha de contradições ao reconhecer que, no próprio Marx, temos a afirmação de que a exploração do homem pelo homem foi, em dados momentos históricos, um impulsionador do progresso humano. A partir deste momento, a Gilbert resta aberto apenas um caminho. Em primeiro lugar, assinalar que há um certo relativismo moral nos fundadores do marxismo: estes, ao mesmo tempo, teriam elogiado e condenado a exploração do homem pelo homem. Em segundo lugar assinalar que este relativismo se relaciona com a determinação da moral e da ética com a esfera econômica, de tal modo que, em dadas relações econômicas, a exploração seria aceitável por impulsionar o progresso humano, mas que em outras, não. Em terceiro lugar, postular que há, assim, uma ambigüidade inerente e insolúvel no tratamento dado por Marx e Engels ao problema dos valores -- sendo, por isso, necessária uma nova resolução para resolver a questão. A solução por ele proposta é de menor interesse para nossa investigação. O que nos interessa é assinalar como, frente à interpretação de Marx por Gilbert, a de Lukács possui a vantagem de integrar harmoniosamente os elementos que, para Gilbert, são manifestações de uma ambigüidade que requereria o abandono do instrumental marxiano para ser superada.

individualização. São conexões decisivas no processo de síntese dos atos de trabalho singulares em formações sociais crescentemente complexas.

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

CAPÍTULO VI

TRABALHO E LIBERDADE

As determinações ontológicas dos valores e dos processos valorativos, dos processos de objetivação, de alienação e de estranhamento, que alcançamos nos capítulos anteriores compõem o fundamento da análise lukácsiana sobre a problemática da liberdade.

Já argumentamos que, para Lukács, a articulação entre teleologia e causalidade, via trabalho, não implica, de modo algum, nem na conversão da causalidade à teleologia, nem na redução desta àquela. Antes, a síntese entre teleologia e causalidade, realizada pelo trabalho de forma prototípica, funda uma «nova objetividade» cuja peculiaridade ontológica essencial é ser uma causalidade posta. Como qualquer equívoco ou mal-entendido, neste ponto, conduziria a profundas deformações do pensamento lukácsiano, sublinhemos fortemente: a postulação do mundo dos homens enquanto uma esfera ontológica específica, que se distingue da natureza por ser causalidade posta, consolida uma ruptura radical de Lukács tanto com o marxismo vulgar como com o

hegelianismo. Com o marxismo vulgar, porque reconhece o papel ativo da consciência no mundo dos homens; com o hegelianismo, porque rejeita *in limine* toda e qualquer teleologia e identidade entre sujeito e objeto.

Para o autor de Para uma Ontologia do Ser Social, desta moldura teórica mais geral, decorre que, tendo a liberdade uma inequívoca relação com a teleologia, e sendo o mundo material uma síntese de processualidades causais, - liberdade e necessidade são, ao mesmo tempo, intimamente relacionadas e tão irreduzíveis entre si quanto teleologia e causalidade.

1- Vida Plena de Sentido

O ponto de partida do estudo da liberdade, em «O Trabalho» está no fato, já analisado anteriormente, pelo qual

«/.../ o trabalho modifica por força das coisas também a natureza do homem que o realiza.»(103)

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

Prossigamos com Lukács:

«A linha pela qual se tem tal processo de mudança é dada de *per se* com a posição teleológica e com a sua realização prática. Como

vimos, o ponto central do remodelamento do interior do homem consiste em alcançar um domínio consciente sobre si-mesmo. /.../ o homem que trabalha, se no trabalho desejar obter aquilo que é concretamente o melhor possível, deve planificar antecipadamente todos os seus movimentos e, sempre, controlar criticamente, conscientemente, a realização do seu plano /.../».(103-4)

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

O que agora nos interessa, para o estudo da liberdade, é que, segundo Lukács, as opções de autocontrole e de configuração da individualidade que todos os seres humanos, de uma forma ou de outra, necessariamente realizam a cada pôr teleológico, requerem uma justificação/legitimação que apenas pode ser dada, em última análise, por uma concepção de mundo (*Weltanschauung*). Deste modo, a práxis cotidiana acaba produzindo, com todas as mediações necessárias¹, uma concepção genérica acerca do existente que, com maior ou menor consciência, termina por justificar cada uma das opções dos indivíduos. A avaliação de cada um dos seus atos e, por extensão, de si próprio enquanto individualidade por último unitária, está articulada à concepção mais geral de mundo da qual o indivíduo é portador.²

1- Tratadas por Lukács, principalmente, nos capítulos de Per una Ontologia dell' Essere Sociale dedicados à Ideologia e ao Estranhamento. Cf. tb. Vaisman. E. «A ideologia e sua determinação ontológica». Ensaio 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo, 1989.

2 - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pg 104 e ss.

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

Em Lukács, estas formas de representação da totalidade do ser-precisamente-assim existente, de forma diferente conforme a representação e o momento histórico, terminam por jogar um papel importante não apenas na determinação das alternativas que serão objetivadas, mas também na forma e no conteúdo consubstanciado pela reprodução de cada individualidade no contexto da reprodução social global. Ao tratarmos dos nexos mais gerais que operam neste processo de reprodução das individualidades, vimos como complexos sociais específicos (a ética, por exemplo) surgem e se desenvolvem para dar conta das necessidades sociais que brotam da insuprimível articulação entre reprodução do gênero enquanto tal e reprodução das individualidades. O que nos interessa, agora, é salientar que as representações mais gerais que os homens fazem do mundo como um todo, assim como de suas próprias individualidades, exercem um papel não desprezível na determinação do que e de como será objetivado e, por esta via, sobre a reprodução social global. O que, mais uma vez, evidencia como a consciência se torna um «momento essencial ativo do ser social que está surgindo.»(104)

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

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

e, por outro,

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

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

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

Assim teria se instaurado, ao longo da história dos homens, uma persistente concepção de mundo balizada, entre outras coisas, por esta dualidade alma/corpo, com o conseqüente predomínio da primeira sobre o último. Tal concepção -- ainda que fundamentalmente falsa -- possui aos olhos de Lukács um elemento verdadeiro: é uma representação, ainda que falsa, do verdadeiro predomínio da consciência sobre a existência de um corpo que apenas pode se reproduzir através de mediações sociais crescentemente ativas e cada vez mais numerosas. A própria reprodução biológica, com o desenvolvimento da sociabilidade, se realiza através de mediações sociais cada vez mais intensas, sem que por isso o corpo deixe de ser a ineliminável base biológica da consciência. Reconhecer que a reprodução biológica do corpo humano, sem deixar de ser biológica, é cada vez mais social, significa reconhecer «o papel autônomo, dirigente, planificador da consciência frente ao corpo» -- sem necessariamente deixar de reconhecer que este é a indispensável base ontológica da consciência.(106)

No que toca ao papel que, na vida cotidiana, joga a «imagem espiritual /.../ (que todo homem) possui de si mesmo»(106), a história do pensamento humano mostra como é difícil a superação das concepções de cunho dualista alma/corpo. Não apenas a longa predominância e sobrevivência das diferentes formas de pensamento religioso, mas também a persistência de uma necessidade religiosa que tem acompanhado o desenvolvimento científico contemporâneo, são evidências desta dificuldade.³

«A dificuldade em capturar este erro da *intentio recta* ontológica da vida cotidiana e também da filosofia se acresce à medida em

³ - Conferir, a este respeito, as considerações de Lukács acerca do neopositivismo e da ciência contemporânea em Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol I, capítulo I.

que o ser social vai se desenvolvendo, ainda que o desenvolvimento da ciência biológica sempre forneça argumentos novos e melhores para afirmar que a consciência e ser são inseparáveis e que uma 'alma' enquanto uma substância autônoma não pode existir.»(107)

A importância da gênese e desenvolvimento destas concepções dualistas-religiosas acerca da essência humana está, não em último lugar, pelo fato de expressarem -- ainda que de forma primitiva, germinal -- a pulsão à busca de um sentido para a vida, de uma «vida plena de sentido».(107-8)

«O sentido é socialmente posto pelo homem para o homem, para si e os seus semelhantes; na natureza, é uma categoria que não comparece de fato, nem mesmo como sua negação.»(108)

Frisemos: em Lukács, não é que a vida biológica seja meramente sem sentido. Ela é *carente de todo sentido*. Apenas no ser social o *sentido da vida* pode ser uma categoria ontológica.

Assinala que, já nas sociedades antigas, a busca por uma vida plena de sentido se faz presente, ainda que com frequência a consciência acerca deste fato seja ainda apenas germinal. Mesmo assim, a sua efetiva atuação possibilita que se vá socialmente construindo a absurdidade de uma vida sem sentido.

«Apenas quando a sociedade se diferencia a ponto de permitir que o homem plasme individualmente a própria vida segundo um sentido, ou a abandone à absurdidade, este problema torna-se geral e, com isso, há um aprofundamento da crença na autonomia da 'alma', agora expressamente autônoma não apenas em relação ao corpo, mas também frente aos próprios afetos espontâneos.»(108)

Nesta nova situação, posta pelo desenvolvimento da sociabilidade, com uma intensidade muito maior que anteriormente,

«Os fatos imodificáveis da vida, acima de tudo, a morte, tanto a própria como a dos outros, transformam a consciência deste sentido em uma realidade à qual se presta fé socialmente.»(108)

A busca de um sentido para a vida (e, conseqüentemente, para a morte e os outros fatos «imodificáveis» da vida) impulsionou, num primeiro momento, à construção de um dualismo alma/corpo. Nesta nova dualidade, a carência de sentido do corpo é equilibrado pela plenitude de sentido da alma. A alma resgata o corpo conferindo-lhe um sentido que vai para além do corpo enquanto tal: a vida passa a ser portadora de determinações que são exteriores à própria vida. E mais, apenas a partir desta exterioridade, desta transcendência, podem estas determinações cumprir a função social de dar significado à vida. A vida por si mesma, ou, o que equivale a dizer, os homens, em suas relações, manifestam assim a sua incapacidade para conferir um sentido à existência social.⁴ Com isto,

«A teleologia da vida cotidiana que, como já mostramos, é espontaneamente projetada sobre o mundo exterior, contribui a edificar sistemas ontológicos nos quais uma vida individual com sentido aparece como parte, como momento de uma obra teleológica de salvação do mundo.»(108)

Que a realização desta salvação apenas possa se dar sob a forma de um não-ser, num mundo de tal forma espiritualizado que se torna não-objetivo, é algo que tem pouca importância para o que estamos agora analisando. O que nos interessa, centralmente, é que, para Lukács, a necessidade de uma vida plena de sentido se manifesta socialmente mesmo nas sociedades primitivas, constitui um impulso que brota do desenvolvimento da consciência dos indivíduos e do

4 - "Sem dúvida as representações mágicas foram, em substância, majoritariamente de ordem terrena: as formas naturais desconhecidas deveriam ser dominadas mediante a magia do mesmo modo como as conhecidas o eram dominadas pelo trabalho; além disso as medidas mágicas /.../ correspondiam perfeitamente, na sua estrutura geral, às posições teleológicas cotidianas do trabalho. Mesmo a existência de um para-além, no qual a beatitude ou a condenação dariam à vida aquele sentido pleno que, sobre a terra, pelo contrário, permanecia ocasional, fragmentário, se originava -- enquanto fenômeno humano geral -- da situação daqueles homens cujas perspectivas de vida não eram capazes de fornecer a ela um sentido terreno."(110-1)

inevitável questionamento do «por quê» da vida e da morte. Se o trabalho, com a relação teleologia/causalidade que constitui sua essência, na sua dinâmica generalizadora conduz o homem a perguntar o por quê de uma planta crescer -- pelo mesmo impulso os homens são levados a se questionarem sobre suas vidas e suas mortes.

Este fenômeno descrito por Lukács demonstra como

«/.../ a vontade de conservar uma integridade plena de sentido da personalidade -- o que, de um determinado estágio em diante, é um relevante problema da vida social -- encontra uma base de apoio espiritual em uma ficção ontológica nascida a partir de tais necessidades.»(108)

Ou seja,

«/.../ o desenvolvimento da consciência cria posições socialmente relevantes que, já na vida cotidiana, podem conduzir a *intentio recta* ontológica a um caminho falso»(105), a uma «interpretação ontologicamente falsa de um fato elementar da vida humana.»(108)

Em suma, a vida cotidiana e o desenvolvimento da sociabilidade, espontaneamente, têm refletido, das formas mais diversas, com conteúdos sempre novos e diferenciados, o crescente predomínio da consciência sobre as ações imediatas dos homens, sobre as decisões alternativas que caracterizam o *pôr teleológico*. A contraditoriedade entre uma objetividade que se materializa pela objetivação de prévias-ideações, e uma esfera causal absolutamente privada de qualquer elemento teleológico, juntamente com a crescente consciência desta contraditoriedade, é o solo genético do fenômeno que agora discutimos: a construção de uma interpretação equivocada de um fato basilar da vida humana, a partir daquele mesmo impulso, inerente ao trabalho, para o desvelamento do ser-precisamente-assim.

Novamente, não é o conteúdo gnosiológico destas falsas interpretações que possibilita, segundo Lukács, a sua compreensão enquanto fenômeno social. Mas, sim, a análise do seu processo genético que evidencia a função social que desempenham. Só deste modo é possível esclarecer como e porque falsas concepções de mundo podem jogar importante papel, em dados momentos históricos, no desenvolvimento do gênero humano. Nestes casos, todavia, exerceram ação relevante no desenvolvimento do gênero humano não devido à sua falsidade, mas apesar dela.

Depois de tudo o que dissemos até aqui, não é difícil perceber que, em Lukács, este conjunto de questões, que poderíamos sintetizar sob a fórmula «busca de uma vida plena de sentido», tem sua origem no trabalho, na relação teleologia/causalidade, no crescente autocontrole e auto-conhecimento requerido para a execução de atos sociais crescentemente mediados e complexos e, correlativamente, pelo crescente distanciamento crítico sujeito/objeto.⁵ Relembremos que, para ele, o fundamento último desse impulso à vida plena de sentido está relacionado à

«independência objetivamente operante, mas ontologicamente relativa, da consciência frente ao corpo, ou mesmo à sua plena autonomia - ao nível fenomênico -- e /.../ (no) seu reflexo no sujeito como experiência interior, como 'alma', (que) surge no próprio trabalho /...//».(110)

Foi neste arcabouço teórico que Lukács se apoiou para a análise da liberdade.

⁵ - Cf. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pgs. 110 e ss.

2- A liberdade

No contexto de uma vida- apenas em-si, apenas animal, por mais desenvolvida que seja a forma de consciência a ela associada, a ausência de uma efetiva interação consciência/mundo objetivo impossibilita, do ponto de vista ontológico, que surja a questão da liberdade. No contexto de uma existência que se limite a reagir aos estímulos do meio ambiente para continuar a reprodução biológica da espécie, falar em liberdade é, segundo Lukács, um absoluto contrassenso. Não somente em uma existência na qual as representações do mundo possam se elevar a conceitos, pode a busca pela razão das coisas exercer um papel ontológico relevante. E, apenas então, a questão da liberdade pode ser colocada.

«A dificuldade particular de uma investigação /.../ sobre a liberdade deriva do próprio fato de ser ela um dos fenômenos mais multiformes, variados, mutantes do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer que todo setor singular do ser social tornado relativamente autônomo produz uma forma própria de liberdade. Liberdade no sentido jurídico significa algo substancialmente diverso que no sentido da política, da moral, da ética, etc.»(112)

Isto faz com que seja necessário evitar a todo custo homogeneizações abstrativantes que velem as reais diferenças aqui operantes, perdendo-se assim a concretude do fenômeno. Do mesmo modo, é necessário evitar a projeção de traços e características que apenas se farão presentes nas suas formas posteriores, mais desenvolvidas, sobre as formas originárias desta categoria social.⁶ Todavia, enfrentar com esta amplitude e profundidade a questão da liberdade extrapolaria em muito os limites de uma ontologia geral do ser social. Seria, ao fim e ao cabo, uma investigação exaustiva das mediações

⁶ - Cf Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pg. 112.

sociais que articulam, através de valores e processos valorativos, a vida de cada indivíduo com o desenvolvimento do gênero humano. Tal investigação seria o nóculo central da ética que Lukács não chegou a escrever.

Portanto, e infelizmente, o que nos foi deixado por ele a respeito da liberdade, em sua ontologia, está longe de ser plenamente resolutivo. Se limita a indicações dos elementos centrais da «gênese ontológica da liberdade no trabalho.»(112) Mesmo nos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, o pensador húngaro não avançou decisivamente na resolução dessas questões.

A exposição do nóculo central da gênese da liberdade no trabalho se inicia, em Lukács, pela afirmação que:

«/.../ devemos naturalmente partir do caráter de alternativa da posição do fim que nele [no trabalho] surge. É nesta alternativa, de fato, que se apresenta pela primeira vez em uma figura claramente delineada, completamente estranha à natureza, o fenômeno da liberdade: no momento no qual a consciência decide em termos alternativos qual fim ela quer pôr e de que modo quer transformar em séries causais postas as séries causais necessárias, enquanto meios à realização, surge um complexo real dinâmico que não tem nenhuma analogia na natureza. /.../ O fenômeno da liberdade pode ser investigado na sua gênese ontológica apenas aqui. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência pelo qual surge, como seu resultado, um novo ser posto por ele.»(112)

A objetivação da prévia-ideação, que impõe ao ser-precisamente-assim existente nexos, conexões, rearranjos, articulações, etc. causais-legais anteriormente inexistentes, fazendo por este meio surgir uma nova esfera ontológica, é a forma originária da liberdade. Desde modo, objetivação e liberdade estão de tal modo conexas, articuladas, que não será possível pensar uma sem a outra: a liberdade humana apenas pode existir enquanto realização, sempre concreta, do devir-humano dos homens. A liberdade, portanto, é sempre social. Diz respeito, com todas as mediações cabíveis caso à caso, às formas

concretas, historicamente determinadas, que assume a generalidade humana a cada momento.

-

Esta colocação do problema tem o mérito de colocar a categoria da liberdade num campo resolutivo claramente delimitado: sua gênese ontológica tem a ver com a relação teleologia/causalidade que funda o ser social. Seu campo de desenvolvimento específico diz respeito ao momento da alternativa no interior dos processos de objetivação. Portanto, a liberdade é, em Lukács, uma categoria puramente social, apenas operante no mundo dos homens e, também, uma categoria sócio-genérica, que articula com absoluta necessidade indivíduo/gênero humano.

Nesse sentido preciso, nos deparamos, novamente, com o complexo de questões relativo ao caráter específico da objetividade social, que analisamos ao tratarmos da objetividade do reflexo e dos valores. Vimos, então, que são formas de objetividade específicas ao ser social. *Mutatis mutandis*, a liberdade, em Lukács, é uma categoria que joga uma papel não desprezível no desenvolvimento concreto das formas historicamente determinadas de sociabilidade e, por isso, é uma categoria objetiva do mundo dos homens. Ela influi, com um peso que varia a cada momento, no desdobramento concreto das formações sociais, é «um momento da realidade social»(113). A liberdade, acima de tudo,

«/.../ consiste em uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas».(113)

O que significa afirmar que

«/.../ a liberdade é -- em última instância -- um querer transformar a realidade /.../ no qual a realidade, enquanto horizonte da

transformação, deve permanecer presente até mesmo na mais ampla abstração.»(113)

Um «querer», portanto, que se consubstancia no fluxo da práxis social como *uma decisão alternativa concreta, uma resposta concreta a uma situação concreta*. Um «querer» que tem como escopo de sua realização a própria realidade que deseja transformar; um desejo de transformação do real que é tudo menos uma «especulação vazia».7

A importância e o significado destas colocações de Lukács são de amplo alcance. Em primeiro lugar, significam a ruptura com a antítese, tão cara ao idealismo, que ou

«identifica simplesmente o determinismo com necessidade, enquanto generaliza e extrema em termos racionalísticos o conceito de necessidade, esquecendo o seu autêntico caráter ontológico de 'se ... então'»,

ou, então,

«estende de modo ontologicamente ilegítimo o conceito de teleologia à natureza e à história, com o que tem enorme dificuldade em colocar o problema da liberdade na sua forma verdadeira, autêntica, real.»(117)

Em segundo lugar, estas suas posições rompem com todas as concepções que tomam a liberdade humana como afirmação do indivíduo contra os constrangimentos sócio-coletivos, como afirmação da esfera do privado contra o público, tal como quer toda a tradição liberal. Liberdade aqui é muito mais que mera liberdade individual, na qual indivíduo e sociedade são contrapostos como pólos antinômicos, envolvidos numa insuperável contraditoriedade e que requerem

7 - Cf. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pg 113.

regulamentações de tipo jurídico-políticas. Não se limita ao mísero campo da afirmação do individual enquanto momento de ruptura, desligamento da individualidade do coletivo, de modo a permitir completo predomínio/manifestações das pulsões subjetivistas/existenciais de cada indivíduo considerado enquanto uma mônada.

Para ele, a liberdade se relaciona e se afirma -- portanto, tem sua essência -- no desenvolvimento humano-genérico. Implica na plena afirmação do indivíduo, em todas as suas facetas, através da explicitação categorial do gênero humano. A realização da liberdade humana significa a superação de todos os constrangimentos que impedem que a contraditoriedade ineliminável entre a reprodução do indivíduo e a do ser social se afirme pelo que ela é de fato: a contradição entre duas esferas reprodutivas que são, na verdade, pólos de um único processo reprodutivo global, o gênero humano. Requer, enfim, a plena explicitação categorial do gênero humano como base a mais ampla e rica para a plena explicitação categorial de cada individualidade humana.

Portanto,

«/.../ quando tal intenção de transformar a realidade não é demonstrável, os estados de consciência -- como as reflexões, os projetos, os desejos, etc. -- não têm diretamente nada a ver com o problema real da liberdade.»(113)

Por outro lado, se a liberdade é sempre concreta, ela é sempre determinada. Liberdade e determinabilidade não são auto-excludentes em Lukács. Assim como o caráter de alternativa dos atos humanos apenas pode se afirmar no interior de uma malha causal, não menos verdadeiro é que a liberdade apenas pode se afirmar enquanto tal em intrínseca relação com a esfera da necessidade.

Isto se evidencia, segundo Lukács, se prestarmos atenção em alguns «pontos nodais» do fluxo da práxis social, nos quais a escolha por uma alternativa em detrimento de outras pode conduzir a um «período de consequências», no qual o espaço da decisão torna-se extremamente reduzido e, em dadas circunstâncias, pode na prática se reduzir a zero.»(113) Lembremos que, em se tratando da ação de retorno do objetivado sobre o sujeito, há

«a necessária ignorância de suas consequências ou ao menos de uma parte delas.»(114)

Não é necessário retomar aqui a argumentação segundo a qual a infinidade intensiva e extensiva das determinações do ser-precisamente-assim existente resulta em que as consequências de todo e qualquer processo de objetivação não possam ser previstas, em sua totalidade, *ante festum*.

«Tal estrutura é em certo grau intrínseca a toda alternativa; mas a sua ampliação quantitativa termina por retroagir qualitativamente sobre a própria alternativa. É fácil perceber como é a vida cotidiana que continuamente coloca alternativas inesperadas que, freqüentemente, exigem uma resposta imediata, sob pena de perecimento; em tal caso o caráter essencial da própria alternativa é a necessidade de decidir sem conhecer a maior parte dos componentes da situação, das consequências, etc. Todavia, mesmo aqui resta um mínimo de liberdade na decisão; também neste caso -- como caso limite -- se trata sempre de uma alternativa e não de um evento natural determinado por uma causalidade meramente espontânea.»(114)

Este caso limite nos permite compreender como, para Lukács, a realização da liberdade está intrinsecamente articulada, não apenas às cadeias causais-legais do mundo dos homens, mas também ao desenvolvimento do para-si do gênero humano. Quanto maior o conhecimento da situação concreta, dos seus nexos e articulações, quanto maior a possibilidade de previsão das consequências que virão -- quanto maior a consciência acerca do mundo em que se vive -- maior o espaço de liberdade possível.

«/.../ quanto mais adequada for a consciência alcançada pelo sujeito dos nexos naturais em questão, tanto mais ele pode se mover livremente no material. Dito de outro modo: quanto mais adequada for a consciência das cadeias causais operantes, mais adequadamente elas podem ser transformadas em cadeias causais postas; tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, ou seja, tanto maior é a liberdade que pode ser obtida.»(115)

Sublinhemos este ponto, pois sobre ele nos apoiaremos em várias ocasiões: liberdade e a necessidade, no contexto da ontologia lukácsiana, são componentes dinâmicos, inelimináveis, que estão no centro de toda decisão alternativa. A posição do fim, que uma vez objetivada dá origem a um novo ser já é, em si própria, um «ato de liberdade nascente»(115). Já os meios e as formas de satisfazer as necessidades não são determinados pelas cadeias biológicas, e sim pelo resultado de decisões alternativas, de atos teleologicamente postos. Concomitantemente, a finalidade é portadora de determinações que se originam da própria necessidade objetiva, com o que o ato de liberdade recebe, na sua própria constituição, determinações que provêm da esfera da objetividade.

Por isso, a liberdade

«/.../ por sua essência ontológica /.../ é concreta: ela representa um determinado campo de ação das decisões no interior de um complexo social concreto no qual se fazem operantes, simultaneamente ao complexo social, objetividade e forças tanto naturais como sociais. Portanto, apenas esta totalidade concreta pode ser uma verdade ontológica.»(115-6 - grifo nosso)

A relação trabalho-liberdade até aqui analisada exhibe, segundo nosso autor, uma validade limitada. Se refere à forma de liberdade primordial, originária, que se manifesta no caráter de alternativa essencial a todo ato humano-social. O estudo desta forma originária da liberdade exhibe a vantagem de

permitir a determinação dos seus traços ontológicos mais essenciais, fundamentalmente da sua concretude enquanto momento da práxis social. Permite perceber que, entre liberdade e necessidade, se interpõem relações indissolúveis que correspondem, no plano mais geral, à relação entre teleologia e causalidade. Tal como nesta última relação, onde a teleologia apenas existe em indissolúvel conexão com a causalidade, sem isto implicar em qualquer redutibilidade destes dois pólos; a liberdade apenas vem a ser articulada à necessidade, o que não significa ser ela mera consequência, ou que possa ser de algum modo redutível, à esfera da necessidade.

Ainda que decisivo para a compreensão deste fenómeno o estudo desta forma originária, primordial, de liberdade não é suficiente para o esclarecimento de como se articula ao complexo de problemas que acima denominamos «vida plena de sentido». Sobretudo porque

"também aqui, como sempre, entendemos o trabalho como mero produtor de valor de uso. A consequência é que o sujeito, que põe alternativas como as de troca orgânica do homem com a natureza, é determinado apenas pelas suas próprias necessidades e pelos conhecimentos que possui acerca dos dados naturais do seu objeto; /.../ os assim chamados motivos interiores do sujeito aqui não entram quase nunca. O conteúdo da liberdade, por isso, é [aqui] substancialmente diverso do das formas mais complexas." (114-5)

O próximo passo de Lukács visará superar esta limitação.

4- Engels e a liberdade

Para superar esta limitação, Lukács prossegue com uma crítica às posições de Engels expressas em uma passagem do Anti-Dühring:

«A liberdade não consiste em sonhar a independência das leis da natureza, mas no conhecimento daquelas leis e na possibilidade, ligada a este conhecimento, de fazê-las agir segundo um plano para um fim determinado. Isto vale como referência tanto para as leis da natureza externa, quanto àquelas que regulam a existência física e espiritual do próprio homem /.../ Por isso liberdade do querer não significa senão a capacidade de poder decidir com o conhecimento de causa.»⁸

Lukács interroga se, com este procedimento, Engels teria «verdadeiramente esclarecido a questão».(119)

«/.../ a definição tradicional da liberdade como necessidade reconhecida deve ser assim entendida: o livre movimento no material -- agora falamos apenas do trabalho -- é possível apenas quando a realidade sempre em questão seja corretamente conhecida em todas as formas que nela assumem as categorias modais e corretamente seja convertida em práxis.»(121)

Todavia, alerta Lukács, esta definição da liberdade como ação com base no conhecimento da necessidade, capacidade de decidir com «conhecimento de causa» é, em si mesma, insuficiente. Acima de tudo porque conhecimento da potencialidade inscrita nos nexos causais existentes é componente tanto de uma *Weltanschauung* científica como de uma mera concepção manipuladora do real.

Detenhamo-nos sobre esta questão.

Como já vimos, Lukács identifica no impulso à captura gnosiológica do ser-precisamente-assim existente, inerente ao trabalho, o fundamento ontológico da gênese da ciência. Todavia, o desenvolvimento da sociabilidade, com sua ineliminável contraditoriedade e desigualdade, termina por introduzir mediações neste complexo que, no estudo da liberdade, ganham relevo. Nos referimos ao fato que de tanto o desenvolvimento da ciência, como de uma concepção

⁸ - Engels, F. Anti-Dühring. Progress Publishers, Moscou, 1978, pgs. 140-1. Apud Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., pg. 119.

ontológica que generalize a todo o ser as suas aquisições, foram, ao longo da história, se articulando ao desenvolvimento da religião e da magia. E, na sociabilidade capitalista contemporânea, fizeram o mesmo em relação ao caráter manipulatório da maior parte dos estranhamentos que a dominam. Assinala que, já nos seus primeiros momentos, ainda que

«o desenvolvimento do trabalho conduziu aos inícios da ciência, as generalizações mais abrangentes deveriam adaptar-se às representações ontológicas -- mágicas, mais tardes religiosas -- então possíveis.»(123)

A necessidade de uma compreensão genérica do existente que desse conta das necessidades socialmente postas pela busca de uma «vida plena de sentido», articulou, de modo muito variável ao longo da história, conhecimento efetivo do ser-precisamente-assim existente a representações ontológicas falsas. Segundo Lukács, para o desenvolvimento da ciência, tem relevância momento pelo qual esta contradição se elevou à consciência e ganhou uma expressão social justificadora: o Renascimento com sua conhecida postulação da dualidade entre fé e ciência. Em várias oportunidades, o autor se voltou à análise crítica da dualidade bellarminiana entre fé e ciência.⁹ O fundamental, nestas passagens, é que o período moderno se abre, neste particular, para o reconhecimento de que caberia à ciência desenvolver o conhecimento meramente manipulatório, exclusivamente prático do real, enquanto ficaria reservada à fé a delimitação e a investigação das questões postas pela busca de uma «vida plena de sentido». Esta restrição ao alcance e ao significado do conhecimento científico na construção da *Weltanschauung* burguesa é, segundo Lukács, um dos elementos fundamentais que possibilitarão, com todas as mediações que atuaram neste complexo social do Renascimento até aos nossos dias, a convivência entre um

⁹ - Cf., por exemplo, Lukács, G. Prolegomeni..., op. cit., pgs. 28 e ss.

inédito desenvolvimento científico e a necessidade religiosa que permeia a cotidianidade contemporânea.

Sem entrarmos na discussão do caráter estranhado e manipulatório da ciência contemporânea, mostra-se fundamental, para a análise das «formas mais complexas» de liberdade, o fato de que o desenvolvimento do conhecimento científico contemporâneo não coloca em cheque o traço decisivo do individualismo burguês. Pelo contrário, o desenvolvimento das ciências particulares, desprovidas de toda crítica ontológica, tem contribuído para a fetichização da particularidade enquanto campo resolutivo das questões postas pela busca de uma «vida plena de sentido». Nesse contexto, para Lukács, o elemento decisivo da manipulação que permeia a cotidianidade contemporânea é a concepção da individualidade enquanto mônada. Ou seja, a concepção de uma particularidade individual que não tem na totalidade social o campo resolutivo de sua consubstanciação enquanto individualidade, mas sim o meio a ser manipulado tendo em vista seu enriquecimento privado. Esta fixação da particularidade da individualidade enquanto contraposta ao gênero humano é, repetimos, o nódulo essencial do processo de manipulação que caracteriza a sociabilidade contemporânea. Mesmo as formas mais «excêntricas» de individualidade, ao reafirmarem a particularidade estranhada de uma individualidade que se compreende como distinta e superior ao gênero, ao invés de questionarem a essência desta manipulação, se adaptam ao «mundo manipulado e particular no que se refere aos problemas de fato essenciais»¹⁰. Em suma, a concepção do indivíduo enquanto mônada não vai além da elevação à

¹⁰ - Lukács, G. Prolegomeni all' Ontologia dell' Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990, pg. 271.

universalidade da estranhada consciência de si do burguês médio, do egoísmo e do individualismo que a caracterizam.

No capítulo dedicado à reprodução, Lukács faz uma detalhada análise das consequências que o predomínio desta concepção acarreta sobre a individualidade na reprodução da sociabilidade moderna¹¹. Fundamentalmente, ela impede que os valores que expressam as necessidades concretas da construção do ser social, enquanto ser crescentemente genérico, se tornem predominantes no processo reprodutivo, cedendo lugar, ao invés, a valores que expressam os estreitos interesses das individualidades que se compreendem como ontologicamente superiores ao gênero.

Deste complexo de questões, nos interessa sobretudo o fato de que, para o autor, o caráter de manipulação da sociabilidade contemporânea se expressa fundamentalmente na *fixação deste escopo da particularidade enquanto oposta às necessidades humano-genéricas*. Nesta fixação manipulada da particularidade aos horizontes do individualismo burguês, exerce um papel relevante a redução da ciência a mero instrumento de manipulação prática do real, retirando da mesma toda autoridade para a construção de uma concepção de mundo que responda às demandas postas pela necessidade de uma «vida plena de sentido», e reservando à religião este poder. Acima de tudo, impede que as generalizações inerentes ao pensamento científico resultem em uma compreensão de que a particularidade social é essencialmente genérica. Daqui a conhecida postulação lukácsiana segundo a qual nada há de mais estranho ao marxismo que esta cisão entre ciência e filosofia.

¹¹ - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pgs. 255 e ss. Cf. Ib. Lessa, S. «Sociabilidade e Individuação...», op. cit., pgs. 101 e ss..

«Somente a união de filosofia e ciência, enquanto reflexões intelectuais do mesmo ser, é capaz de fornecer uma base real para a práxis.»¹².

Isto conduz a uma

«/.../ situação paradoxal: enquanto nos estágios primitivos era o atraso do trabalho e do saber que impedia uma genuína investigação ontológica acerca do ser, hoje é exatamente o fato de o domínio sobre a natureza ir se dilatando ao infinito que cria obstáculos ao aprofundamento e à generalização ontológicas do saber, pelo qual este último deve lutar não contra as fantasias, mas contra a sua própria redução a um fundamento da própria universalidade prática.»(123)

Esta situação da cotidianidade contemporânea

«torna extremamente problemática a caracterização engelsiana da liberdade como 'a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa'.»(124)

Acima de tudo, porque o agir manipulado da estranhada existência sob a égide do capital não se contrapõe a este «conhecimento de causa»; pelo contrário, o potencializa a níveis antes inimagináveis. Por isso, a caracterização engelsiana se torna insuficiente.

«O problema concreto é antes o de saber qual a orientação de tal conhecimento de causa; é este objetivo da intenção e não apenas o conhecimento de causa, que fornece o critério real /.../»(124)

Ao apontar que o fundamento da liberdade não é apenas o agir com conhecimento de causa, mas agir com uma «orientação» desse conhecimento de causa, com um «objetivo da intenção», que vá para além da manipulação contemporânea, Lukács abre espaço para conectar a concretude essencial à liberdade, acima apontada, com a reflexão anterior acerca daquele conjunto de

12 - Lukács, G. Prolegomeni..., op. cit., pg. 272.

questões que denominou «vida plena de sentido». Agora, além da causalidade, como critério da liberdade é posto, também, o problema da «orientação», do «sentido da vida». Vejamos como Lukács busca esta articulação.

Inicialmente aponta que o desenvolvimento da sociabilidade deu origem a um «novo tipo de liberdade»(126), se comparada com a sua forma primordial. Argumenta que a estrutura originária do trabalho passa por «mudanças substanciais» quando passamos das posições teleológicas primárias às secundárias.

«Esta mudança assume um caráter ainda mais decisivo quando o desenvolvimento faz com que, para o indivíduo, torne-se objeto da posição teleológica o seu próprio modo de se portar, a sua própria interioridade.»(124)

Por isso,

«Não se pode /.../ deduzir por dedução conceitual as novas formas [de liberdade] daquela originária, as formas complexas das formas mais simples /.../.»(124)

As formas mais complexas, além das determinações que advêm da sua base genética, são portadoras ainda de outras determinações, historicamente condicionadas, que dizem respeito ao ser-precisamente-assim de cada estágio do desenvolvimento da sociabilidade.¹³ Isto não significa que o trabalho deixe de ser a categoria fundante destas formas mais complexas. Mas, antes, que apenas uma derivação genética que, além das determinações ontológicas mais gerais e comuns, sublinhe também a gênese e desenvolvimento das diferenças e antíteses

13 - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pgs. 124-5.

que brotem a cada momento da particularidade, pode ser elucidada a relação entre o trabalho enquanto categoria fundante e as novas formas da liberdade.

As diferenças fundamentais, que emergem neste complexo com o desenvolvimento da sociabilidade, têm por fundamento o fato que o «objeto e o meio de realização da posição teleológica tornam-se cada vez mais sociais.» Sem jamais deixar de comparecer enquanto entidade ontologicamente autônoma frente ao ser social¹⁴, a natureza é crescentemente humanizada, é crescentemente transformada pela humanidade, segundo fins previamente idealizados.

«Aqui acresce-se, porém, um segundo momento. Os processos, as situações, etc. sociais são certamente, em última análise, produtos de decisões alternativas dos homens, mas não nos esqueçamos que adquirem relevo social apenas quando colocam em funcionamento séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem as põe, segundo legalidades específicas a elas imanentes.»(125)

Esta situação faz com que a causalidade posta pelos homens, a objetividade construída pelo fluxo da práxis social, termine por adquirir, na cotidianidade, frente aos indivíduos, uma dureza, uma exterioridade, comparável àquela do ser natural. Já vimos as considerações de Lukács acerca da «segunda natureza», e não é necessário retornar a elas nesta oportunidade. O real, seja ele posto ou natural, mantém sempre a sua objetividade originária. Para a consciência que realiza a prévia-ideação, o real é sempre o outro. Repetimos que isto não significa velar as diferenças ontológicas que se interpõem entre o mundo dos homens e o ser natural, mas apenas reconhecer que, na esfera da *práxis cotidiana*, as relações sociais assumem uma autonomia e uma independência frente às posições teleológicas dos indivíduos análoga, na imediatez, à das esferas naturais.

14 - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pg. 125.

Todavia, aqui se interpõe uma diferenciação posterior e decisiva. Enquanto no trabalho em-si a postura do sujeito para com a causalidade exterior, sua valoração da mesma, pouco ou nada influi no processo real, na práxis social mais complexa, ao agir sobre seu próprio mundo, é inevitável que o indivíduo

«tome posição, aprove ou condene o processo /.../ (social). Fundamento não último da liberdade são justamente estas tomadas de posição frente aos processos globais da sociedade, ou ao menos no confronto com seus momentos parciais.»(126)

Assim é que, com base no processo de sociabilização,

«vem a ser um novo tipo de liberdade, que não é nem mais derivada por via direta do trabalho simples, nem é redutível somente ao livre movimento do material. *Apenas algumas de suas determinações essenciais, como vimos, permanecem, mas com peso diferente nas diversas esferas da práxis social.*»(126 - grifo nosso)

Esta «nova» liberdade tem por fundamento o fato de que, enquanto no trabalho simples, na troca orgânica direta homem/natureza, se desdobra uma relação entre escopo e meio pela qual a alternativa pode ser avaliada segundo a maior ou menor proximidade do reflexo gnosiológico às determinações do realmente existente; na sociabilidade mais desenvolvida, a posição do fim e as alternativas têm como solo genético as relações humano-sociais já explicitadas categorialmente, o que faz com que a valoração das mesmas não possa ter por critério os parâmetros predominantes no trabalho simples. Nas formas superiores de sociabilidade, não importa apenas a corretude gnosiológica do reflexo, mas também a relação que a posição do fim mantém com as necessidades postas pelo, e requeridas para o desenvolvimento do gênero humano. A generalidade humana joga, aqui, um papel social ontologicamente novo se comparado com a troca orgânica direta homem/natureza: com isso, a liberdade recebe determinações que vão para além do mero agir com conhecimento de causa.

Este desenvolvimento introduz uma esfera de contraditoriedades que só encontramos plenamente explicitada na sociabilidade mais complexa. Nesta nova esfera, a contradição entre meio e fim pode se elevar a um intenso antagonismo. O surgimento, no período moderno, de um fenômeno social até então desconhecido -- as revoluções, é uma indicação de como o desenvolvimento do ser social pode levar à intensificação, até o limite, desta nova contraditoriedade entre finalidades e meios. E, não é difícil perceber, o fundamento para tal evolução está no fato de que, à medida em que os meios são cada vez mais puramente sociais, a transformação do ser-precisamente-assim existente coloca em questão a totalidade da sociabilidade e sua conseqüente transformação. Nesta nova situação,

«/.../ o material das posições causais que deve converter-se em meios é de caráter social, se trata de possíveis decisões alternativas de pessoas e, por isso, de algo que por princípio não é homogêneo e que além disso se encontra em constante devir.»(127)

O meio não é mais composto pelas relações causais naturais dadas, mas por determinações socialmente construídas. Não se trata mais da captura, pela subjetividade, da essência de um ser-precisamente-assim existente que, em-si, continua a se desdobrar enquanto natureza e cujo desdobramento pode ser previsto em um grau considerável. Trata-se, agora, de relações sociais que apenas podem se reproduzir através de posições teleologicamente postas no futuro, e cujo grau de previsibilidade é qualitativamente distinto da situação anterior.

«Daqui deriva um tal grau de insegurança das posições causais que com razão pode se falar de uma diferença qualitativa frente ao trabalho originário.»(127)

Esta situação faz com que se desenvolva a contradição entre «posição do fim e eficácia dos meios no tempo»(128), com uma intensidade qualitativamente nova. A questão que se coloca é de quais os meios adequados a determinados fins implica sempre uma valoração de caráter moral, ético, etc. Com isto, estes

complexos valorativos se desenvolvem e assumem, na vida dos homens, uma influência crescente. Complexos como a moral, a estética, a ética, a filosofia, etc., desdobram na reprodução social

«/.../ uma função decisiva para estabelecer se seria apto ou inapto, justo ou reprovável, um determinado meio para realizar um fim /.../».(128)

Para evitar equívocos, salientemos que o reconhecimento por Lukács desta «realidade» dos complexos valorativos como a ética, a moral, etc. não significa ter capturado suas respectivas essências. Para ele, a essencialidade destas esferas está diretamente relacionada a quais os valores que predominam no seu interior e qual a contribuição que cada uma destas esferas oferece, a cada momento, ao desenvolvimento dos valores humano-genéricos.

Portanto, mais uma vez, a determinação do papel real que cada complexo social joga no interior do mundo dos homens depende não de uma dedução lógico-formal, mas da função que estes complexos jogam, a cada momento, no desenvolvimento sócio-genérico. Em se tratando das esferas valorativas, o que definirá sua essência será o papel efetivo que venham a exercer, a cada momento, na explicitação, na elevação à consciência em escala social, e na reprodução, dos valores genéricos. É esta função social que constitui a essência de cada uma destas esferas -- e não uma dedução lógico-abstrata que hierarquize os diversos tipos de valores em uma rígida estrutura formal.

Esta argumentação de Lukács também sinaliza como, para ele,

«/.../ a importância crescente, que aqui se esclarece, das decisões subjetivas nas alternativas é, em primeiro lugar, um fenômeno social.»(129)

Em outras palavras, o desenvolvimento da sociabilidade implica, necessariamente, que a subjetividade, que o momento do fim, exerça uma influência cada vez mais relevante no desdobramento da materialidade concreta, historicamente condicionada, do mundo dos homens. Tanto a reprodução do indivíduo, como da sociabilidade como um todo, requerem e possibilitam, ao mesmo tempo, que a subjetividade exerça uma influência cada vez mais perceptível no mundo dos homens. O que não significa, em absoluto, relativizar a objetividade das processualidades sociais reduzindo-as, de forma aproximativa, a fenômenos da subjetividade; mas, tão somente, reconhecer que a substancialidade social é resultante de processos de objetivação de posições teleologicamente postas.

«Com isto não se relativiza em sentido subjetivo a objetividade do processo social, -- se trata apenas da forma socialmente condicionada pela qual se manifesta na sua imediatez, -- mas é o mesmo processo objetivo que, no curso do seu desenvolvimento, põe tarefas as quais podem ser movidas e mantidas em movimento apenas pelo crescente papel das decisões subjetivas. Mas todas as valorações que compõem nestas decisões subjetivas são ancoradas à objetividade social dos valores, ao significado destes para o desenvolvimento objetivo da espécie humana, e tanto a sua referência ou sua contraposição a valores, quanto à intensidade e duração de sua eficácia são, em última análise, resultado deste processo social objetivo.»(129)

O quanto esta situação se distancia daquela do trabalho originário é imediatamente evidente. Aqui se fazem presentes complexos sociais e problemas sociais qualitativamente distintos. Do mesmo modo evidente é o quanto esta situação, qualitativamente nova, apenas pode vir a ser pelo desenvolvimento da categoria da alternativa, cujo solo genético, como vimos, é o trabalho simples. Novamente, nos encontramos com a identidade da identidade com a não-identidade como a forma genérica do desenvolvimento do mundo dos homens: uma categoria em si unitária e homogênea (o trabalho), dá origem a novas categorias que são, ao

mesmo tempo, emergentes do seu desenvolvimento e qualitativamente distintas de si mesmo.¹⁵

Não é difícil perceber como a alienação, a ação de retorno das suas próprias ações sobre o sujeito tem também um peso qualitativamente distinto na sociabilidade mais avançada se comparada com o momento originário do trabalho. A atuação sobre o sujeito de valores e processos valorativos mais complexos, que articulam de uma forma mais intensa e densa o seu destino ao do gênero humano, não poderia deixar de ter forte influência sobre o desenvolvimento das subjetividades singulares. As crescentes exigências postas aos indivíduos pelo desenvolvimento das relações sociais, a necessidade de um domínio cada vez maior sobre si próprio, etc., com o passar do tempo, conferem ao desenvolvimento da individualidade uma nova qualidade.

«Já dissemos, mas devemos aqui repetir com força particular, que o homem se torna homem exatamente nesta luta, mediante esta luta contra a sua constituição dada por natureza, e o seu posterior desenvolvimento, o seu aperfeiçoamento, pode se verificar, mesmo em seguida, apenas por tal via, com tais meios.»(129-30)

Neste contexto, a construção da liberdade, exibe uma inequívoca articulação com o devir-humano dos homens. Ela apenas existe e se desenvolve, enquanto partícipe do processo global de hominização do gênero, enquanto inequívoco momento de afirmação do humano sobre o meramente natural. A atuação dos valores e dos processos valorativos, tão decisivos para o seu desenvolvimento, exibe o mesmo caráter de objetividade que apontamos anteriormente: são formas de «objetividade social» e expressam de modo

15 - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pg. 129.

inequívoco o caráter sintético entre teleologia e causalidade que caracteriza, ontologicamente, a causalidade posta.

Sendo assim, o agir efetivamente livre requer muito mais que uma mera ação com conhecimento de causa. Requer que a construção do ser social, tanto no pólo da individualidade quanto no pólo da sociabilidade, seja predominantemente dirigido pelas necessidades postas pelo gênero no seu movimento de explicitação categorial, possibilitando o desdobramento de uma práxis social cada vez menos estranhada. E esta exigência coloca problemas que vão para muito além do conhecimento da causalidade a ser imediatamente transformada no ato do trabalho.

É necessário frisar, por outro lado, e sob pena de tornar irreconhecíveis as considerações de Lukács acerca deste conjunto de questões, que a construção do reino da liberdade, como contraposto ao reino da necessidade, é a reprodução, numa escala social muito superior, da relação entre teleologia e causalidade. Como já vimos, esta relação é de tal forma que a transformação da causalidade em causalidade posta não significa qualquer identidade, ou sequer diluição da distinção ontológica, entre uma e outra. Do mesmo modo, a construção do reino da liberdade não significa, de modo algum, a diluição da materialidade do mundo objetivo em idealidade. O aumento da capacidade efetiva do homem em conformar a natureza em um mundo crescentemente social, humano-genérico, em nenhum momento pressupõe a diluição da distinção de ser entre objetividade e subjetividade, entre teleologia e causalidade. Muito pelo contrário, na medida em que o trabalho tem sempre um caráter de resposta às novas necessidades dadas pela reprodução social global,

«o livre movimento da matéria é e permanece o momento predominante para a liberdade».(116)

Mesmo em formas superiores da práxis social, onde o trabalho já saiu do seu estágio originário¹⁶, seu objetivo permanece imutável: converter as cadeias causais em cadeias causais postas. Mesmo nas formas mais complexas do trabalho, esta articulação ontológica entre liberdade/necessidade se faz presente; mesmo nelas, a liberdade não pode se afirmar a não ser como ato concreto de auto-construção humana.

Correndo o risco de sermos repetitivos, voltamos a sublinhar: a ontologia lukácsiana, por vezes, é indevidamente considerada como mera tentativa de reduzir a totalidade social à categoria do trabalho. Isto porque argumenta Lukács ser ele o solo genético da liberdade; porque afirma que as articulações internas do complexo categorial do trabalho fundam ontologicamente a liberdade e que, mesmo o desenvolvimento de formas superiores, mais complexas e mediadas de sociabilidade, não altera esta situação de fundo. Isso não significa, entretanto, que Lukács desconsidere, por um minuto sequer, as modificações que aqui se introduzem pelo avanço do devir-humano dos homens. Explicitamente, afirma que este movimento faz com que, por um lado,

«a realização imediata do trabalho /.../passa através de numerosíssimas, múltiplas e freqüentemente heterogêneas mediações, [e] por outro lado /.../ o material no qual se verifica o livre movimento como forma da liberdade não é mais simplesmente a natureza, mas no mais das vezes já é a troca orgânica da sociedade com ela, ou freqüentemente o próprio processo do ser social»(116),

introduzindo com esta evolução uma nova qualidade ao problema. Por isso, as formas superiores, mais complexas, da liberdade, não podem ser deduzidas

16 - Cf. p. ex., Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, pg. 116.

diretamente daquela sua forma original, primordial, que se apresenta no trabalho produtor de valores de uso.

Todavia, em Para uma Ontologia do Ser Social, não interessava a delimitação destas formas superiores de liberdade nem suas articulações com a sociabilidade mais desenvolvida. Este estudo apenas poderia ser realizado no contexto da ética que pretendia escrever. Na ontologia se propôs a investigar a relação ontológica fundante do trabalho para com a liberdade e, nesta relação entre fundado e fundante, as modificações e complexificações posteriores, por mais relevantes, não alteram fundamentalmente o quadro aqui delineado.¹⁷

Ainda que a realidade imediata, com a qual o indivíduo entre em contato, se converta, crescentemente, do mero devir-outro das processualidades naturais em causalidade posta, puramente social; mesmo que o momento predominante na determinação das alternativas oferecidas a cada momento, deixe de ser mero compósito de cadeias causais naturais, evoluindo para um complexo sintético de determinações teleológicas e causais; ainda que as mais profundas conseqüências advenham desta evolução para a forma concreta da reprodução social -- mesmo assim, para Lukács, a categoria do trabalho permanecerá como solo genético da liberdade. Em suma, afirmar esta conexão universal entre liberdade e trabalho não significa que ele desconheça ou menospreze as transformações advindas, neste complexo, pelo desenvolvimento da sociabilidade. Na ontologia, todavia, ao contrário da ética, caberia apenas a análise desta relação ontológico-fundante, primordial, originária, da liberdade para com o trabalho.

17 - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, op. cit., vol II*, pg. 122.

CAPÍTULO VII

TRABALHO, TOTALIDADE SOCIAL E FALA

Neste último capítulo, o prosseguimento da investigação sobre a centralidade ontológica do trabalho em Lukács requer uma inflexão. Iniciamos a tese com a exposição de alguns dos traços mais gerais e decisivos da ontologia lukácsiana e, em seguida, do segundo ao sexto capítulo, tratamos especificamente das conexões internas à categoria do trabalho.

Lembremos que, ao assim proceder, acompanhamos o filósofo húngaro naquilo que ele denominou uma «enorme abstração»: isolamos o trabalho da totalidade social de modo a examinarmos as suas conexões internas. Contudo, este procedimento, em Para uma Ontologia do Ser Social, é completado, no capítulo imediatamente posterior ao «O Trabalho», com a exaustiva investigação da reprodução social, justamente o complexo de mediações que articula trabalho e totalidade social.

Dado os limites desta tese, não poderemos adentrar no exame da reprodução social, tal como o fez Lukács, tendo em vista conferir maior concretude à análise abstrata do trabalho. Todavia, se não forem feitas ao menos referências a algumas das mediações mais decisivas, será impossível delinear com maior precisão a centralidade ontológica do trabalho em Lukács. Tendo em vista esta necessidade e os limites do nosso objeto, nos restringiremos a sistematizar as suas considerações, no capítulo «O trabalho», sobre a relação trabalho/totalidade social -- e, para esta sistematização, a melhor oportunidade são as passagens nas quais trata da fala enquanto um complexo social. Esperamos, com isto, senão esgotar as conexões categoriais que articulam trabalho e sociabilidade, ao menos assinalar seus traços decisivos, de modo a delinear a complexa determinação reflexiva que se desdobra nesta esfera.

Por tudo o que vimos nos capítulos anteriores, é evidente que, para Lukács, sem a mediação da fala, o trabalho não pode sequer existir, quanto mais fundar o complexo processo que denomina devir-humano dos homens. Em síntese, a fala é indispensável ao processo de acumulação/generalização que caracteriza a continuidade social. A prioridade ontológica do trabalho não significa que esta categoria possa, por um único instante que seja, existir fora do mundo dos homens ou ser a ele anterior. E nem a sociabilidade, nem o trabalho, podem existir sem a fala. Em se tratando desta última, o autor inicia sua análise pela afirmação que trabalho e linguagem «simultaneamente vêm a ser».¹

¹ - Lukács, G. Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit. pg. 14.

Estas colocações iniciais delimitam dois conjuntos de problemas envolvendo a concepção lukácsiana da relação entre trabalho e totalidade social. O primeiro diz respeito à gênese do ser social, ao salto ontológico que destaca o ser social da animalidade: como é possível que a gênese da categoria fundante seja simultânea à gênese fundado? Como é possível o elemento fundante não ser anterior ao fundado? O segundo conjunto de questões se refere à relação do trabalho com a fala e, também, com a totalidade social.

O ponto de partida de Lukács para a análise destes dois conjuntos de problemas é a historicidade do ser e, conseqüentemente, seu caráter de complexo de complexos. Ou seja, que o desenvolvimento ontológico desdobra, no plano da máxima generalidade, a sua unitariedade última através da crescente heterogeneidade dos seus momentos constitutivos; que a sua forma genérica é a identidade da identidade e da não-identidade.²

Apoiando-se nesta concepção do ser geral, e do mundo dos homens em particular, enquanto complexos que se explicitam categorialmente ao longo da história, é empreendida a análise do salto ontológico que está na gênese do ser social. Inicia ele por apontar que a gênese do mundo dos homens não é a único salto ontológico. Tanto no surgimento da vida a partir do inorgânico, como também no interior de processos biológicos ou sociais, verifica-se a presença pontual de saltos ontológicos (ainda que com conseqüências incomparavelmente menores que aquelas que assinalam a passagem de uma esfera ontológica inferior às outras mais desenvolvidas). A essência destas processualidades de salto ontológico é assim descrita:

2 - C. Lukács, G. Prolegomini..., op. cit., pgs 139-40.

«/.../ todo salto implica em uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e posteriores, mas estas não podem se desenvolver por uma continuidade simples e retilínea. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal, e não pelo nascimento, instantâneo ou gradual, da nova forma de ser.»(17-18)

O elemento decisivo do salto ontológico é o momento de negação, de ruptura, com a legalidade anteriormente existente. Contudo, a mera *negação*, por si só, não pode *afirmar* a nova esfera que está surgindo pelo salto ontológico: «a negação só tem condições de expressar as distinções de modo bastante incompleto e indeterminado» e, por isso, «o momento distintivo é positivamente determinado /.../ tão somente no plano ontológico»³. Portanto, entre a negação e a afirmação se desdobra uma concomitante distância e articulação: o salto nega o anteriormente existente, mas a explicitação categorial da nova esfera que a distinguirá do anteriormente existente requer a *afirmação* da essência do novo. Portanto, o salto, ainda que pontual (é um momento de ruptura) é sempre processual, uma dinâmica articulação entre negação do velho e afirmação do novo.

Nesta dinâmica relação entre o velho e o novo, o que caracteriza o salto ontológico é que, diferente da processualidade evolutiva normal, ainda que possamos encontrar no velho «premissas e possibilidades» da nova esfera ontológica, entre estas premissas e possibilidades e a efetiva explicitação da nova esfera se interpõe uma ruptura: a afirmação da essência do novo não pode se «desenvolver» a partir das fases anteriores «por uma continuidade simples e retilínea».

³ - Lukács, G. A falsa e a Verdadeira..., op. cit., pg. 47.

Temos aqui, aparentemente, um paradoxo. Os processos que Lukács denomina «salto ontológico» constituem negações do existente; contudo, a mera negação do ser-precisamente-assim existente não pode resultar em um novo ser. Para tanto, é necessário o desdobramento categorial da essência da nova esfera ontológica, ou seja, a afirmação das categorias essenciais ao novo ser. De onde provêm estas categorias? Elas nem poderiam vir a ser pelo «simples e direto» desenvolvimento das esferas ontológicas anteriormente existentes e, ao mesmo tempo, devem estar operantes já no momento do salto, para, enquanto momento predominante da processualidade, efetivarem o momento de afirmação indispensável ao desenvolvimento categorial do ser que está surgindo. Em suma, como é possível ao trabalho fundar o mundo dos homens sem o preceder?

Acompanhemos como Lukács resolve este aparente paradoxo. Inicia afirmando que, por pertencer ao complexo maior do ser como um todo, por ser portador de momentos de continuidade com o complexo de complexos anteriormente existente, a gênese do ser social (e, analogamente, da vida) significa a gênese de um novo complexo. Não apenas em-si, mas também nas relações com a totalidade da natureza das quais já nasce portador, o novo ser exhibe um inequívoco caráter de complexo, de totalidade articulada.

«Apenas entendendo a gênese ontológica deste modo, isto é, como gênese de um complexo concretamente estruturado, pode ser esclarecido também como ele constitui, ao mesmo tempo, um salto (do ser orgânico ao social) e um longo processo de milênios»(58) [ao longo do qual] «as categorias específicas do novo grau de ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais marcada em relação aos graus inferiores, os quais, porém, continuam a fundamentar materialmente a sua existência.»(58)⁴

⁴ - No mesmo sentido: «O salto se verifica tão logo a nova constituição do ser atue realmente, ainda que em atos isolados e completamente primitivos. Todavia, é necessário um desenvolvimento muito longo /.../ antes que as novas categorias

Ainda que Lukács se volte a esse conjunto de questões em várias oportunidades⁵, analisando-o pelos mais diversos ângulos e circunstâncias, temos aqui o essencial de sua concepção acerca deste fenômeno. Ele marca uma ruptura ontológica com o já existente. Contudo, para que esta ruptura se consubstancie na gênese de um nova esfera ontológica, é necessário que este momento de negação esteja de algum modo (este «modo» varia caso a caso, momento a momento) articulado com a afirmação das formas germinais das categorias essenciais ao novo ser que está surgindo. Já no seu primeiro momento, portanto, a nova esfera de ser é um complexo de complexos, que articula as determinações essenciais e germinais do novo ser com as determinações e categorias das esferas ontológicas inferiores. O momento predominante deste novo complexo de complexos surgido a partir do salto, por definição, deve caber às categorias do novo ser -- caso contrário não teríamos qualquer salto ontológico, mas a reafirmação do já existente.

Repetimos para evitar qualquer equívoco: reconhecer que há elementos de continuidade entre as esferas ontológicas, especificamente entre a vida e o ser social, não significa, em Lukács, qualquer diluição do caráter de ruptura com o velho que caracteriza o salto ontológico.

do ser alcancem a um nível intensivo e extensivo tal que permita ao novo grau de ser se constituir enquanto fato bem delimitado e apoiado sobre si mesmo.»(58)

⁵ - Cf., por exemplo, em Per una Ontologia dell'Essere Sociale, vol II*, pgs. 13, 17, 58, 72-3, 83, 103; vol I, pgs. 266-7; vol II**, pgs. 322 e 406; nos Prolegomini all'Ontologia dell'Essere Sociale, pgs. 42-44, 46-7, 139-40, 144 e ss., 180 e ss.

Estas considerações de Lukács sobre o salto ontológico presente na gênese do ser social, podem ser melhor compreendidas se nos reportarmos às suas considerações acerca da fala enquanto complexo social e se, na sequência, as utilizarmos num confronto com o fundamental da teoria habermasiana do Agir Comunicativo.

Segundo Lukács, entre os animais há formas de comunicação que, não apenas não serão abandonadas, como ainda serão intensificadas com o desenvolvimento do ser social.

«/.../ se observamos os pretensos germes de linguagem que podem ser encontrados no reino animal, não há dúvida de que entre os animais superiores ocorrem comunicações, até muito precisas. No contexto da busca de alimento, da vida sexual, da defesa dos inimigos, etc., em toda uma série de animais encontramos sinais, geralmente auditivos (dizemos em geral, porque ao exemplo da assim chamada dança das abelhas constitui um sistema comunicativo muito preciso formado com sinais visíveis), com o auxílio dos quais, nestes momentos decisivos da reprodução biológica, são capazes de satisfazer as exigências. Este tipo de comunicação animal devemos tê-la bem presente, porque não apenas no início transpassa substancialmente inalterado ao homem nascente, como permanece em ação mesmo nos estágios superiores do desenvolvimento social. É interessante notar como este tipo de comunicação, efetuada mediante os sinais visuais ou auditivos absolutamente precisos, à medida em que a sociedade vai se desenvolvendo, com a ampliação e intensificação dos contatos entre os homens, não apenas não diminui, nem muito menos desaparece, como ao contrário se difunde ainda mais. Pensamos, por exemplo, nas lâmpadas verdes e vermelhas do tráfico ferroviário ou nos cruzamentos das grandes cidades, nos sinais que ao longo das estradas regulam o tráfico rodoviário, à sinalização com bandeirolas nos navios, etc., etc. Em todos estes casos -- para os homens, assim como para os animais, -- um determinado sinal inconfundível prescreve que se reaja a ele de uma dada maneira com necessidade absoluta.»⁶

6 - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale, vol II*, pgs. 188-9/LXVIII-IX. (O número em algarismo romano se refere à página da tradução do capítulo, "La Riproduzione", desta obra de Lukács, anexa a nossa dissertação de mestrado, *Sociabilidade e Individuação - a categoria da reprodução na ontologia de G. Lukács*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, dezembro 1990.)

Lukács continua lembrando que, tanto entre os animais como entre os homens, os sinais se caracterizam por aparecer em intervalos e, já que se referem a momentos singulares, isolados, nenhuma continuidade pode se desdobrar entre eles.

Tanto entre os homens como entre os animais,

«os momentos que divergem do curso mecânico normal, mas que se repetem com freqüência, são sinalizados como tais por sinais específicos. /.../ A função destes sinais implica que eles também se apresentam a intervalos e não podem se articular em uma continuidade. Em ambos os casos, portanto, o sinal está associado a uma situação que se repete freqüentemente, mas sempre apenas por uma vez, exigindo uma reação absolutamente determinada; para segui-lo com precisão e, portanto, com sucesso, não se necessita nem compreender realmente os componentes reais da situação, nem reagir a eles de modo diferenciado. Nos animais, esta 'automatismo' surge da adaptação biológica ao ambiente; no que diz respeito aos sinais na sociedade, ocorre que, para regular de modo simplificado o tráfico, etc., são fixados com exatidão de uma vez para sempre determinados tipos de reação.»

Tal como ocorre no mundo animal, também entre os homens

«A reação deve ser automática e incondicionada. /.../ não se trata de refletir ou decidir». (189/LXIX)

Assinalados os elementos de continuidade entre a comunicação animal e a humana, passemos aos momentos de ruptura⁷.

Argumenta Lukács que, graças ao processo de generalização essencial ao trabalho, a reprodução social «cria continuamente novidades objetivas e

⁷ - «O momento da continuidade /.../ não pode jamais ser eliminado completamente; as duas categorias estão em permanente relação recíproca: não há nenhum *continuum* que seja privado de momentos de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade interrompe de maneira absoluta e total a continuidade.» Lukács, G. Prolegômini..., op. cit., pgs. 139-40.

subjetivas»(190-1/LXXI) e, para que possa se dar em «circunstâncias tão radicalmente mutáveis»(191/LXXI), faz-se necessário um complexo, um médium, que constitua uma figura capaz de conservar na consciência e tornar comunicável as aquisições do gênero humano: a fala(192-3/LXII).

Em poucas palavras, o trabalho, ao criar incessantemente o novo, produz a necessidade de acumulação e generalização destas novidades por todo o ser social. Sem isso, nenhuma reprodução social seria possível. Cabe à fala a função de órgão e médium deste processo de acumulação. Novamente, é a função objetiva, e não qualquer elemento gnosiológico, que determina um complexo social; é o lugar ocupado pelo complexo particular no processo de reprodução social a determinação decisiva da sua particularidade frente. Sendo assim, Lukács deve determinar, com clareza e precisão, qual é a função social da fala, e como esta função atua no sentido da particularização deste complexo frente à sociabilidade como um todo.

No início do capítulo «O Trabalho», afirma que

«Engels observa corretamente que a linguagem surge porque os homens 'têm alguma coisa a se dizer. A necessidade desenvolveu o órgão a ela necessário.' Mas o que significa dizer algo? Comunicações, e bastante importantes como aquelas relacionadas ao perigo, à alimentação, ao desejo sexual, etc., as encontramos já entre os animais superiores. O salto entre esta comunicação e aquela dos humanos, a qual Engels alude, está exatamente nesta distância [entre sujeito e objeto].»(101)

Primeiro aspecto a ser salientado: a fala surge porque os homens têm algo a dizer uns aos outros. E eles têm algo a dizer porque o processo de trabalho cria ininterruptamente o novo, o qual é espontaneamente generalizado pelo fluxo da práxis social. Esta generalização, lembremos, atua tanto subjetivamente, sob a forma de novos conhecimentos e, com todas as mediações que vimos, no desenvolvimento das individualidades; como também objetivamente,

pela inserção do produto na história da humanidade. Como vimos, este processo de generalização é essencial ao trabalho e é o fundamento ontológico do complexo processo que Lukács denominou devir-homem dos homens -- e, sem a fala, ele jamais poderia ocorrer.

Em segundo lugar,

«Vimos como a posição teleológica levada a cabo conscientemente provoca uma distância na reflexão para com a realidade, e como é esta distância que faz surgir a relação sujeito-objeto no sentido verdadeiro do termo. Ambas estas coisas [a posição teleológica e a distância sujeito objeto] comportam, simultaneamente, a gênese da compreensão conceitual dos fenômenos da realidade e a sua expressão adequada através da linguagem.»(57)

Para Lukács, portanto, a necessidade de comunicação entre os homens existe porque a permanente criação do novo, pelo trabalho, cria constantemente novas situações e novas possibilidades. Estas apenas podem ser enfrentadas pela reprodução social se forem reconhecidas enquanto tais e, para isto, é imprescindível que tanto os objetos criados, como também os novos conhecimentos que surgem neste processo -- no limite, a concepção de mundo que se articula com cada ato dos indivíduos, -- sejam universalizados por todo o corpo social. Para tanto, é indispensável a compreensão conceitual do novo e sua expressão via linguagem.

Não há dúvidas de que esta processualidade apenas pode vir a ser pela permanente tensão entre teleologia e causalidade; e esta tensão, por sua vez, requer, com absoluta necessidade, que o mundo objetivado e a consciência consubstanciem entes ontologicamente distintos.

«Mesmo se observamos [o trabalho] apenas em abstrato /.../ do mero fato de toda práxis ter por fundamento uma posição teleológica, não tem como não ficar claro que toda posição teleológica deve ter como

premissa e como consequência a dualidade sujeito-objeto, ontologicamente possível apenas em termos de coexistência.»⁸

Portanto, além da necessidade em se comunicar o novo, a distância entre sujeito e objeto fundada pelo trabalho, é um momento constitutivo essencial da fala. Sem ela teríamos a identidade entre consciência e causalidade e não haveria mais o que ser comunicado/compreendido conceitualmente. A necessidade de dizer algo, assim como a necessidade de se pensar sobre algo, se articula com esta separação entre sujeito e objeto. E esta separação não apenas é essencial à gênese da fala, como também é por ela potencializada;

«O homem fala sempre 'sobre' algo determinado e, em um duplo sentido, o eleva da sua existência imediata: primeiro, quando ele é posto como objeto que existe de maneira independente; segundo, -- e aqui a distância se mostra, se possível, ainda mais nitidamente em primeiro plano --- enquanto o homem sempre se esforça por precisar corretamente o objeto como coisa concreta, os seus meios de expressão, as suas designações são tais que todo signo pode muito bem figurar em contextos completamente diversos. Assim é que a reprodução efetuada com o signo verbal se destaca dos objetos que ele designa, portanto também do sujeito que a efetua, e torna-se expressão conceitual de um grupo inteiro de fenômenos determinados que, em contextos completamente diversos, podem ser operados de modo análogo por sujeito completamente diversos.»(101-2)

Os homens pensam e falam sobre «algo». Ao fazê-lo, objetivam um signo o qual, como todo ente objetivado, exibe um ineliminável momento de alienação. Isto é, possui uma história própria, (relativamente) independente do sujeito. No âmbito da fala, esta situação ontológica de fundo se expressa pelo fato de todo signo ser portador de uma universalidade que transcende o objeto imediato para cuja denominação foi criado. Deste modo, o signo pode ser utilizado, assim como operar na reprodução social, em circunstâncias e com resultados muito diversos das necessidades concretas que estão na sua origem. Pensemos, por exemplo, no uso do latim nos nossos dias: uma língua «morta» que, por estar

8 - Lukács, G. Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale, op. cit., pg.44.

fixada de uma vez para sempre já que não mais faz parte da cotidianidade, é adequada para exprimir conceitos científicos e jurídicos que requerem um aparato linguístico mais estável. _

O momento de alienação do qual a fala é portadora faz com que o «algo» nomeado perpassasse por uma dupla elevação, que o retira da sua imediatividade. Ao ser nomeado, se eleva à consciência o caráter alienado do objeto, o fato de ele possuir uma história própria, distinta da história do sujeito. O objeto, ao ser dito, já é reconhecido enquanto o *outro* que é de fato em seu ser-precisamente-assim existente.

«A posição simultânea do sujeito e do objeto no trabalho e a [posição simultânea do objeto e do sujeito] que se verifica na linguagem, a qual deriva da primeira [posição simultânea do objeto e do sujeito no trabalho] distanciam, no sentido agora indicado, o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto do seu conceito, etc. Apenas por esta via se torna possível a compreensão, tendencialmente alargável ao infinito, do objeto e o seu domínio por parte do homem. Não surpreende que dar nomes aos objetos, enunciar-lhes o conceito, o nome, tenha sido entendido por muito tempo como um poder mágico; já no Velho Testamento o domínio do homem sobre os animais se exprime no fato de Adão lhes dar nomes, com o que é, ao mesmo tempo, indicado com clareza como a linguagem se encontra fora da natureza.»(102)

Dar nomes, tornar um objeto dizível, é uma operação que, em si própria, constitui o *objeto enquanto objeto sobre o qual a consciência pensa, como um objeto da subjetividade*, assim distinto do ser-precisamente-assim existente. A subjetividade, ao se apoderar do real sob a forma de conteúdo gnosiológico, funda este objeto enquanto *objeto do pensamento* e, concomitantemente, por ser um objeto do pensamento, um objeto distinto do objeto em-si. Novamente, não há em Lukács qualquer traço da identidade sujeito-objeto; teleologia e causalidade, ainda que articuladas no trabalho, serão sempre ontologicamente distintas. O complexo da fala requer e potencializa tanto esta distinção

ontológica entre teleologia e causalidade, como a distância, no plano gnosiológico, entre sujeito e objeto.

Fixemos este aspecto: a fala comparece na reprodução social como um complexo mediador indispensável à sua continuidade. É decorrente da distinção ontológica entre teleologia e causalidade e, ao mesmo tempo, uma mediação que potencializa o caráter não mais mudo do gênero humano. Isto esclarece, também, porque a fala está ausente do mundo natural: o mutismo nele imperante torna desnecessário um médium com tais características(188-90/LXIX-XX).

Há pouco fizemos referência ao fato de o signo, por ser alienado, poder atuar na reprodução social em circunstâncias e com conseqüências bastante diversas das necessidades que fundaram a sua gênese. Ao mesmo tempo, a fala, por ser órgão fundamental no processo de captura do real pela subjetividade (193-4/XXIV,190/LXX), é portadora de

«uma intenção objetiva do sujeito acerca da legalidade, acerca da objetividade, do objeto por ele designado»(192/LXXIII).

Estes dois fatos, segundo Lukács, conferem à fala seus traços ontológicos fundamentais. Por um lado, na tentativa de fixar objetos cujas determinações são infinitas, as palavras, locuções etc. adquirem uma certa ambigüidade, ou seja, uma pluralidade de sentidos, de significados(196/LXXVIII). Por outro lado, toda palavra exprime «sempre a generalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular»(192/LXXIII).

Essa ambivalência no sentido das palavras cria, segundo Lukács, o espaço para o desdobramento das duas tendências contrapostas que operam no seu

desenvolvimento. A primeira delas corresponde ao impulso crescente para fixar, em formas lingüísticas, o individual-único(192/LXXVII). A segunda tendência, que tem sua base de ser nas necessidades que surgem do desenvolvimento da ciência e do direito, procura eliminar, através de definições, a ambivalência no sentido das palavras, a fim de fixar as determinações mais gerais, universais(196-7/LXXVIII).

Isto posto, o autor assinala algumas das características que particularizam o complexo da fala no contexto das formações sociais. Acima de tudo, que «a fala corresponde a uma necessidade social que nasce, ontologicamente, a partir da relação dos homens com a natureza e entre si, e que exatamente», na dupla tarefa de captar e fixar, em formas lingüísticas, o singular e o universal, o complexo da fala «deve e pode se realizar na prática»(197/LXXIX). Ou seja, tanto a fala, como as contraditórias tendências que operam no seu interior, derivam do processo de sociabilização e, por isso, «na sua contraditoriedade» compõem a «base da especificidade, da fecundidade inexaurível da fala»(198/LXXX).

Sendo a função social da fala «transformar, em portadora da relação viva entre os homens, a consciência dinâmica e progressiva do processo de reprodução social como um todo,» ela acolhe «em si todas as manifestações da vida humana» e lhes confere «uma figura capaz de comunicá-las»(198/LXXX). A fala está presente como mediação fundamental tanto na relação do homem com a natureza como em todas as relações dos homens entre si, e até dos indivíduos consigo mesmos. *É, neste sentido, um complexo social universal, pois não há setor da práxis humana que possa se realizar sem a sua mediação.*

«Para entender corretamente no plano ontológico a gênese destas inter-relações muito intrincadas e complicadas, tanto durante a gênese em si quanto no seu desenvolvimento posterior, devemos ter

presente, acima de tudo que /.../ o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação aos seus elementos. Estes podem ser compreendidos somente a partir do seu respectivo co-agir no interior daquele complexo de ser, sendo esforço inútil querer idealmente reconstruir o complexo partindo dos seus elementos.»(57)

Em outras palavras, o momento predominante na gênese e no desenvolvimento da fala são as necessidades que brotam da reprodução sócio-global. Tanto nos momentos mais primitivos da sociabilidade, como nos seus estágios mais evoluídos, são as necessidades concretas, cotidianas, postas pela reprodução social, que dão origem e direcionam o desenvolvimento da fala enquanto complexo social.

Este predomínio da generalidade humana sobre a fala se expressa, segundo Lukács, também sob um outro aspecto. Com o desenvolvimento da sociabilidade, as cada vez mais ricas e complexas mediações sociais requerem uma estrutura lingüística cada vez mais flexível e articulada, crescentemente capaz de exprimir a cada vez mais intensa complexidade do mundo dos homens. Isto faz com que a legalidade imanente à fala evolua no sentido de se tornar cada vez mais articulada, cada vez mais complexa. Desse modo, tanto acresce a heterogeneidade deste complexo frente à totalidade social, como também o seu desenvolvimento é cada vez mais determinado pela sua legalidade específica(201/LXXXIV) -- sem que, obviamente, esta crescente autonomia relativa implique na supressão da totalidade social enquanto momento predominante no seu desenvolvimento.

Estamos aqui frente a uma expressão particular de um fato mais geral com o qual já nos deparamos anteriormente. Para atender às demandas postas pelo devir-humano dos homens, vimos como a reprodução social origina complexos mediadores específicos. O desenvolvimento de tais complexos insere mediações cada vez mais intensas e numerosas entre eles e o trabalho enquanto tal. Para atenderem às demandas que estão nas suas origens, tais complexos mediadores

devem, necessariamente, ser distintos do trabalho e exibir uma dinâmica evolutiva peculiar que os particulariza no contexto da formação social. Vimos ainda como, por exemplo, os valores apenas podem cumprir a função social que lhes é própria à medida em que se desenvolvem enquanto complexos valorativos em tudo distintos (mas sempre articulados) ao trabalho. Nas palavras de Lukács,

«o funcionamento /.../ do complexo total atribui ao complexo parcial mediador funções parciais específicas, este assume uma certa autonomia -- que surge por necessidade objetiva -- um certo modo autônomo e específico de agir e reagir, do qual, exatamente por esta sua especificidade, a totalidade não pode prescindir na sua reprodução»(223/CXI).

E, no mesmo sentido,

«é por isso que eles [os complexos parciais] podem cumprir suas funções no interior do processo global, tanto melhor quanto mais energética e autonomamente elaboram a sua específica particularidade»(224/CXII).

Todavia, o autor sublinha fortemente o fato de que «impulso, conteúdo e forma» dessa «específica particularidade» brotam do desenvolvimento social global. Em se tratando da fala, assinala que é o desenvolvimento humano-genérico que produz «as alegrias e as dores, as ações e as catástrofes dos homens», que «cria o espaço real no qual a legalidade interna da fala pode operar, tanto em sentido positivo quanto negativo». De forma que, se é verdade que o desenvolvimento da fala procede por leis próprias, não menos verdadeiro é que o momento predominante desta evolução é dado pelo devir-humano dos homens(201/LXXXIV).

Lukács afirma que o predomínio da generalidade humana nesse processo é ainda mais evidente pelo fato de o desenvolvimento da fala ser predominantemente espontâneo, ou seja,

«se realiza sem que a divisão social do trabalho, por si própria, ponha em evidência um certo grupo de pessoas cuja existência social repouse sobre o funcionamento e a reprodução desta esfera, isto é, cujo lugar na divisão social do trabalho sofra alguma institucionalização»(204/LXXXVIII).

--

Sua reprodução se dá cotidianamente enquanto «cópia e expressão daquilo que o gênero, na sua auto-realização, alcançou, de fato, a cada vez»(199/LXXXII). Devemos salientar, todavia, que, para ele, o caráter espontâneo da fala não se opõe à participação ativa dos indivíduos no seu desenvolvimento. Isto porque,

«toda espontaneidade social é a síntese de posições teleológicas singulares, e o fato de que o motor e o médium da síntese tenha um caráter espontâneo não impede que as posições teleológicas fundamentais almejadas sejam mais ou menos conscientes»(200/LXXXII).

Neste sentido, Lukács lembra que todas as modificações, que toda evolução ou alteração de uma língua, mesmo seu surgimento ou desaparecimento, só podem vir a ser através de atos de indivíduos concretos. Todavia, apenas são incorporados ao complexo da fala aquelas iniciativas que correspondem às necessidades postas pelo desenvolvimento concreto do gênero(201/LXXXVIII). O fato de que a enorme maioria destes atos sejam de autores desconhecidos apenas ressalta o papel predominante do desenvolvimento do gênero nessa processualidade. Em alguns momentos, todavia, o papel dos indivíduos pode ser determinante na evolução de uma dada língua e, quanto isto ocorre, via de regra sua autoria não se perde ao longo do processo. Caso exemplar é o de Lutero que, com a tradução da Bíblia, deu um poderoso impulso ao desenvolvimento da língua alemã(200/LXXXII). Lukács conclui assinalando que

«este caráter espontâneo da fala, este seu ser síntese de atos pessoais, se revela com a máxima evidência quando consideramos a pluralidade das línguas, que corresponde exatamente à consciência genérica realmente possuída pela humanidade em um dado momento»(200/LXXXIII).

Em suma, para ele, é o desenvolvimento da sociabilidade que, ao mesmo tempo, requer e possibilita que a fala se constitua enquanto um complexo particular relativamente autônomo. Por um lado, sem o desenvolvimento da fala, é impossível a elevação à consciência, bem como a comunicação das novidades que incessantemente surgem no fluxo da práxis social. Por outro lado, são as novas necessidades postas pela reprodução que direcionam o desenvolvimento da fala.

Esta articulação entre totalidade social e a explicitação categorial da fala, pela qual é o desenvolvimento do gênero humano o momento predominante na evolução das estruturas lingüísticas, é a nós importante porque permite, de um novo ângulo, esclarecer um aspecto decisivo da ontologia lukácsiana. Estamos nos referindo à relação entre as categorias do trabalho, da reprodução e a totalidade do ser social.

Trabalho, sociabilidade enquanto totalidade do socialmente existente e reprodução social são categorias que apenas existem em determinação reflexiva. Todavia, este complexo por eles composto exibe um padrão de desenvolvimento, uma processualidade evolutiva muito peculiar: ao contrário da natureza, efetiva um desenvolvimento pelo qual as categorias e relações postas são crescentemente predominantes, de tal modo que o mundo dos homens é cada vez mais social -- em poucas palavras, sobre sua história, as categorias naturais, que nunca foram determinantes, possuem uma influência decrescente ao longo do tempo.

Este processo de constituição de formas sociais cada vez mais puras, cada vez menos determinadas pelas categorias e processualidades naturais, tem como nóculo essencial aquele complexo processo de acumulação, através do qual, ao construir o mundo material, o ser humano se constrói também enquanto gênero (processo de sociabilização) e enquanto individualidades (processo de

indivíduoação). O impulso à sociabilidade cada vez mais genérica, mediada, é a essência do trabalho. É nele que encontramos a pulsão ontológica, que tem na articulação teleologia/causalidade o seu núcleo, para o ser genérico.

Todavia, a forma historicamente concreta na qual, a cada momento, se afirma o ato fundante do trabalho para com o ser social, é determinado pelo patamar de desenvolvimento sócio-genérico efetivamente alcançado. Ou seja, o grau de desenvolvimento do gênero humano, possui uma efetiva ação de retorno sobre o trabalho. Não a ponto de abolir o caráter fundante deste, mas certamente a ponto de fazer com que este caráter se apresente de forma diversa ao longo da história.

Assim, a forma da relação entre a categoria fundante do ser social, o trabalho, e a totalidade do mundo do homem é, a cada momento, determinada por um conjunto de mediações que cumpre duas funções específicas:

1) particulariza o momento, dotando-o de sua concretude, de tal modo que ele se apresenta sempre como único (obviamente, sem desconsiderar os elementos de continuidade com o passado e o futuro);

2) serve de médium concreto da articulação entre a totalidade social e o trabalho, articulando-os em um complexo de relações e categorias que compõe o processo do devir-homem do homem. Já vimos que, a este conjunto de mediações e categorias, Lukács denominou reprodução social.

Isto posto, podemos responder às duas questões formuladas no início do nosso estudo das considerações de Lukács acerca da fala; quais sejam, de como o

trabalho, por ser fundante, não é anterior ao ser social por ele fundado e, em segundo lugar, sobre a relação da fala com a totalidade social.

Se é o desenvolvimento sócio-global que determina os horizontes de possibilidades, bem como as necessidades que impulsionam o desenvolvimento da fala, não menos verdadeiro é que estas possibilidades e necessidades são mediações portadoras do impulso fundante dado pelo trabalho ao ser social. Pelo fato de ser categoria fundante no contexto da ontologia lukácsiana, não significa que o trabalho seja anterior à fala e à sociabilidade, nem que a fala e a sociabilidade possam ser derivadas diretamente do trabalho.

Esta situação ontológica é caso específico de um fato mais geral, qual seja que, em «toda inter-relação», há sempre um *momento predominante*.⁽⁵⁷⁻⁸⁾ Lukács argumenta que o momento predominante é uma inovação de Marx em relação à dialética hegeliana. Enquanto, em Hegel, as determinações reflexivas eram impulsionadas pela pura contraditoriedade, para Lukács a mera contraditoriedade não poderia conduzir senão a um equilíbrio estático entre os pólos contraditórios.⁹

«/.../ se queremos dar uma expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, devemos elucidar qual seria, na interação da qual se trata, o momento predominante. É este com efeito -- não simplesmente a sua ação, mas também as resistências contra a qual se choca, que ele próprio desencadeia, etc. -- que confere uma direção, uma linha de desenvolvimento, à interação que, não obstante todo seu movimento parcial, seria de outro modo estática.»¹⁰

⁹ - Lukács, G. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, op. cit., pgs. 70 e ss..

¹⁰ - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II*, op. cit., pg 229/CXVIII.

No salto da esfera inorgânica para a vida, por exemplo, o momento predominante é exercido pela reprodução biológica. Esta já opera nas primeiras formas de vida; caso contrário, estas formas sequer poderiam ser *biológicas*. Analogamente, no salto da vida meramente biológica à vida social, a direção do movimento é dada pelas categorias sociais. E este vir a ser é, ao mesmo tempo, *resultado* do processo evolutivo e *conteúdo* concreto do salto qualitativo. Se o salto é a *imediata* superação do patamar ontológico anterior, mais uma vez nos deparamos com o fato de que a explicitação categorial da nova esfera é um processo gradativo, desigual e contraditório.

No interior do ser social, este momento predominante é o trabalho. Como vimos, é nele que se sintetiza objetividade e subjetividade em causalidade posta. Sendo assim, a relação entre o trabalho e os complexos sociais se caracteriza pelo fato de que o trabalho «é pressuposto» para que surjam os complexos sociais, sem que esta relação «possa ser invertida». (57-8)

Se considerarmos o complexo da fala, o trabalho é o «pressuposto» para que ela venha a ser, já que a

«fala e o pensamento conceitual não podem ser compreendidos a nível ontológico e nem em si mesmos, se não se pressupõe a existência de exigências postas pelo trabalho, nem muito menos como condição que faz surgir o processo de trabalho.» (58)

Mais à frente, no mesmo capítulo, Lukács reafirma esta tese:

«/.../ devemos considerar melhor um fenômeno que é consequência direta do trabalho, qual seja, o surgir da relação sujeito-objeto e a distância do objeto ao sujeito que nele necessária e realmente vem a ser. Esta distância cria imediatamente uma das bases indispensáveis, dotada de vida própria, do ser social dos homens: a linguagem.» (101)

Todavia, reconhecer o trabalho enquanto categoria fundante da fala não significa que seja possível «Deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceitual do trabalho». Pois, *pertence à própria essência do trabalho, a incessante necessidade de reelaborar a todo instante, na subjetividade* («em termos de linguagem e pensamento conceitual») as condições dadas, como momento indispensável para a transformação do real em causalidade posta.(57-8)

Portanto, a fala não é uma «condição que faz surgir o processo de trabalho». Ela é *fundada* pelas necessidades inerentes ao trabalho --- ainda, que, sem a fala, o trabalho não possa existir. Fala e trabalho surgem «simultaneamente», enquanto partícipes de um mesmo complexo que vem a ser pelo salto ontológico para fora da natureza. Todavia, nesta gênese simultânea, nesta inter-relação, enquanto co-partícipes de um mesmo complexo, a relação que se estabelece entre estas duas categorias é tal que o trabalho se consubstancia na categoria fundante e no momento predominante (através da mediação da totalidade) da fala e do seu desenvolvimento.

Esta complexa relação, por sua vez, faz com que

«/.../uma vez vindos à vida pelas necessidades do trabalho, o desenvolvimento da linguagem e do pensamento conceitual se apresenta como ininterrupta, ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não apenas não suprime esta inter-relação, mas ao contrário a reforça e intensifica. Daqui segue-se necessariamente que, no interior de tal complexo, o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceitual, e vice-versa.»(58)

Longe de havermos esgotado as considerações de Lukács acerca deste complexo de questões, ou sequer delineado as suas consequências ontológicas

mais profundas (tarefa que cairia fora dos limites desta investigação), julgamos ter fornecido elementos suficientes para esclarecer como, para ele, o trabalho, por ser a categoria fundante do ser social, tem sua gênese enquanto momento de um complexo de complexos (a sociabilidade) do qual a fala também é um componente indispensável. Categoria fundante, não significa categoria anterior ou primeira, mas sim a categoria na qual encontramos, na forma mais pura, a essência do novo ser, a síntese entre teleologia e causalidade que funda a causalidade posta.¹¹

11 - Para expressar esta concepção de Lukács, nos parece inadequada a contraposição, tal como o faz Vitória Franco em um famoso artigo intitulado «Il lavoro come 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács» (Critica Marxista, nº 3, 1977), entre a anterioridade cronológica e a anterioridade lógica. Segundo ela, «Através de uma progressiva abstração das categorias sociais, das mais complexas às mais simples, Lukács chega a localizar no trabalho a categoria fundante do ser social, considerando todas as outras dele distintas -- a sociabilidade, a linguagem, etc. -- logicamente, não cronologicamente, posteriores ao salto.»

Por tudo o que argumentamos, não há no autor citado nenhuma anterioridade, nem lógica nem cronológica, do trabalho em relação à fala e à sociabilidade (certamente, em relação a outras categorias sociais, como por exemplo, o direito, a ética, etc., o trabalho exibe uma anterioridade cronológica historicamente verificável, mas não é disto que se trata). A prioridade ontológica do trabalho frente a todas as categorias sociais, sem exceção, nada tem a ver, para Lukács, com qualquer necessária anterioridade, quer lógica, quer cronológica. Pelo contrário, a prioridade ontológica do trabalho tem a ver com o fato de, no complexo surgido pelo salto para além da animalidade, o trabalho ser o momento essencial ao novo ser, já que é nele que ocorre a síntese de teleologia e causalidade que funda o mundo dos homens. Nem do trabalho podem ser deduzidas logicamente as outras categorias sociais (não é outro o significado da anterioridade lógica), nem pode o ser social ser reduzido ao trabalho (o que é o significado da anterioridade cronológica). Não há, pois, em Lukács, qualquer contraposição entre o desenvolvimento histórico concreto (a cronologia) e uma ontologia fundada em abstrações lógico-formais. Pelo contrário, a indevida fusão entre dedução lógica e determinações ontológicas é um dos aspectos centrais da sua crítica a Hegel e, também, a Engels.

Sem diminuir o mérito de Vitória Franco na defesa da importância da ontologia de Lukács para o debate contemporâneo, nem desconhecer o fato de que o artigo a que nos referimos foi escrito apenas um ano após a publicação do primeiro volume de Para uma Ontologia do Ser Social, e quatro anos antes da publicação do segundo volume, -- enfim, mesmo levando em consideração que o artigo foi escrito em um momento em que o estudo do *opus postumum* lukácsiano mal começara, é um equívoco considerar do modo como o fez a problemática da prioridade

Em suma, a relação entre a sociabilidade, a fala e o trabalho é de tal ordem que nenhuma das duas categorias existe sem a outra; contudo, é no trabalho que encontramos as conexões e as relações ontológicas que impulsionam o ser social em direção a formações crescentemente complexas e, deste modo, que impulsionam o desenvolvimento da fala enquanto complexo social parcial. Que o desenvolvimento da fala (e do pensamento conceitual, como argumenta Lukács com frequência) exerça uma ação de retorno sobre o trabalho, é depois de tudo o que afirmamos, uma obviedade e não é necessário retornarmos a este aspecto agora.

ontológica em Lukács. Pois termina por compreendê-la como uma logicização do real, como uma homogeneização lógico-abstrata do ser-precisamente-assim existente, que desconsidera momentos de heterogeneidade fundamentais no plano do ser -- justamente o oposto a que se propunha o nosso autor. Nesse sentido, V. Franco afirma que «A influência do Engels da Dialética da Natureza neste capítulo da ontologia [ela cita o capítulo 'O trabalho'] é em muitos aspectos decisiva, ainda que em Lukács o horizonte de investigação se alargue e as implicações que são extraídas vão em outras direções.»

O que opõe o esforço lukácsiano à Dialética da Natureza de Engels não é uma diferença de horizonte ou referente às conclusões. O que os difere está na recusa frontal de Lukács em refazer o percurso engelsiano, que considera, para sermos breves, um mal hegelianismo. Ao contrário de buscar um fundamento lógico comum entre o ser social e a natureza, através da homogeneização lógica das heterogeneidades ontológicas, o que Lukács se propõe a demonstrar é como a unitariedade última do ser não é rompida pelos saltos ontológicos que fundam a vida e o ser social. Não se trata de descobrir o que há de comum entre a natureza e o mundo dos homens, mas sim de evidenciar a peculiaridade de ser do mundo dos homens, peculiaridade esta que apenas pode surgir e se desenvolver através de uma ineliminável articulação, pelo trabalho, com a natureza. Em definitivo, Lukács, se preocupa em demonstrar o fundamento ontológico da heterogeneidade do mundo dos homens frente às esferas de ser inferiores. Nada, portanto, a ver com o exemplo posto por Engels.

1- Habermas e a Teoria do Agir Comunicativo

A exploração da relação categorial que se desdobra entre totalidade social e trabalho, evidenciará novos matizes se nos detivermos, ainda que sucintamente, na contraposição entre as considerações lukácsianas e os fundamentos da Teoria do Agir Comunicativo de J. Habermas.

A Teoria do Agir Comunicativo é a mais articulada tentativa, nas últimas décadas, de substituir, pela esfera da intersubjetividade, a centralidade do trabalho característica da tradição marxiana.¹² Ela propiciou a polarização

12 - Não desejamos com estas palavras sugerir que Habermas se constitua na única vertente de questionamento da centralidade do trabalho, tal como postulada por Marx. Muito pelo contrário. A diminuição numérica e do peso social do operariado fabril clássico, no contexto da emergência do «toyotismo» e da crise do «fordismo», tem fornecido elementos decisivos para o questionamento do trabalho enquanto categoria central da sociabilidade, nas mais diferentes vertentes, indo de Gorz de Adeus ao Proletariado - para além do socialismo. (Ed. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1987) até Claus Offe de «Trabalho: a categoria-chave da sociologia?» (Revista Brasileira de Ciências Sociais, junho de 1989. Interessante crítica a Offe pode ser encontrada em Alves, G. A. P. «A vigência do capital. Crise capitalista e problemas teórico-metodológicos do pensamento social centrado na categoria do trabalho». Rev. Temáticas, IFCH, UNICAMP, nº 1/2, 1993 em especial pgs. 77 e ss.).

Por outro lado, a derrocada do bloco soviético possibilitou um retorno das teses liberais mais conservadoras, uma revalorização das relações de mercado e da democracia burguesa como a forma mais «equilibrada» possível das relações sociais. Lembremos, em especial, da repercussão alcançada por Fukuyama. Com isto, a tese do caráter fundante do trabalho para o ser social passou a ser questionada por uma segunda vertente teórica. Não apenas o questionamento com base nas transformações do mundo do trabalho, mas sim a partir de uma concepção dos conflitos sociais que assimila acriticamente o horizonte típico da sociabilidade contemporânea, principalmente ao considerar a relação individualidade/totalidade social no interior da dicotomia *citoyen/bourgeois*, para utilizar a clássica expressão marxiana de A questão judaica (Moraes Ed., São Paulo, s/d)

Nosso intuito, contudo, é restringir o debate ao último Habermas. Em primeiro lugar, porque não caberia, nesta tese, a discussão acerca do caráter das mudanças que se verificam no «chão da fábrica». Em segundo lugar, por ser a Teoria do Agir Comunicativo a tentativa contemporânea mais importante de buscar uma alternativa à concepção da sociabilidade fundada pelo trabalho. E, por último, porque possibilitará o exame de alguns aspectos importantes da ontologia de Lukács.

entre a postura marxiana, que concebe o trabalho enquanto categoria fundante, e a postura mais «moderna», para a qual a sociabilidade é articulada pela fala, pelo «mundo da vida».

Em «Para a Reconstrução do Materialismo Histórico»¹³, em evidente contraste com Lukács, Habermas argumenta que o trabalho não é a categoria fundante do ser social, pois já se apresenta nos primatas superiores e nos hominídeos. O que distinguiria o humano da natureza seria a articulação do trabalho com a fala; esta articulação, sim, seria uma exclusividade social, já que, para Habermas, é ela o fundamento do agir comunicativo¹⁴.

A constituição da linguagem e das suas estruturas lógicas mais profundas, é elevada, deste modo, a *componente fundamental do mundo do homem*.

«As estruturas da intersubjetividade produzidas lingüisticamente, investigadas de modo prototípico com base em ações lingüísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecido de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação.»¹⁵

Se as «estruturas da intersubjetividade produzidas lingüisticamente» formam o «tecido do agir comunicativo», o trabalho estrito senso não pode mais dar conta da diversidade das ações humanas. Segundo Habermas, ao lado da relação homem/natureza, é necessário, que reconheçamos existir, também, uma outra forma de agir, que tem por *locus* as interações intersubjetivas. Para além

13 - Este ensaio foi publicado no Brasil na coletânea intitulada Para a Reconstrução do materialismo histórico, São Paulo, 2a edição, 1990. As citações serão feitas no corpo do texto, entre parênteses.

14 - Idem, ibidem, pgs. 116 a 121.

15 - Idem, ibidem, pg. 14.

do agir instrumental, e do saber específico a ele associado, encontra-se o agir estratégico. Nas palavras de Habermas:

«o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em relação às mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas ao fazê-lo, seguem uma lógica própria.»¹⁶

A busca desta «lógica própria» das «estruturas da intersubjetividade produzidas lingüisticamente» orientou as pesquisas de Habermas nos anos imediatamente posteriores à publicação de Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, terminando por conduzi-lo à Teoria do Agir Comunicativo. Neste último, há uma importante inflexão: a articulação entre trabalho e fala ganha uma versão muito mais sofisticada e desenvolvida, convertendo-se em «mundo da vida». Será agora este conceito, o «mundo da vida», e não mais a relação fala-trabalho, o momento fundante da sociabilidade. Detenhamo-nos sobre o nódulo central da argumentação habermasiana.

Em Theorie des kommunikativen Handelns¹⁷, o interesse e o objetivo de Habermas é fundamentar as «ciências sociais em uma teoria da linguagem»(9). Neste empreendimento, seu horizonte mais geral se relaciona à conhecida postulação, típica da tradição frankfurtiana, da necessidade de reviver a tradição racional-iluminista colocada em questão pela crise do mundo contemporâneo(12). Todavia, a démarche habermasiana se inicia estabelecendo uma

16 - Idem, ibidem, pg. 28.

17 - Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981. Nós utilizaremos a tradução espanhola Teoría de la acción comunicativa, Ed. Taurus, Madrid, 1987. As citações serão feitas ao longo do texto entre parênteses, até indicação em contrário.

relação entre racionalidade e saber que, apenas com muito esforço, poder-se-ia considerar como direta continuação da trajetória crítica¹⁸. Afirmar que

«Sempre que fazemos uso da expressão 'racional' supomos uma estreita relação entre racionalidade e saber.»(24)

Nesta relação, o saber tem uma «estrutura proposicional», isto é, pode ter a forma de enunciados. A racionalidade teria a ver menos com o conteúdo, e mais «com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento.» A determinação decisiva dessa forma é a sua confiabilidade:

«A estreita relação que existe entre saber e racionalidade permite suspeitar que a racionalidade de uma emissão ou de uma manifestação dependa da confiabilidade do saber que encarnam.»(24)

Para demonstrar esta sua hipótese, Habermas expõe o que considera ser «dois casos paradigmáticos»:

1) A manifesta, com intenção comunicativa, uma determinada opinião e, ao fazê-lo, «apresenta uma pretensão de verdade em relação com o enunciado E afirmado /.../»(24-5).

2) E faz «uma intervenção teleológica no mundo com a qual /.../ trata de lograr um determinado fim» e, ao fazê-lo, considera que a ação planejada tem alguma perspectiva de êxito, dando com isto a entender que poderia justificar a escolha de fins que fez em circunstâncias dadas.

18 - Ainda que não trate deste texto de Habermas, há indicações as mais interessantes a este respeito em MacCarney, J. Social Theory and the Crisis of Marxism, Verso, Londres/Nova Iorque, 1990, em especial nas Partes I e III.

Fundamental, para Habermas, é que

«Ambas as manifestações são /.../ suscetíveis de crítica. A crítica se refere em ambos os casos a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente têm de vincular às suas manifestações, para que estas possam ser efetivamente o que querem ser, uma afirmação ou uma ação teleológica.»(25)

Tendo em vista que «a verdade se refere à existência de estados de coisa no mundo» e «a eficácia se refere a intervenções no mundo com a ajuda das quais se pode produzir os estados de coisa desejados»,

«A racionalidade de suas [de A e B] emissões ou manifestações se mede pelas relações internas que entre si guardam o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que em caso necessário podem se alegar em favor da validade dessas emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação.»(25-6)

Com isto, explicitamente, Habermas reduz «a racionalidade de uma emissão ou manifestação à sua susceptibilidade de crítica ou de fundamentação.» Com o que

«um juízo só pode ser objetivo se se faz pela via de uma pretensão transubjetiva de validade que, para qualquer observador ou destinatário tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. A verdade ou a eficácia são pretensões deste tipo.»(26 -grifo meu)

Reduzida, a racionalidade, à uma estrita dimensão gnosiológica, lógico-subjetiva; retirado da racionalidade todo e qualquer fundamento ontológico, Habermas argumenta que este conceito de *racionalidade comunicativa* remete, em última instância, a

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

A partir deste momento, o texto habermasiano assume como decisivo a a delimitação desta experiência «central», dada pela construção do consenso através da «fala argumentativa». Esta experiência central, ao final do percurso habermasiano, se converterá no «mundo da vida», o fundamento último da intersubjetividade.

Habermas inicia a investigação dessa experiência central pela crítica da insuficiência da «postura realista» (que se esquece da pergunta fundamental acerca das condições de possibilidade do conhecimento) e pela afirmação da superioridade da «postura fenomenológica»(24), que se apóia no pressuposto que o mundo

«apenas adquire objetividade pelo fato de ser reconhecido e considerado como um e o mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação»(30)

Nesse sentido, é a «prática comunicativa» que confere sustentação ao «conceito abstrato de mundo» («mundo de vida»), o qual torna possível a *objetividade de um mundo.*(30) Por sua vez, o «mundo da vida»

«é delimitado pela totalidade das interpretações que são pressupostas pelos participantes como um saber de fundo.»(31 - grifo nosso)

Isto significa, segundo Habermas, que a racionalidade deve ser considerada de modo amplo o suficiente para incluir «a totalidade das interpretações». Ou seja,

«para configurar uma prática comunicativa que, sobre o pano de fundo de um mundo da vida, tende à consecução, manutenção e renovação de um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica»(36),

o conceito de racionalidade deve, além das funções cognitiva e cognitivo-instrumental, abarcar também

«as ações reguladas por normas, as auto-representações expressivas e as manifestações ou emissões valorativas [, as quais] vêm a completar os atos de fala constatativos»(36).

Ora, a racionalidade da qual esta «prática comunicativa» é, por definição, portadora, requer que a prática tenha por fundamento razões. E estas, para serem racionais, devem, também por definição, ser passíveis de crítica. Portanto, a racionalidade dos agentes envolvidos nestas práticas pode ser mensurada por sua capacidade de fundamentar racionalmente suas ações como apropriadas tendo em vista as circunstâncias em que elas ocorreram. Em suma, a racionalidade -- que necessariamente é passível de crítica -- da prática comunicativa «remete» à prática da argumentação¹⁹.

Nesse sentido, segundo Habermas,

«o conceito de racionalidade comunicativa /.../ tem que ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação. /.../ Por isso, penso que o conceito de racionalidade comunicativa, que faz referência a uma conexão sistemática, até hoje, no entanto, não esclarecida, de pretensões universais de validade, tem que ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação.»(36)

Vamos, pois, à teoria da argumentação:

«Denomino argumentação ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornaram duvidosas e tratam de desempenhá-las ou de recusá-las por meio de

19 - «A racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana remete, pois, à prática da argumentação, como instância de apelação que permite prosseguir a ação comunicativa com outros meios quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido pelas rotinas cotidianas e que, sem embargo, tão pouco pode ser decidido pelo emprego direto, ou pelo uso estratégico, do poder /.../»(36)

argumentos. Uma argumentação contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede em um contexto dado pela pertinência das razões.»(37)

--

Ou seja, uma vez estabelecido um desacordo entre os participantes da ação comunicativa, estabelece-se uma tematização acerca das razões que estão colocadas sob suspeita, e a «pertinência das razões» é a força decisiva nesta tematização. Com base na argumentação, sempre segundo Habermas, seria possível tanto o julgamento da «racionalidade de um sujeito»(37) como também a correção crítica de uma emissão racional (*aprendizagem*). A forma da argumentação seria o «discurso teórico», entendido como «a forma de argumentação em que se convertem em temas as pretensões de verdade que se tornaram problemáticas.»(38)

Definir desta forma a argumentação, permite a Habermas desenvolver o conceito de racionalidade anteriormente exposto. Além de necessariamente ser passível de crítica, a racionalidade, com apoio na objetividade fundada intersubjetivamente, induz os sujeitos à «prática da argumentação»; ou seja,

«/.../ a racionalidade pode ser entendida como uma *disposição dos sujeitos* capazes de linguagem e de ação. Se manifesta sob formas de comportamento para as quais existem em cada caso boas razões.»(42-3 - grifo nosso)

Nesse sentido,

«As argumentações tornam possível um comportamento que pode se considerar racional em um sentido especial, a saber: o aprendizado dos erros uma vez que eles foram identificados. Enquanto a suscetibilidade de crítica e de fundamentação das manifestações se limitam a remeter à possibilidade da argumentação, os processos de aprendizagem pelos quais adquirimos conhecimentos teóricos e visão moral, ampliamos e renovamos nossa linguagem valorativa e superamos auto-enganos e dificuldades de compreensão, precisam de argumentação.»(43)

Portanto, a argumentação, para Habermas, joga um papel essencial. Ela permitiria o aprendizado dos erros *já identificados*. Se a definição de racional, enquanto passível de crítica, é o fundamento último da *possibilidade* da argumentação, o efetivo exercício desta funda o aprendizado. É este aprendizado, alicerçado na argumentação, o fundamento dos novos e cada vez maiores «conhecimentos teóricos» e da cada vez mais rica e articulada «visão moral».

Se, para ele, a argumentação é o mecanismo do aprendizado e o fundamento da moral, ainda resta demonstrar as *condições transcendentais de possibilidade da argumentação*. Lembremos que, pela definição acima, a argumentação permite o aprendizado dos erros *já identificados*. Todavia, o que permite a identificação dos erros? A pergunta pelo fundamento último da intersubjetividade se coloca, novamente, como decisiva. O terreno escolhido por Habermas como favorável à resolução desta questão é delimitado pela sua tese segundo a qual uma teoria da argumentação deve «detalhar um *sistema de pretensões de validade*» e,

«/.../ para tal sistema /.../ basta um procedimento *afiançável* para a comprovação das correspondentes hipóteses reconstrutivas.»(63- grifo nosso)

Habermas encontra este «procedimento *afiançável*» na situação em que, quando A afirma *p*, a *pretensão* de validade implícita nesta afirmação significa que estariam cumpridas as *condições* de validade implícitas na afirmação. Por sua vez, o ouvinte B aceita, rejeita ou se abstém frente à pretensão de validade (63), e a postura de B é expressão da «intelecção de um nexo de validade»(64) que se apóia no «mundo da vida». As *condições transcendentais de validade da argumentação* seriam dadas pela *pretensão de validade implícita em toda afirmação e em toda reação a esta afirmação*.

Contudo, de onde os argumentos retiram a sua validade? Por que um argumento é aceito como mais válido que outro? O que funda esta pretensão de validade? Em outras palavras, mesmo sendo a argumentação o nexo que funda o saber teórico e a moral, ela não permite a resolução da questão que motivou Habermas a investigá-la; qual seja, a descoberta do fundamento último da intersubjetividade. Por isso, ao final da análise da argumentação, Habermas promove uma nova alteração no seu eixo de investigação. A pergunta pelo fundamento último da intersubjetividade, que o havia conduzido ao estudo da argumentação, se transforma no questionamento acerca de

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

Ao deslocar, da esfera da argumentação, para o questionamento do que confere «força» a um argumento, Habermas distingue as formas de ação social em *ações estratégicas* e *ações comunicativas*. Enquanto as primeiras são portadoras da velada intencionalidade de utilizar o efeito da fala sobre o ouvinte, a ação comunicativa, que seria o «modo original»(368) da fala, se efetivaria

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

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

«à experiência central da capacidade de unir sem coações, e de gerar consenso, o qual tem uma fala argumentativa em que diversos

participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e mercê a uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desdobram suas vidas.»(27)

--

Habermas assinala que os conceitos de «estratégico» e «comunicativo» não são excludentes, mas, ao contrário, podem ser aspectos de uma mesma ação. Apenas a concretude das ações pode determinar se os participantes adotam uma «atitude orientada para o êxito», exercem «uma influência sobre os outros»(368) ou, então, buscam uma ação orientada ao «entendimento»(367).

Habermas argumenta que

«O termo 'entendimento' tem o significado mínimo de que (ao menos) dois sujeitos lingüística e interativamente competentes entendem identicamente uma expressão lingüística. /.../ Neste sentido, /.../ se produz, entre (pelo menos) dois sujeitos capazes de linguagem e ação um acordo»(393)

o qual

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

Este acordo não pode ser, por definição, mero acaso. Ele

«se baseia em convicções comuns. /.../ Tanto o ego, que vincula à sua manifestação uma pretensão de validade, como alter, que a reconhece ou rechaça, baseiam suas decisões em razões potenciais.»(369)

Em suma,

«Um acordo alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional; quer dizer, não pode ser imposto por nenhuma das partes [...], o que a olhos vistos foi produzido por um influxo externo ou mediante o uso da violência, não pode constar subjetivamente como acordo.»(368-9)

Portanto,

«só podemos explicar o entendimento se formos capazes de precisar o que significa empregar ações com intenção comunicativa. Os conceitos de falar e se entender interpenetram-se um ao outro.»(369)

Por intermédio desse movimento, a resposta à busca pelo fundamento da intersubjetividade volta-se para o «entendimento» que se manifesta nas «ações com intenção comunicativa», que deve ser então investigado.

«A ação comunicativa se distingue das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem sem reserva fins ilocucionários²⁰ com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base a uma coordenação concertada dos planos de ação individuais.»(379)

Podemos agora perceber a importância que adquire em Habermas a distinção entre as ações «estratégicas» e as «comunicativas». Esta distinção permite deslocar a investigação acerca do «entendimento» em geral para uma esfera específica: a do saber pré-temático característico das ações comunicativas. Propõe-se, então, a «explicar em que condições deve um acordo comunicativamente alcançado satisfazer para cumprir tais funções de coordenação»(379). Em síntese, propõe o reconhecimento de um «êxito ilocucionário» do falante, pelo qual se estabelece um «acordo» tanto acerca do conteúdo da emissão, das «garantias iminentes do ato da fala» e, também, «das obrigações relevantes para

²⁰ - Atos ilocucionários: «expressa estados de coisa; diz algo» (370), relaciona-se com as ações teleológicas, é o momento em que a fala se refere a uma coisa. Atos ilocucionários: «realiza uma ação dizendo algo» («afirmação, promessa, mandato, confissão, etc.»), «fazer dizendo algo»(370-1). O ato ilocucionário é «auto-suficiente», basta a si próprio, «é constituído pelo significado do dito».(371)

a interação posterior»(379-80). Todavia, como reconhece Habermas, a questão que permanece em aberto é o que fundamentaria «as garantias imanes da fala», «a questão é de onde os atos de fala obtêm esta força de coordenar a ação /.../?»(380) A chave do entendimento, portanto, se encontra na fala.

Com este movimento, a questão central acerca do fundamento da intersubjetividade é novamente deslocada. Do estudo da argumentação enquanto fundamento da prática comunicativa, fomos conduzidos aos processos de entendimento enquanto campo resolutivo da questão para, em seguida, nos encontrarmos na esfera da ação comunicativa cujo saber pré-temático nos remete à fala. De onde a «fala obtém» «força» para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade é, agora, a nova forma que assume a questão original acerca do fundamento da intersubjetividade.

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

Certamente,

«A aceitabilidade não se define em sentido objetivista, desde a perspectiva de um observador, mas sim a partir da *atitude realizativa* de um participante na comunicação.»(382 - grifo nosso)²¹

21 - E, no mesmo sentido, «Estas condições [de aceitabilidade] são antes condicionantes do *reconhecimento intersubjetivo* de uma pretensão linguística que, de forma típica aos atos de fala, estabelece um acordo, especificado enquanto ao seu conteúdo sobre as obrigações relevantes para a interação

Como vimos, ao tratar do entendimento, esta «atitude realizativa» se desdobra em três níveis (o acordo normativo, proposicional e o de mútua confiança) inerentes ao entendimento. Segundo Habermas, estas «três relações com o mundo» permitem esclarecer, o «saber implícito» que atua como pano de fundo nos «processos cooperativos de interpretação».

«A ação comunicativa se desenvolve dentro de um mundo da vida que permanece por trás dos participantes na comunicação. A estes apenas se lhes apresenta na forma pré-reflexiva de uns pressupostos de fundo que se dão por assegurados e de umas habilidades que se dominam sem se fazer problemas delas.»(429)

É, pois, «nas estruturas implicitamente sabidas do mundo da vida /.../»(432) que devemos buscar o fundamento último da intersubjetividade.

Com este passo, novamente, ocorre um deslocamento da questão central para uma nova esfera: trata-se de determinar o saber pré-teórico que permanece enquanto pano de fundo e que sustenta a intersubjetividade. Está, assim, aberto o caminho ao «mundo da vida».

Lembremos que, ao criticar a postura realista, logo no início de sua investigação, o «mundo da vida» foi definido como algo delimitado «pela totalidade das interpretações que são pressupostas /.../ como um saber de fundo»(31) -- e que o «mundo da vida» «apenas adquire objetividade pelo fato de ser reconhecido e considerado como um e mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação.»(30)

posterior.»(382) Em Teoria do Agir Comunicativo, «Um ouvinte entende o significado de uma emissão quando /.../ conhece aquelas condições essenciais sob as quais pode ser motivado pelo falante a tomar uma postura afirmativa.»(382-3)

Naquele momento, o «mundo da vida» surgia como garantia fenomenológica da objetividade do mundo. Após passar pela argumentação, pelo entendimento e pela fala, Habermas retorna a este mesmo «mundo da vida» em busca do saber «pré-temático», cuja descoberta foi possibilitada pela análise da linguagem.

Há um retorno, portanto, ao «mundo da vida», todavia de uma perspectiva agora mais rica: o «mundo da vida» continua a ser garantia da objetividade. Mas, agora, o que suporta a objetividade do mundo é a malha significativa dos saberes pré-temáticos que foi possível descobrir na fala.

Deste patamar, avança Habermas afirmando que:

«Minha intenção /.../ [é] construir sobre o já desenvolvido e explorar a questão de como o mundo da vida, enquanto horizonte em que os agentes comunicativos se movem 'já sempre' termina por sua vez delimitado em conjunto pelo câmbio estrutural da sociedade /.../. O conceito de mundo da vida /.../ Constitui um conceito complementar ao da ação comunicativa.»(169)

Para tanto, aponta para o fato que

«A ação comunicativa se baseia em um processo cooperativo de interpretação no qual os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, ainda que *apenas sublinhem* tematicamente um destes três componentes.»(171)²²

Isto posto, Habermas encontra o fundamento último da intersubjetividade no processo «cooperativo de interpretação» que funda a objetividade. Obtém-se, por esse «processo cooperativo», um «acordo», o reconhecimento «intersubjetivo

22 - Recordemos que, para Habermas, «Entendimento significa a 'obtenção de um acordo' entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; *acordo* [significa] o reconhecimento intersubjetivo da pretensão da validade que o falante vincula a ela»(à emissão).

da pretensão de validade» que é o entendimento, o qual, por sua vez, é a base da argumentação sob a qual se apoia a prática comunicativa. Nas palavras de Habermas,

«O pano de fundo de uma emissão comunicativa, constituem-no, pois, definições da situação que devem se sobrepor suficientemente para cobrir a necessidade atual de entendimento. Se esta comunidade não pode ser pressuposta, os atores têm que tentar chegar a uma definição comum da situação recorrendo para ele a meios de ação estratégica empregados com finalidade comunicativa, ou /.../ negociar diretamente.»(173)

Segundo Habermas, é a partir desta dinâmica que se desenvolveria um incessante processo de «definições e redefinições» que, por sua vez, redesenhariam os limites recíprocos dos mundos objetivo, social e subjetivo, de modo a dar conta da dinâmica específica da processualidade social.(173) Disto decorre que as definições situacionais são articuladas por um tema e que as alterações deste tema implicam em correlativas alterações do horizonte dado.

«As situações possuem sempre um horizonte que se desloca com o tema. Uma situação é apenas um fragmento dos temas, os fins e os planos de ação realçam e articulam em cada caso dentro dos plexos ou *urdidura de remissões que constituem o mundo da vida*, e esses plexos estão dispostos concentricamente²³ e se tornam cada vez mais anônimos e difusos ao aumentar a distância espaço-temporal e a distância social.»(174)

Isto lhe permite afirmar que,

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

23 - Cujo centro é constituído pela «situação da ação» que «constitui a cada momento o centro de seu mundo da vida»; essa situação tem um «horizonte móvel, já que remete à complexidade do mundo da vida.»(175-6)

Em outras palavras, «podemos representar [ao mundo da vida] como um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente». Este acervo é composto por

«plexos semânticos que estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicativa dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas. Os plexos de remissões derivam das relações gramaticalmente reguladas que ocorrem entre os elementos de um acervo de saber organizado lingüisticamente.»(177)

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

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

Temos com isto, o conceito de «mundo da vida» de Habermas expõe no seu nóculo mais fundamental:

«A categoria do mundo da vida tem, pois, um *status distinto* dos conceitos formais de mundo que falamos até aqui. /.../ O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que o falante e o ouvinte se saem ao encontro; em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo); e que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo.»(178-9)

Por uma última vez, refaçamos o percurso habermasiano em a Teoria da Ação Comunicativa. O início se dá pelo estabelecimento de uma peculiar relação

entre racionalidade e saber, pela qual o primeiro diz respeito muito mais à forma que ao conteúdo e, o segundo, se caracteriza por possuir uma estrutura proposicional. As características, tanto do saber como da racionalidade, estariam relacionada com a confiabilidade de uma opinião, o que conduz o autor à busca do fundamento desta confiabilidade enquanto elemento intersubjetivo. A questão decisiva, neste momento, seria o estabelecimento dos fundamentos desta intersubjetividade.

Esta questão será sucessivamente deslocada. Num primeiro momento, assume a forma de um estudo da argumentação, enquanto estrutura interna da prática comunicativa, que estaria na base do consenso intersubjetivo. Num segundo momento, se transforma na investigação acerca das diversas formas da práxis social e na distinção entre a ação estratégica e a ação comunicativa, que então é afirmada ser a forma originária da fala. Esta distinção permite colocar no centro da ação comunicativa o consenso propiciado por um entendimento intersubjetivo de uma situação dada. Deste modo, Habermas volta-se para a investigação do «entendimento», a qual revela o papel central da fala neste processo. Este passo, por sua vez, permite recolocar a questão acerca do fundamento da intersubjetividade investigando de onde a fala obteria a «força» necessária para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade. A «teoria do significado» permite que encontre no «mundo da vida», definido enquanto saber pré-temático, o lugar transcendental em que se apoiaria a intersubjetividade. Este seria o fundamento último do consenso intersubjetivo sem o qual não haveria a articulação entre trabalho e linguagem que caracterizaria o ser social.

Há que se notar que a pergunta pelo fundamento da intersubjetividade termina, a rigor, sem resposta.

«A dificuldade insuperável, aqui, é que Habermas deseja oferecer uma teoria de 'crítica emancipatória', 'quase-transcendentalmente fundada', que visa o completo acordo com as exigências de um *consensus* enraizado na 'competência universal de comunicação da espécie'. Para estabelecê-la, tem que projetar a ficção de uma 'comunicação não-constrangida' como garantia *a priori* de sucesso. Em outras palavras, ele tem que pressupor -- sob a forma de uma 'competência universal da espécie' -- o que ele deve *provar* ser uma estratégia de emancipação praticamente viável dos constrangimentos do sistema de dominação estabelecido.»²⁴

A afirmação de que há um *locus*, uma malha de remissões semânticas, que constitui lingüisticamente a intersubjetividade, não responde à questão acerca do fundamental da intersubjetividade -- não resolve, portanto, o nó górdio das suas dificuldades. Em poucas palavras, o que funda este *locus*? As estruturas lingüísticas intersubjetivas nele se apóiam e, ao mesmo tempo, são o seu fundamento. Qual, enfim, é o fundamento decisivo do saber pré-temático? Como vem a ser isto que Habermas denominou «mundo da vida»? Sob a nossa ótica, a não resolução dessa questão, vem a ser e demonstra a debilidade fundamental da teoria habermasiana. É com base justamente nesta debilidade que, em um artigo²⁵ recente, Giannotti faz a crítica de Habermas afirmando que, se

«os agentes se entendem antes de estarem sob o empuxo do telos comunicativo /.../ um mecanismo oculto (teria que estar) /.../ funcionando para amparar o sentido de uma proposição, sem que essa armação transcendental apareça como condição de possibilidade da apreensão efetiva desse mesmo sentido.»(15)

24 - Mészáros. I. The Power of Ideology. Harvester Wheatsheaf, Londres, 1989. A crítica de Mészáros a Habermas, neste texto, é contundente: o pensador alemão, em sua última fase, teria produzido um amálgama teórico, eclético e oportunista, justificador das atuais relações de dominação (pgs. 130 e ss.). Não apenas a desconsideração do assim denominado terceiro mundo por Habermas em suas teorizações acerca do capitalismo avançado; a negação da validade de conceitos marxianos como exploração, dominação, classes sociais, etc.; como ainda uma leitura preconceituosa e falsificadora de Marx, são aspectos do procedimento habermasiano que Mészáros critica com propriedade. Como, aqui, nos interessa centralmente a contraposição entre a ontologia de Lukács e a virada gnosiológico-kantiana da Teoria do Ator Comunicativo, remetemos o leitor a este texto de Mészáros para a discussão destes e de outros aspectos de último Habermas.

25 - Giannotti, J. A. "Habermas: mão e contramão", *Novos Estudos CEBRAP*, 31, outubro 1991.

Segundo Giannotti, essa debilidade se afirma no fato de que, em Habermas, a opinião se transforma em uma

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

E, preparado o caminho, Giannotti conclui:

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

Em suma, a coloração neokantiana, já perceptível em Para a Reconstrução..., na Teoria do Ator Comunicativo ganha maior densidade. E afirmações como

«Somente com o auxílio dos mecanismos de aprendizagem podemos explicar por que algumas sociedades -- poucas -- puderam encontrar realmente soluções para os problemas de direção decorrentes da evolução e por que puderam precisamente encontrar essa solução da organização estatal.»²⁶

26 - Habermas, J. Para a Reconstrução ..., op. cit. pg. 140.

deixam de ser meros indícios de uma tendência a uma possível migração para o campo gnosiológico-kantiano, para se constituírem numa etapa de uma migração que de fato se realizou²⁷.

Delineada a concepção de Lukács e Habermas da relação entre trabalho, fala e sociabilidade podemos passar à contraposição existente entre os dois pensadores, de modo a elucidar alguns aspectos da ontologia de Lukács.

Iniciemos pela alegação, tão freqüente, de que a tradição marxiana não seria capaz de conceber a subjetividade a partir do trabalho, a não ser reduzindo-a, tal como ocorre em Althusser, a mero suporte das determinações infra-estruturais. A capacidade em dar conta dos fenômenos da subjetividade e da individualidade seria, segundo este argumento, uma evidente superioridade de Habermas frente ao marxismo contemporâneo. Que o marxismo contemporâneo tenha realmente operado uma tal redução é, a nosso ver uma evidência²⁸. Todavia, que esta redução seja inerente aos fundamentos do pensamento marxiano, é uma afirmação sobre a qual gostaríamos de tecer alguns comentários.

Nos capítulos anteriores procuramos demonstrar as conexões mais importantes que articulam, segundo Lukács, o impulso à generalidade humana fundado pelo trabalho ao complexo processo de reprodução social. Argumentamos

27 - MacCarney desenvolve considerações interessantes a este respeito. Fundamentalmente, que a migração de Habermas para um campo mais propriamente neo-kantiano se deu, não pela mudança dos pressupostos da crítica, tal como delineados pela Escola de Frankfurt no seu início, mas sim pela radical alteração da concepção do objeto da crítica. Enquanto nos anos vinte, o objeto era nitidamente hegel-marxista, em Teoria do Ator Comunicativo seria ele de corte kantiano. MacCarney, op. cit., pg. 43.

28 - Cf. Lessa, S. «Lukács e o marxismo contemporâneo», op. cit., pgs. 102-6.

como este impulso, ao interagir com a totalidade social, dá origem a dois pólos distintos, sempre articulados, da processualidade reprodutiva: a individuação e a sociabilidade. Para que este complexo processo reprodutivo possa surgir e se desenvolver, a subjetividade, enquanto fundamento ontológico essencial de todo pôr teleológico e também enquanto esfera de diferenciação e desenvolvimento das peculiaridades de cada indivíduo, é afirmada como conexão ontológica fundamental. Sem a mediação da subjetividade -- que, no imediato, é sempre a *subjetividade de um indivíduo* -- não há *continuidade social*, o que significa que não há essência humana possível sem a mediação da consciência. Nos detivemos o suficiente acerca dos complexos da objetivação, alienação, estranhamento e reflexo para que seja necessário que aqui tenhamos maiores argumentos a respeito.

A ontologia lukácsiana não exhibe, portanto, qualquer desprezo ou desconsideração para com a subjetividade: ela é categoria fundamental, essencial, ao mundo dos homens.

Todavia, reconhecer a função essencial da subjetividade na vida social, e, portanto, reconhecer que sem ela não há reprodução do humano, não significa, em absoluto, opor-se à tese de que o trabalho é seu momento fundante. Sendo o ser social sempre um complexo, desde o primeiro momento a subjetividade é uma das suas partes essenciais. Enquanto parte, é predominantemente determinada pelo movimento da totalidade social, pelas novas necessidades e possibilidades postas pelo devir-humano dos homens, através das mediações que há pouco exploramos.

Isto evidencia o quanto carece de consistência a hipótese de que o marxismo, por definição, seria incapaz de conceber e investigar a

individualidade e a subjetividade. Uma das contribuições decisivas da ontologia lukácsiana, para este debate, é a demonstração cabal de como a concepção do mundo dos homens, enquanto esfera ontológica fundada pelo trabalho, não apenas não se opõe, como ainda fornece uma base sólida para a investigação dos fenômenos da individualidade e da subjetividade humanas. De modo análogo, também pode explicar a gênese e o desenvolvimento da fala enquanto complexo articulado ao processo de individuação e de sociabilização.

Não pretendemos com isso afirmar que as teorizações de Lukács em Para uma Ontologia do Ser Social tenham esgotado os problemas desta esfera. Certamente que não, nem era esse o seu objetivo. As considerações acerca da fala, que sistematizamos neste capítulo, por exemplo, são eloqüentes. O mesmo poderíamos dizer acerca da individuação. Este fato, todavia, é explicitamente reconhecido por Lukács. Não era seu objetivo, nem poderia ser dado o tamanho da tarefa, a exploração cabal de todos os complexos sociais parciais. O que ele se propôs, sim, foi delinear as articulações mais gerais que conectam os complexos sociais ao trabalho. E, se mesmo aqui, muito ainda restou por ser feito, coube a Lukács o mérito de ter demonstrado esta possibilidade teórica.

Há, contudo, uma ressalva decisiva a ser feita neste particular. Pois, se é verdade que, em Para uma Ontologia do Ser Social, não encontramos qualquer menosprezo da importância ontológica da subjetividade e da individualidade, não menos verdadeiro é que a concepção destas duas categorias é, em Lukács, em tudo distinta da que encontramos em Habermas. Enquanto a subjetividade em Lukács é um momento da práxis social, e enquanto a individualidade é um dos pólos da reprodução social global -- portanto enquanto a subjetividade apenas vem a ser em conexão com a causalidade, e enquanto a individualidade apenas pode existir e se reproduzir no ser social; -- em Habermas a subjetividade funda a

causalidade, e a individualidade funda a sociabilidade. O devir-humano dos homens aponta, segundo Lukács, para a necessidade de superar a fetichização da particularidade na individuação (fundada pelo capital, por aquela peculiar cisão entre público e privado que ele próprio, após Marx, denominou contradição entre *citoyen* e *bourgeois*), cedendo lugar à construção cada vez mais genérica das individualidades pelo desenvolvimento multifacético das mesmas. Para Habermas, o desenvolvimento da sociabilidade requer a necessidade da construção de um consenso, lingüisticamente fundado e praticamente negociado, para mediar os conflitos entre individualidades que não têm como superar a contradição entre seus interesses particulares, privados, no sentido da expressão marxiana *bourgeois* como contraposto a *citoyen*, e as necessidades humano-genéricas.

O «mundo da vida» habermasiano apenas tem sentido à medida em que as subjetividades não são capazes, por si próprias, de superar a sua particularidade e se remeter, por uma pulsão a elas imanente, à totalidade social. Vimos como as várias tentativas de encontrar este elo da individualidade com a totalidade social terminam por levar Habermas a postular a transcendência do «mundo da vida» como momento de superação da individualidade fechada em si própria. Sem a transcendência do «mundo da vida», como seria possível a constituição da intersubjetividade essencial à Teoria doagir Comunicativo?

Em Lukács, a resolução desta questão se dá se forma radicalmente oposta. A concepção da individualidade enquanto uma mônada não passa, para ele, de um reflexo estranhado da cotidianidade sob a regência do capital. O impulso imanente do ser social a formas crescentemente complexas de sociabilidade faz com que, tanto no interior do processo de individuação, como do processo de sociabilização, o desenvolvimento humano-genérico seja o momento predominante

na explicitação das suas categorias. E, como já argumentamos, o momento predominante exercido pela totalidade nada mais é senão que a expressão, historicamente concreta, do caráter fundante do trabalho para com o mundo dos homens. Sendo breve, enquanto Habermas se mantém próximo ao *Meltanschauung* liberal, a concepção lukácsiana explicitamente se esforça por ser a sua crítica mais radical. Como argumenta V. Franco,

«Uma teorização do tipo habermasiano, que reenvia ao transcendentalismo, seria imediata e de todas as formas refutadas [por Lukács]. O ponto de partida de Lukács é, de fato, uma *não separabilidade* entre individual e social: indivíduo e ser social estão em uma contínua e insuprimível inter-relação. O homem é um 'pólo' do ser social.»²⁹

Em segundo lugar, é necessário discutir o argumento segundo o qual, tal como Habermas tem na transcendência do «mundo da vida» seu pressuposto, Lukács teria seu axioma no trabalho enquanto necessidade eterna da reprodução social. Aparentemente, portanto, os dois pensadores exibiriam uma fragilidade de algum modo semelhante: têm que recorrer a pressupostos.

Apenas formalmente isto é verdadeiro. Pois é radicalmente distinta a qualidade do pressuposto de cada um.

Em Habermas, o pressuposto tem sua necessidade demonstrada através dos diversos deslocamentos do campo de resolução da pergunta pelo fundamento da intersubjetividade. Como estes deslocamentos não permitem sua resolução, para fugir ao solipsismo não resta ao autor outra saída senão conceber um espaço

²⁹ - Franco, V. «Lukács e Habermas: un confronto sull'Etica.» in *Filosofia e Prassi*, op. cit. pg. 294. E, um pouco antes, argumenta que, entre estes autores, há «diferenças teóricas as mais substanciais», a começar pelo «paradigma fundamental ao qual eles se referem: Habermas introduz na ética o *Paradigma da Linguagem*, Lukács, o *Paradigma do Trabalho* enquanto *Urform*, como forma originária.» pg. 290.

transcendental que articularia as subjetividades num mundo de significados pré-temáticos. Como, nestes deslocamentos, a subjetividade *per se* não pode produzir a intersubjetividade qualitativamente distinta das subjetividades singulares, não restou a Habermas senão a alternativa de projetar, numa transcendência, esta nova qualidade característica da intersubjetividade. Uma vez admitido este espaço transcendental, o construto habermasiano adquire uma base sólida. Todavia, ao preço de uma circularidade que, em si, é débil: os impasses lógico-teóricos fundamentam a necessidade de uma transcendentalidade que, uma vez admitida, se eleva a pressuposto da teoria, permitindo a ela resolver, *a posteriori*, os seus impasses internos. Como afirma Klaus Müller³⁰,

«A reconstrução lógico-exata da estruturação lingüística dos sistemas sociais parciais se encontra em forte contraste frente à insolubilidade racional da, como se expressa Habermas, 'peculiar essência dos problemas do horizonte último da mundo da vida'³¹. Na ruptura metódica entre *concepções formais* e *mundo da vida substancial* se reproduz uma aporia específica: 'a necessária correlação entre racionalidade e irracionalidade' que Lukács observou no racionalismo.³² O mundo da vida (*Lebenswelt*) -- termo habermasiano para designar a totalidade social -- se transforma, para ele, em *coisa em si*.»

A sofisticação e a complexidade da demonstração habermasiana, ainda que mitiguem o caráter circular do seu raciocínio (a teoria prova a necessidade do pressuposto que, por sua vez, sustenta *a posteriori* todo o percurso teórico), não podem admitir qualquer argumento de caráter ontológico. Habermas não tem como escapar da transformação da necessidade teórica em verdade ontológica: o que é uma necessidade teórica (a transcendência do «mundo da vida») é assumido

30 - Müller, K. O. «Nuove antinomie del pensiero borghese: J. Habermas» in *Filosofia e Prassi*, op. cit., pg. 282.

31 - Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981, pg. 589 e *Replik auf Einwände in Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M, 1984, pg. 587. Apud Müller, K. O., op. cit., pg. 282.

32 - Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke* vol. 2, Neuwied, pg. 231. Apud Müller, K. O., op. cit., pg. 282.

como o fundamento efetivo, real, do mundo dos homens. Uma necessidade teórica se converte em uma afirmação acerca do ser-precisamente-assim existente. *Sem que, todavia, esta conversão seja fundamentada*, já que a necessidade, puramente teórica, de um ponto de apoio ao argumento está longe de ser garantia suficiente da efetividade ontológica do mesmo. O pressuposto habermasiano, nesse sentido, carece da demonstração de como poder-se-ia garantir que a sua necessidade teórica constitui uma asserção verdadeira acerca do ser. E este carecimento, por sua vez, é a expressão última da solução que Habermas propõe à questão fundamental da sua investigação em Teoria do Agir Comunicativo: os fundamentos da intersubjetividade são encontrados na transcendentalidade do «mundo da vida».

O pressuposto lukácsiano é, como dizíamos, qualitativamente distinto. Corresponde a uma «constatação ontológica»: os homens, para se reproduzirem, devem necessariamente trabalhar (voltamos a repetir que o trabalho é aqui tomado no sentido marxiano enquanto produtor de valores de uso, eterna necessidade dos homens, etc.). E este pressuposto, não apenas pode ser assumido explicitamente como tal, como ainda exhibe uma direta referência ao ser-precisamente-assim existente. Diferentemente do que ocorre com Habermas, a possibilidade desta «constatação ontológica» se transformar em ponto de apoio à teoria é, em Lukács, ontologicamente demonstrada: pelo trabalho, o sujeito é capaz de se aproximar teoricamente do ser-precisamente-assim existente.

O conjunto de questões que analisamos ao tratar da alienação, da objetivação, do estranhamento e do reflexo, no contexto da ontologia lukácsiana, fornecem elementos que participam da resolução da questão gnosiológica. O fato de o homem ser o demiurgo de sua própria história, com todas as mediações que se interpõem entre o ato teleológico singular e o

movimento concreto da totalidade social, tem na possibilidade da subjetividade capturar, pelo reflexo, de forma aproximativa e nunca absoluta, as determinações do ser-precisamente-assim existente, um dos seus momentos decisivos. Esta capacidade de reprodução do real na consciência é o fundamento último da possibilidade metodológica de Lukács recorrer a uma constatação ontológica como ponto de partida de sua investigação do ser social. Ao contrário do pressuposto habermasiano, a veracidade do pressuposto de Lukács é afirmada, não por uma necessidade interna da teoria, mas sim pela possibilidade ontológica de o ser humano reproduzir, de forma aproximativa, o real na consciência. Entre a circularidade habermasiana e a constatação ontológica lukácsiana, há uma distância verdadeiramente intransponível. Também por este prisma, se evidencia a completa antinomia entre os dois pensadores.

Não desejamos velar ao leitor que aqui se abre uma enorme e apaixonante discussão acerca do procedimento metodológico compatível com a ontologia de Lukács, que até hoje está à espera de uma formulação que dê conta de seus matizes. São muitas as implicações metodológicas decorrentes do apelo a uma «constatação ontológica» como fundamento teórico último da investigação lukácsiana, e permanecem até hoje virtualmente inexploradas. Desconhecemos sequer uma sistematização do conjunto de passagens de Para uma Ontologia do Ser Social nos quais Lukács aborda, direta ou indiretamente estas questões. A urgência desta tarefa é das maiores, pois permitirá esclarecer momentos decisivos da ontologia lukácsiana. Todavia, não é este nem o lugar, nem o momento apropriado para adentrarmos nesta investigação.

Em suma, as inter-relações que fazem a mediação entre o trabalho e a totalidade social, segundo Lukács, exibem duas determinações fundamentais. Em primeiro lugar, é o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens porque é nela que ocorre a síntese entre causalidade e teleologia que funda o novo ser. Este fato, entretanto, de modo algum significa que a totalidade social possa ser deduzida logicamente do trabalho, ou que o complexo social possa ser reduzido aos processos de trabalho. Uma vez mais, Lukács busca um *tertium datur*: o trabalho funda o ser social, mas a sociabilidade, desde o seu instante originária, é um complexo de complexos que ultrapassa os limites do trabalho enquanto tal. Além do trabalho, este complexo de complexos necessariamente contém ao menos dois outros complexos: a sociabilidade e a fala, que surgem simultaneamente ao trabalho, todavia têm nele o seu momento fundante. Por outro lado, o trabalho, sendo uma categoria social, não pode existir sem a sociabilidade e a fala. O seu desenvolvimento tem, nas novas demandas postas pelo desenvolvimento social global, o seu momento predominante. A mediação da fala é decisiva para o processo de generalização que funda o devir-humano dos homens. Em síntese, para ele, a complexa articulação entre o trabalho e a totalidade social é de tal ordem que, nela, o trabalho comparece enquanto categoria fundante da sociabilidade, e a totalidade do mundo dos homens é o momento predominante do desenvolvimento sócio-global.

Não se verifica, portanto, qualquer reducionismo do ser social ao trabalho, ou qualquer tentativa lógico-abstrata de deduzir o ser social do trabalho. Muito pelo contrário. Em Para uma Ontologia do Ser Social temos o reconhecimento da insuperável heterogeneidade entre sociabilidade e trabalho ao lado da afirmação da centralidade do trabalho, enquanto categoria ontologicamente fundante, para o mundo dos homens. E conceber deste modo a conexão entre trabalho e sociabilidade apenas é possível pelo reconhecimento do

papel decisivo da individualidade, da subjetividade e da fala para o mundo dos homens. Lukács demonstra cabalmente que não há qualquer incompatibilidade entre a postulação do papel fundante do trabalho e o reconhecimento da subjetividade, da individualidade, enquanto complexos essenciais ao ser social. E, isto, sem ter que recorrer a qualquer transcendência, como ocorre em Habermas.

CONCLUSÃO

O capítulo «O Trabalho» de Para uma Ontologia do Ser Social se inicia por estas palavras:

«Para expôr em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, o seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, a sua ligação, o seu fundamento e a sua distinção em relação a elas, é necessário começar pela análise do trabalho.»(11)

Por que começar pelo trabalho? Por que não começar pela fala, pela sociabilidade ou pela divisão do trabalho que, Lukács reconhece, têm suas origens no salto ontológico que funda o ser social -- exatamente como o trabalho? Se o trabalho não é cronologicamente anterior à fala, à sociabilidade e à divisão do trabalho, nem pode se desdobrar sem elas, por que, então, seria o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens?

«A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que parece ser a primeira vista: todas as outras categorias /.../ [do ser social] já têm, por suas essências, características sociais; as suas propriedades e os seus modos de operar se desenvolvem apenas no ser social já constituído; as suas manifestações, ainda que extremamente primitivas, pressupõem sempre que o salto já tenha ocorrido. Apenas o trabalho tem por essência ontológica um declarado caráter intermediário: por sua essência ele é uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramentas, matérias-primas, objetos do trabalho, etc.) quanto orgânica, inter-relações que /.../ acima de tudo assinalam a

passagem, do homem que trabalha, do ser meramente biológico ao social.»(13-14)

Por isso, Lukács continua argumentando, nele

«encontramos *in nuce* todas as determinações que /.../ constituem a essência do que é novo no ser social. O trabalho, portanto, poder ser considerado o fenômeno originário (*Urphänomen*), o modelo (*Modell*) do ser social /.../»(14)

O trabalho, em suma, é a única categoria do mundo dos homens que faz a mediação entre natureza e sociedade. Esta é a razão de, nele, encontrarmos *in nuce* todas as determinações decisivas do ser social. Justamente por este motivo, «parece metodologicamente vantajoso começar pela análise do trabalho»(14).

Ao mesmo tempo em que esta resposta é simples, é profundamente complexa a demonstração lukácsiana da sua exatidão. Partindo da conexão existente entre teleologia e causalidade no trabalho e da objetividade primária do ente objetivado, vimos como Lukács demonstra a gênese e desenvolvimento de complexas mediações entre o trabalho e a totalidade social. Tal complexo de mediações desdobra-se categorialmente ao longo do tempo, consubstanciando o produto mais genérico da práxis social: a generalidade humana.

A sociabilidade e a historicidade do mundo dos homens, duas teses fundamentais a Lukács, são plenamente confirmadas pelos resultados da sua investigação. O trabalho, enquanto categoria mediadora entre ser social e natureza, *locus* da peculiar síntese entre teleologia e causalidade que funda o mundo dos homens, ao final da investigação, pode ser plenamente reconhecido em seu papel fundante das radicais historicidade e sociabilidade do mundo dos homens.

Argumentamos como o ser social e a natureza são fundamentalmente históricos, e exploramos algumas das consequências dessa historicidade para categorias como a essência, o fenômeno, a continuidade, etc. Nos capítulos em que exploramos os nexos e conexões categoriais internos ao trabalho, vimos como este caráter histórico do ser é reafirmado a cada avanço da investigação. Examinamos, também, o caráter puramente social do mundo dos homens: à medida em que a substância social é resultante exclusiva do agir dos indivíduos, não há lugar, em Lukács, para qualquer limite a-histórico ao devir-humano dos homens. Historicidade e sociabilidade, desta forma, se articulam enquanto categorias decisivas no delineamento de uma ontologia que reconheça o mundo dos homens enquanto consubstanciado, a cada momento, pela reprodução social, compreendida como o processo de síntese dos atos singulares em generalidade humana. É neste contexto que emerge a centralidade do trabalho, e a unitariedade última do ser a ela intimamente relacionada, como teses ontológicas decisivas de Lukács.

Ao longo de toda a nossa investigação, deparamos seguidamente com o caráter por último unitário do ser. Examinamos de vários ângulos e em relação a diversos aspectos do trabalho, como esta unitariedade se afirma como essencial ao ser, seja ele o mundo dos homens, seja ele o conjunto das esferas naturais. Argumentamos que tanto o desdobramento ontológico mais geral, como o devir-humano dos homens possuem a forma genérica da identidade da identidade com a não-identidade. Pudemos investigar como a historicidade e a sociabilidade do mundo dos homens se expressam, também, no seu caráter de complexo de complexos.

Em outras palavras, argumentamos como, para Lukács, a gênese e o desenvolvimento da vida e, posteriormente, do mundo dos homens, ao mesmo tempo que intensificam os momentos de heterogeneidade, não rompem com o caráter por último unitário do ser em geral. Esta unitariedade se expressa pelas mediações

que articulam as distintas esferas ontológicas entre si. Assim, os processos físico-químicos são componentes essenciais à vida; sem eles, não há reprodução biológica possível em qualquer nível. Reconhecer este fato, todavia, de modo algum implica em desconsiderar que é a categoria biológica da reprodução que cabe o momento predominante no complexo processo de desenvolvimento da vida. *Mutatis mutandis*, a reprodução biológica (e os processos físico-químicos a ela essenciais) é a base ontológica indispensável para a gênese e desenvolvimento do ser social. Sem natureza, em definitivo, para Lukács, não há sociabilidade. Todavia, isso não implica, absolutamente, em conceber a natureza como o fundamento ou o momento predominante da reprodução social. Este papel cabe ao trabalho, uma categoria puramente social. Portanto, ao lado da heterogeneidade que se desdobra entre as três esferas ontológicas, comparecem também elementos de continuidade que consubstanciam, ao fim e ao cabo, a unitariedade ontológica.

O que nos importa, agora, é que, em se tratando do ser social, a conexão que é portadora desta continuidade entre as distintas esferas ontológicas é o trabalho. É ele que articula a especificidade de ser do mundo dos homens com a totalidade do existente. Desse modo, ao afirmar o caráter mediador do trabalho entre a sociabilidade e a natureza, Lukács está também afirmando que a gênese e desenvolvimento do ser social não rompe a unitariedade ontológica mais geral.

O objeto da nossa tese não foi a exploração da historicidade, da sociabilidade e da unitariedade ontológica enquanto categoriais essenciais de Para uma Ontologia do Ser Social, mas sim a centralidade do trabalho em Lukács. Por isso, todas as vezes que a elas fizemos referências, foi com o objetivo de elucidar a particularidade categorial do trabalho e das suas conexões, no plano do ser, com a totalidade do existente. Agora, nesta conclusão, quando

conferimos relevo à unitariedade última do ser, não agimos de modo diverso: ao delinear em que medida a concepção ontológica por último unitária é um elemento particularizador do *opus postumum* lukácsiano no contexto do debate contemporâneo, visamos chamar a atenção do leitor para aspectos fundamentais da categoria do trabalho em Lukács, em especial da sua função mediadora entre ser social e natureza.

A afirmação da unitariedade ontológica particulariza o filósofo húngaro no contexto da produção teórica nas últimas décadas. Em que pese a enorme variedade de correntes teóricas que se apresentaram nos últimos anos, a afirmação do carácter por último unitário, não-dual, da sociabilidade, torna singular o *opus postumum* lukácsiano. E isto, até mesmo entre pensadores que, no interior do marxismo, postulam a necessidade do desenvolvimento dos delineamentos ontológicos deixados por Marx. Pensamos, entre outros, em Carol Gould e Joseph MacCarney.

Em 1990 é publicado o instigante livro de MacCarney, Social Theory and the Crisis of Marxism¹, que expressamente propõe uma abordagem ontológica da obra de Marx para a superação da crise do marxismo. Vale lembrar que MacCarney não deve ser considerado um pioneiro neste campo. Nos anos setenta, Istvan Mészáros, principalmente em Marx's Theory of Alienation², antecipou aspectos

1 - MacCarney, J. Op. cit..

2 - Mészáros, I. Marx's Theory of Alienation. Merlin Press, Londres, 1970.

decisivos de Para uma Ontologia do Ser Social. A frontal contraposição de Mészáros à propositura althusseriana do corte epistemológico entre o jovem e o velho Marx, tendo por eixo a afirmação da centralidade da categoria da alienação para toda a obra marxiana, mesmo hoje, mais de vinte anos após a sua publicação, continua indispensável.

Verdade também que, em 1978, Carol Gould publicou Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality³. Contudo, o texto de Gould possui graves equívocos e lacunas. A começar pelo fato de afirmar ser original ao considerar Marx um «pensador sistemático», fundador de uma ontologia, ao lado de Aristóteles e Hegel; e isso ocorre apesar de citar a tradução para o inglês do capítulo dedicado a Marx de Para uma Ontologia do Ser Social, bem como a entrevista de Lukács a Holz, Kofler e Abendroth, Conversando com Lukács. Nestes textos o pensador húngaro argumentou, dez anos antes, a tese que Gould afirma ser sua contribuição mais original. Mas o equívoco fundamental de Gould está em conceber a ontologia marxiana enquanto uma «teoria metafísica da natureza da realidade social»⁴. Com esta definição, o que Gould de fato realiza é uma redução dos textos marxianos a conceitos lógicos, os quais tenta integrar numa estrutura dialética que incorpore a não-historicidade, o caráter perene, das categorias metafísicas no sentido mais tradicional do termo. Longe de ser original e esclarecer os problemas, o texto de Gould demonstra por onde não se deve conduzir a investigação dos fundamentos ontológicos deixados por Marx.

³ - Gould, C. Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality. MIT Press, Cambridge, USA, 1978.

⁴ - Gould, C., op. cit. Cito da edição mexicana, Ontologia Social de Marx - individualidade e comunidade en la teoria marxista de la realidad social, Fonte de Cultura Económico, México, 1983, pg. 7.

O livro de MacCarney possui, entre outros, o mérito de ressaltar, novamente, as potencialidades teóricas de uma abordagem ontológica do pensamento marxiano. Ao lado de um competente delineamento crítico da trajetória da Escola de Frankfurt, MacCarney propõe uma leitura de Marx bastante interessante pelos problemas que levanta.

Segundo MacCarney⁵, há algo que unifica Marx e Hegel: ambos concedem primazia ao objeto(111), de tal modo que é

«uma concepção da relação entre teoria social e realidade social que constitui o mais profundo elo de continuidade com Hegel e confere substância ao argumento de que ele [Marx] foi um hegeliano toda a sua vida.»(109)

O que diferenciaria Marx de Hegel, segundo MacCarney, seria o fato de o primeiro ter vivido numa etapa histórica posterior, nas quais as contradições propriamente «burguesas» eram mais evidentes. Isto teria permitido a Marx não apenas uma visão mais clara das contradições inerentes à sociedade burguesa, como também encontrar uma solução superadora destas contradições com base num sujeito coletivo.(113) Neste sentido, a dialética hegeliana da consciência se transforma numa dialética da consciência de classe.(114)⁶

O desdobramento destas posições de MacCarney o conduz à uma posição bastante próxima a de Lukács de História e Consciência de Classe: a classe revolucionária é a única capaz de produzir ciência na medida em que é uma

⁵ - MacCarney, J., op. cit. As citações serão feitas no texto, entre parênteses, até indicação em contrário.

⁶ - Certamente MacCarney reconhece que há diferenças entre a esfera da dialética puramente conceitual/abstrata de Hegel e a dialética das classes. Pois nesta última estão envolvidas diretamente ações humanas, o que torna o processo não tão suave como em Hegel.

«*epistemological privileged class*»(122).⁷ Contudo se, ao longo da história, o proletariado provou ser justamente o contrário de uma classe revolucionária, tendo optado por projetos reformistas, quando não por projetos conservadores, como pôde Marx «justificar a identificação do proletariado como um sujeito histórico através do qual são realizadas as potencialidade racionais da sociedade capitalista?»(129)

MacCarney prossegue analisando a categoria do trabalho como central para Marx na resolução desta questão. E aqui se manifesta a sua principal limitação. Ele desconsidera o peso fundamental do processo de generalização (tanto objetivo quanto subjetivo) desencadeado pelo trabalho. Por ignorá-lo, termina com enormes dificuldades para explicar o movimento histórico global, especificamente como o desenvolvimento das forças produtivas é o «motor» do movimento histórico global(Cf. 130/144). Sendo breve, o núcleo destas dificuldades está em encontrar um nexa que articule coerentemente o movimento histórico, impulsionado pelo desenvolvimento das forças produtivas, com a necessariamente livre decisão coletiva, imprescindível para a superação do capital e construção do socialismo(144) -- a conhecida antinomia entre necessidade e liberdade.

Para tentar solucionar estes problemas, através de várias mediações MacCarney chega à problemática do estranhamento. Na análise desta categoria em Marx, a antinomia entre necessidade (desenvolvimento necessário das forças produtivas) e liberdade (livre movimento do homem na história) traspassa a uma

7 - E ainda: «Social scientific understanding is in the first instance the birthright of such classes.»(122); ou, então, mais abaixo: «/.../ the intelligibility of the dialectical scheme depends at least in part on the unifying and synthesizing power of these concepts (os conceitos científicos).»(125)

outra, aquela entre natureza e sociedade(150-6). O autor conduz sua argumentação no sentido que a categoria do estranhamento em Marx necessitaria como «pressuposto» de

«uma concepção de natureza humana que especifique aquilo do qual os trabalhadores são estranhados. Esta concepção deve ser tal que mantenha a tensão dialética entre as suas naturezas humanas e as suas condições de vidas.»(156)

Já que a missão do proletariado não pode ser explicada recorrendo-se ao *Geist* hegeliano,

«Os fundamentos ontológicos de tal dialética devem /.../ conter algum carácter natural. A concepção da natureza humana e do papel histórico-mundial do proletariado devem do mesmo modo ser fincados em última análise numa perspectiva do que pertence aos seres humanos e proletários enquanto membros da ordem natural.»(159)

Isto posto, toda a problemática ganha um inevitável acento naturalista:

«A questão agora é se necessidades superiores podem ser tracejadas, através de mediações mais complexas, até as raízes biológicas. Em particular, se a necessidade por liberdade e emancipação pode ser concebida em tais termos.»(159)

Com esta inflexão, no limite nosso autor propõe a esfera da natureza como fundante e resolutive da ontologia do mundo dos homens. A problematidade deste programa de pesquisas radica, em última instância, na concepção de um fundamento natural aos fenómenos sociais. A investigação dos pressupostos ontológicos de Marx conduz MacCarney a um campo que, sem ser idêntico, tem alguma similitude com as tentativas de Engels para encontrar um fundamento comum à natureza e ao ser social. E, correlativamente, conduz o pensador inglês a um programa de pesquisas que em nada se assemelha à proposta lukácsiana. Como argumentamos seguidamente, para o pensador húngaro, o ser social é resultado exclusivo da atividade humana, não possuindo qualquer natureza ou essência dada

a priori, qualquer fundamento ou essência que não seja um construto humano-social. A busca de um fundamento natural ao mundo dos homens conduz MacCarney à biologia: nada poderia ser mais estranho ao rumo das investigações do último Lukács.

A clivagem fundamental entre Lukács e MacCarney ocorre quando este não percebe que, na essência do trabalho, opera o impulso para a superação da sua imediatez e para a construção da generalidade humana. MacCarney desconsidera a objetivação/alienação enquanto complexo pelo qual não apenas vem a ser um nova esfera de ser, mas também porque através desse complexo, o produto se distingue ontologicamente do sujeito, desdobrando uma história própria (distinta, em alguma medida, da história do seu criador) e exercendo uma ação de retorno sobre a sociedade e sobre os indivíduos. Esta ação de retorno, que ocorre também^B pelas mediações que investigamos, impulsiona a totalidade social para a generalidade. Sem poder recorrer ao complexo da objetivação/alienação, tal como delineado por Lukács, não restou ao pensador inglês senão buscar em um conceito biológico da natureza humana os fundamentos do ser social. Ao perder o nexo fundamental entre trabalho e totalidade social, MacCarney teve que recorrer à biologia enquanto esfera fundante do mundo dos homens. A impossibilidade de encontrar as raízes da liberdade nos processos biológicos -- que transparece na medida em que não aponta uma única conexão que faça esta mediação -- é um indício bastante forte do impasse a que conduz esta linha de pesquisa.

^B - Portanto, não apenas através das mediações que investigamos. O complexo da ideologia nem sequer foi abordado, a reprodução e o estranhamento foram tratados de forma a evidenciar suas raízes no trabalho, mas nenhuma exploração das peculiaridades de cada um foi feita neste estudo.

Portanto, em que pese o fato de tanto Lukács quanto MacCarney aparentemente postularem a mesma tese, qual seja, a necessidade de uma abordagem ontológica da obra marxiana, os esforços de ambos os pensadores apontam em direções divergentes. Sobretudo, ao MacCarney substituir a unitariedade do mundo dos homens pela afirmação da dualidade natural/social como intrínseca ao ser humano.

A contraposição entre natural/social no interior do mundo dos homens também pode ser encontrada em uma vertente «marxista» contemporânea que, em tudo o mais, se distingue radicalmente de MacCarney. A bem da verdade, Social Theory and the Crisis of Marxism propõe uma dualidade sociedade/natureza no interior do mundo dos homens que conduz a uma perspectiva, para sermos breves, anti-capitalista. Em Gabriel Cohen e em alguns marxistas analíticos uma dualidade semelhante conduz à aproximação, senão à identificação, do marxismo com o liberalismo.

Karl Marx's Theory of History -- a defense⁹, de Gabriel Cohen, é considerado o momento de fundação do marxismo analítico¹⁰. A démarche de Cohen se inicia, tal como em MacCarney, por estabelecer paralelos entre Marx e Hegel, transformando-o em um hegeliano materialista. O espírito se transubstancia em

⁹ - Cohen, G. A. Karl Marx's Theory of History - a defense. Princeton University Press, 1978. As citações serão feitas entre parênteses ao longo do texto até indicação em contrário.

¹⁰ - Cf., por exemplo, o artigo de Thomas F. Mayer. «In defense of analytical Marxism». *Science and Society*, 52:2, 1988, pg. 418. E tb. o Prefácio de Plínio Dentzien à edição brasileira de Elster, J. An Introduction to Karl Marx (Cambridge University Press, 1986) sob o título Marx Hoje, Ed. Paz e Terra, São Paulo, 1989; e «Preface and acknowledgments» in Elster, J. Making Sense of Marx (Cambridge University Press, 1985).

classe operária; a identidade sujeito-objeto, em comunismo; o «tempo» hegeliano no «tempo» da luta de classes de Marx, etc. Deste ponto de partida, Cohen evolui rapidamente para a seguinte afirmação:

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

E, então:

«Segue-se que não há história quando a natureza for excepcionalmente generosa (23)/.../ história é uma substituta da natureza.»(24)

Com esta *base natural*, o marxismo de Cohen rapidamente ganha acentos de teleologia e de mecanicismo(pgs. 25 e 26/7), o que lhe permite a Cohen argumentar, a partir do conhecido «Prefácio» à Crítica da Economia Política, que:

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

A análise de Cohen, a partir de então, exclui força de trabalho da categoria de forças produtivas(32/3), caracteriza as estruturas a partir das relações de propriedade (35/6), «corrige» Marx no sentido de substituir «sociedade» por «estrutura social»(37) e afirma que a estrutura econômica é «forma», presumivelmente por oposição a «conteúdo»(37).

Não é este o local para questionarmos a legitimidade do procedimento que propõe a solução a uma das questões decisivas para o marxismo contemporâneo (qual seja, a relação entre reprodução material e totalidade social) através de

um argumento *ex silentio*. Nem podemos discutir as «correções» de Marx que Cohen propõe. Nos limitaremos ao exame do caráter da oposição que este autor afirma existir entre o «material» e o «social». Segundo ele,

«Eles [homens e forças produtivas] têm características materiais e sociais, mas nenhuma característica social pode ser deduzida das suas características materiais, não mais do que a forma da estátua pode ser deduzida do seu material.»(91)

E, em seguida,

«Nós estamos argumentando que a distinção familiar entre forças e relações de produção é, em Marx, um conjunto de contrastes entre a natureza e a sociedade.»(98)

Certamente, nenhuma característica social pode ser derivada do código genético, por exemplo. Da mesma forma, vimos como as determinações sociais ou são materiais, objetivas ou não são nada. Que elas sejam portadoras de uma objetividade distinta da materialidade de uma pedra, apenas significa que o ser social consubstancia uma esfera ontológica distinta das esferas naturais. Sobre o peculiar caráter da objetividade social em Lukács, já nos detivemos o suficiente, e não é necessário retornar a este tema. O decisivo, para esta conclusão, é que a saída de Cohen para o impasse em que se colocou, dado seus pressupostos, assume a seguinte forma: «Nem todas as relações entre os homens são sociais» («*Not all relations between men are social*»)(93), mas materiais, isto é, não-sociais.

A unitariedade ontológica do mundo dos homens é, deste modo, perdida. Uma instância não-social e outra puramente social formam um composto pela justaposição (não pela síntese) das suas heterogeneidades. Através desta operação, reprodução material-econômica e relações sociais são desarticuladas, são contrapostas enquanto natureza e sociedade. Os atos dos indivíduos, neste

contexto, não encontram mais no trabalho o elo que os articula à totalidade social, com o que a sua singularidade é hipostasiada. Por essa via, a fragmentação, proposta por Cohen, da totalidade do mundo dos homens em «material e social», se transforma, em Elster e Roemer, na dicotomia entre indivíduo e totalidade social, tal como postulada pelo individualismo metodológico.¹¹ Segundo Elster, o individualismo metodológico é a hipótese segundo a qual

«todos os fenômenos sociais -- suas estruturas e suas mudanças -- são por princípio explicáveis por métodos (ways) que apenas envolvam indivíduos -- suas propriedades, suas finalidades, suas crenças e suas ações. O individualismo metodológico assim concebido é uma forma de reducionismo.»¹²

Para efeito desta conclusão, esta sintética caracterização do marxismo analítico é suficiente para evidenciar três aspectos centrais que o contrapõe a Lukács.

Em primeiro lugar, que a dissociação entre a esfera econômico-material e a esfera social conduziu o marxismo analítico a uma outra dissociação, não menos grave: aquela entre individualidade e sociabilidade. Como a individualidade não é tomada no seu processo histórico-genético, converte-se em algo dado, cuja gênese e desenvolvimento não constituem problemas. A forma e o conteúdo desta dissociação, no marxismo analítico, retornam ao postulado clássico do pensamento moderno, de Hobbes a Rousseau: a sociabilidade é o

11 - Mesmo quando autores que se alinham com o Marxismo Analítico recusam o individualismo metodológico, eles o fazem em termos tais que significam apenas a aceitação diferenciada dos postulados do individualismo metodológico. Cf, por exemplo, Mayer, T.F. «In defense of analytical Marxism». *Science and Society*, 52:2, 1988, pg. 426 e ss.

12 - Elster, J. Making Sense of Marx. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pg. 5.

resultado dos conflitos entre os indivíduos; estes, por sua vez, são portadores de determinações essenciais, dadas por uma natureza humana a-histórica, isto é, que não se consubstancia através de complexas mediações sócio-genéricas historicamente determinadas.¹³ Significam, também, um retorno ao pressuposto básico da economia política burguesa: o elemento fundante da economia seriam as ações de indivíduos «racionais» por natureza.

O retorno à concepção que «reconhece o homem real apenas sob o aspecto do indivíduo *egoísta* e o homem *verdadeiro* apenas sob o aspecto do cidadão abstrato»¹⁴, é o solo que permite a Elster a aplicação da teoria dos jogos na análise dos fenômenos sociais.¹⁵ Sem nos estendermos na sua refutação, apenas assinalaremos que a teoria dos jogos pressupõe uma estabilidade das regras e dos padrões de escolha (ditas «racionais») por parte dos indivíduos que é ontologicamente incompatível com a dinâmica peculiar à reprodução social. Tal teoria, antes de ser «marxista», como querem Elster e Mayer, é devedora da tradição liberal e da concepção cartesiana da totalidade enquanto justaposição das partes, justaposição do simples¹⁶.

13 - Contra essa nossa afirmação, Elster argumentaria que pressupor «egoísmo» ou «racionalidade» na esfera da ação individual implica «em considerações puramente metodológicas, e não em qualquer consideração acerca da natureza humana.» (op. cit. pg. 66) Todavia, esta consideração metodológica ganha acentos ontológicos quando utilizada para «explicar» a processualidade social, já que, para Elster, «Explicar é oferecer o mecanismo /.../» que articula o singular ao universal. (op. cit., pg. 5) Em Marx Hoje (Paz e Terra, 1987, pg. 37) reconhece que «/.../ o suposto de que os indivíduos sejam racionais e egoístas não faz parte da doutrina, embora seja compatível com ela.»

14 - Marx, K. La Question Juive. Bibliothèque de la Pléiade, vol III, Gallimard, Paris, 1982, pg. 373.

15 - Cf. Elster, J. Marx Hoje, op. cit. pgs. 43-5.

16 - Cf. Elster, J. Making Sense ..., op. cit., pgs. 14-5. E tb. Mayer, T.F. op. cit.. «De acordo com o individualismo metodológico, /.../ quaisquer 'leis de movimento e auto-regulação' do capitalismo devem ser deduzidas como teoremas de axiomas que especifiquem os motivos e limitações de firmas, trabalhadores e consumidores.» (Elster, Marx Hoje, op. cit., pg. 38)

Conceber a totalidade social como resultante do conflito entre indivíduos-mônadas possibilitou aos marxistas analíticos a reavaliação da radical crítica marxiana à exploração do homem pelo homem. Elster, exemplarmente, argumenta que a exploração do homem pelo homem não é um problema *meramente moral* e que, portanto, deve ser tratada pelo que de fato é: um assunto econômico¹⁷. A verdadeira questão deveria ser posta nos seguintes termos: há uma forma melhor e possível de relacionamento entre os homens que aquele baseado na exploração? Se houver um outro relacionamento não baseado na exploração e que seja -- realçamos -- possível, então a exploração seria condenável. Caso contrário, a exploração entre os homens poderia se constituir na melhor alternativa de vida social, tanto para o explorador quanto para o explorado. Neste caso a exploração seria legítima, pois se apoiaria em uma relação de troca livre e voluntária¹⁸. A fertilidade desta formulação teórica, nos dias em que vivemos, para justificar a exploração dos homens pelos homens como um mal necessário, é evidentemente muito grande.

A revista Science and Society foi palco de um interessante debate acerca desta justificativa das relações de exploração por parte dos marxistas analíticos. Lebowitz, Mayer, Anderson e Thompson¹⁹, debateram este aspecto da questão, e não é necessário que nele nos prolonguemos. Esperamos, contudo, com os elementos aqui apresentados, ter evidenciado a insuperável distância que existe entre o marxismo analítico e a ontologia de Lukács. Dever-se, também,

17 - Nas palavras de Elster: «/.../ a exploração não é um conceito moral fundamental. A exploração, quando censurável, o é por causa das características específicas da situação /.../» (Marx Hoje, op. cit., pg. 116)

18 - Elster, J. Marx Hoje, op. cit., pg 98 e ss.

19 - Anderson, W.H.L. e Thompson, F.N. «Neoclassical Marxism». Science and Society, 52:2, 1988. Mayer, T.F. «In defense of Analytical Marxism». Science and Society, 53:4, 1989-90. Lebowitz, M.A. «Is 'Analytical Marxism' Marxism?». Science and Society, 52:2, 1988.

salientar a fundamental distinção havida entre o marxismo analítico e MacCarney, que recusa qualquer solução para os impasses teóricos do marxismo contemporâneo que abra espaço para a justificação da exploração do homem pelo homem.

Contudo, sem negligenciarmos por um instante sequer estas diferenças, há algo que aproxima MacCarney dos marxistas analíticos e, ao mesmo tempo, os distingue fortemente de Para uma Ontologia do Ser Social. Nos referimos ao fato de todos eles postularem, *mutatis mutandis*, que o mundo dos homens de alguma forma vem a ser dual, contrapondo seus elementos «naturais» aos elementos «sociais». Numa posição diametralmente oposta, Lukács, ao lado do reconhecimento da insuperável articulação do ser social com a natureza, afirma a unitariedade última do mundo dos homens e sua irredutibilidade às esferas naturais.

O que desejamos ressaltar, agora, é que, a afirmação deste caráter por último unitário do ser social -- que se articula com a unitariedade ontológica mais geral -- joga um papel decisivo na radical crítica de Lukács ao liberalismo, e à sua característica antinomia entre indivíduo e totalidade social. Partindo da centralidade ontológica do trabalho, o filósofo húngaro argumenta o caráter de complexo de complexos do ser social; ou seja, o seu caráter por último unitário enquanto esfera ontológica cujo desenvolvimento se consubstancia pela crescente heterogeneidade de seus momentos particulares. O fundamento último do caráter de complexo de complexos do ser social é o impulso, inerente ao trabalho, à superação da sua imediatez, dando origem a formas crescentemente complexas de mediações entre o homem e a natureza. Este é o solo genético de relações e categorias ontológicas que, não apenas não mais se articulam diretamente ao trabalho, como ainda exibem processualidades em

tudo heterogêneas se comparadas ao trabalho estrito senso. Fundado pelo trabalho, mas dela distinto, surge e se desenvolve, deste modo, aquele complexo de mediações sociais ao qual denominou de reprodução social.

Segundo Lukács, a característica decisiva para a distinção ontológica entre reprodução social e reprodução biológica é a crescente polarização, no mundo dos homens, entre o processo de individuação e o processo de reprodução social global. A base genética desta polarização é que a consciência, mediação fundamental ao processo de generalização inerente ao trabalho, no imediato, é sempre a consciência de indivíduos concretos. Por isso, todo desenvolvimento sócio-genérico, por ter como mediação a *consciência dos indivíduos*, termina por provocar, também, o desenvolvimento das individualidades. Por esta mediação, o desenvolvimento da generalidade humana em direção ao seu para-si tem como consequência necessária (mas de modo algum linear ou mecânica) o desenvolvimento das individualidades.

O desdobramento categorial da bipolaridade da reprodução social tem no desenvolvimento do capitalismo um momento impulsionador decisivo. Pois, por ser a primeira formação «puramente social», a sociabilidade burguesa permite a explicitação, a mais completa que a humanidade já alcançou, em escala social, da polaridade entre indivíduo e sociabilidade. Pela primeira vez, a consciência desta polaridade se generalizou pelo corpo social e passou a operar enquanto elemento decisivo dos processos reprodutivos.

Em que pese a importância deste fato para o desenvolvimento da generalidade humana, a forma da explicitação desta polaridade, sob a regência do capital, foi a da estranhada antinomia entre *bourgeois* e *citoyen*. A concepção, típica do período moderno, que toma a totalidade social como

resultante dos choques entre as ações dos indivíduos, e estes indivíduos como naturalmente egoístas, individualistas, proprietários privados, etc. -- nada mais é, segundo Lukács, que a generalização à toda história, da estranhada individualidade típica do burguês médio. Em mais de uma passagem, comenta este estado de coisas e relembra a crítica de Marx n' A ideologia Alemã²⁰ à esta contraposição entre vida privada e vida pública que termina por conduzir à hipocrisia característica da moral burguesa: deseja que as leis, os costumes etc. sempre sejam obedecidos (pois, senão, como poder-se-ia manter a sociedade?), todavia, cada vez que pode, considera legítimo violar estas mesmas leis e costumes para seu proveito e enriquecimento privado.

Já vimos a crítica de Lukács a esta concepção ao tratarmos dos complexos objetivação, alienação e estranhamento. O que agora nos interessa ressaltar é que a *Meltanschauung* liberal clássica tem como um dos seus pilares a contraposição entre a natureza humana a-histórica, e os elementos sociais; e, com base nela, o liberalismo concebe a antinomia indivíduo/sociabilidade. Em Lukács nada de semelhante pode ser encontrado. A centralidade do trabalho enquanto categoria mediadora entre natureza e ser social, as radicais historicidade, sociabilidade e unitariedade do mundo dos homens dela decorrentes, implicam necessariamente na total incompatibilidade com qualquer concepção deste tipo. Em poucas palavras, a unitariedade última do mundo dos homens significa a ruptura com toda e qualquer concepção dualista do ser social, quer seja ele de cunho liberal clássico, quer seja ele o do marxismo analítico ou, mesmo, quer assuma uma forma anti-capitalista como ocorre com MacCarney. O que nos permite compreender como as divergências acerca da unitariedade ou dualidade do mundo dos homens entre Lukács, o marxismo

²⁰ - Cf, por exemplo, Per una Ontologia dell'Essere Sociale, vol II*, pg. 259.

analítico e MacCarney, expressam divergências de fundo, as quais se relacionam, em última análise, com questões decisivas que contrapõem, no debate contemporâneo, as diversas recuperações (e/ou rejeições) das críticas marxianas à sociabilidade burguesa. Em suma, a unitariedade última do ser é um elemento decisivo da crítica do filósofo húngaro ao liberalismo e às correntes teóricas que concedem, à *Weltanschauung* clássico-burguesa, o caráter dual do mundo dos homens.

Isto posto, é decisivo salientar uma vez mais que, a afirmação, por Lukács, do caráter por último unitário da esfera ontológica fundada pelo trabalho, de modo algum significa reduzir a ele a totalidade social. Tanto a unitariedade última do ser em geral, como a do mundo dos homens, é aquela de um complexo de complexos e, portanto, tanto em um caso como no outro, não apresenta qualquer incompatibilidade com o reconhecimento dos momentos de heterogeneidade que perpassam essa unitariedade última.

Nesse sentido, são descabidas os argumentos de Heller segundo os quais a concepção por último unitária do ser social, ao ser articulada por Lukács com a concepção do trabalho enquanto sua categoria fundante, operaria a redução da totalidade social ao trabalho no contexto de uma concepção cartesiana de totalidade.

Em 1976, Heller e vários dos ex-alunos de Lukács publicaram na Itália as «Annotazioni», que foram objeto de nossa análise na Introdução deste trabalho. Lembremos que, nelas, a principal crítica é que Para uma Ontologia do Ser Social seria uma obra internamente contraditória por conter duas concepções

ontológicas não apenas distintas entre si, mas radicalmente incompatíveis. Sete anos após a publicação das «Annotazioni», no artigo «Lukács' Later Philosophy», Heller considera esta última obra sistemática do filósofo húngaro, como um brilhante fracasso²¹. Sintomaticamente, Heller toma este fracasso como uma evidência, ocupando menos de uma página para demonstrá-lo.

Dois anos antes, em 1981, sob clara influência habermasiana, Heller publicou o artigo «Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro»²². Localizado entre as «Annotazioni» e «Lukács' Later Philosophy», este texto marca um momento decisivo da ruptura da autora com a ontologia de Lukács.

O texto se inicia pela afirmação de que o paradigma do trabalho, baseado na aplicação do «modelo estrutural da atividade de trabalho a todos os tipos de atividade humana»(103), é característico do Marx da juventude, em especial nos Manuscritos de 1844. Neles,

«O modelo do trabalho estranhado é o modelo da vida estranhada.»(103) «As categorias econômicas /.../ são expressões da estrutura do trabalho estranhado na sociedade capitalista. Do mesmo modo, as categorias do comunismo são expressões da estrutura do trabalho não estranhado. A dicotomia estrutural entre 'vida genérica' autêntica e 'vida genérica' estranhada se baseia sobre a mesma dicotomia no trabalho.»(104)

Ainda que n' O Capital a análise antropológica da estrutura do trabalho também apareça, Heller argumenta que ela não mais ocupa um lugar tão central como nos Manuscritos de 1844. Na obra de maturidade de Marx, o trabalho seria

21 - «O termo 'fracasso' é um termo duro. Seu uso não seria apropriado se a obra apresentasse algo coerente, todavia coerência interna é o que lhe falta.» Heller, A. «Lukács' Later Philosophy», in Heller, A. (org.) Lukács Reappraised. Columbia University Press, USA, 1983, pg. 190. Cf. Tb., idem, *ibidem*, pg. 189.

22 - Heller, A. «Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro». *Critica Marxista*, nº4-1981. Editori Riuniti, Roma.

identificado com a produção socialmente necessária da riqueza material(105) e, com isto, teríamos a

«base antropológica para substituir o paradigma do trabalho por aquele da produção, uma reviravolta já realizada por Marx e argumentada com a máxima clareza tanto no Prefácio como na Introdução à Para a Crítica da Economia Política.»(105)

«/.../ nesta fase Marx distingue entre atividade de trabalho e outras atividades humanas com base na sua estrutura diversa, ... a estrutura da práxis para ele não é homóloga da estrutura do trabalho...».(109)

Em seguida argumenta que «o paradigma da produção não comporta a concepção de uma homologia estrutural de todas as atividades da vida humana com o 'modelo' do trabalho.»(105) Pois, pelo paradigma do trabalho, «A estrutura de todas as várias formas de vida humana ... são deduzidas *logicamente* do modelo do trabalho e constituídas *analogicamente* através dele, sem levar em consideração questões como 'o que veio primeiro', ou 'qual é a força motriz', ou ainda 'qual é o momento determinante'.»(195)

Do mesmo modo,

«no âmbito do paradigma da produção, o sujeito individual torna-se um epifenômeno, enquanto que no paradigma do trabalho o processo de trabalho singular (o processo de trabalho do sujeito singular) serve de modelo estrutural... O ator singular age de acordo com a essência genérica e a essência genérica se exprime em todas as atividades individuais.»(106)

Disto deduz que

«... o paradigma da produção não apenas difere do paradigma do trabalho, como ainda é a sua contradição lógica, em especial no que diz respeito à aplicação à história.»(106)

Informado acerca das investigações ontológicas do último Lukács por alguns dos membros da Escola de Budapeste, Habermas as rejeitou *in limine* argumentando serem elas um retorno à metafísica clássica²³. Para Heller, no entanto, a condição de discípula mais notória do filósofo húngaro tornava indispensável o acerto de contas com o velho mestre. Assim, uma vez feita a distinção entre os dois paradigmas em Marx, passa a tecer considerações sobre a ontologia lukácsiana:

«A reconstrução lukácsiana do modelo do trabalho é fundamentalmente aristotélica²⁴. ... O trabalho é descrito como combinação entre nexos da finalidade e nexos causal.»(110)

Tanto o momento da prévia ideação como o desencadeamento de nexos causais objetivos são atribuídos a atos de indivíduos singulares.

«Todas as outras relações humanas são por estrutura homólogas a este 'one-man-show'.»(110) «A questão é porque exatamente o trabalho, que é um dos tipos de posição teleológica, é considerado o modelo fundamental por excelência de todas as restantes, igualmente teleológicas, tomadas de posição.»(110/1)

«Quais são as dificuldades que surgem com o paradigma do trabalho?»(112). Segundo Heller:

«O paradigma da produção constitui a intersubjetividade como mera expressão do desenvolvimento de uma força quase natural; o paradigma

²³ - Feher, F., Heller, A., Markus, G., Vajda, M. «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács». Aut-Aut, 157-8, janeiro/abril 1977, pg. 14.

²⁴ - Mas, na página seguinte, reconhece o fundamental «Isto significa que Lukács restringe o paradigma aristotélico da teleologia ao paradigma do trabalho.»(111) Esta é a ruptura ontológica fundamental entre a ontologia aristotélica e a de Lukács, no que concerne ao trabalho e, por extensão, à compreensão da complexa relação entre a natureza e o ser social. Afirmar que Lukács é um aristotélico apenas é verdade se a esta afirmação for acrescida uma distinção fundamental entre a teleologia em Lukács e Aristóteles. Portanto, ao contrário do que afirma Heller, esta ruptura entre Lukács e Aristóteles está longe de ser apenas «uma tentativa de modernizar» o pensador grego.(111)

do trabalho constitui a intersubjetividade a partir dos atos individuais de posição teleológica. O primeiro é um positivismo historicizado, o segundo um cartesianismo materialista.»(113)

Para contornar este obstáculo, Lukács teria introduzido, de «contrabando», o paradigma da produção, através das categorias de generalidade em-si e para-si, onde a generalidade para-si seria a inteira produção da humanidade genérica. Ou seja,

«Assim, para poder reafirmar uma filosofia da história, Lukács introduz o paradigma da produção como se fosse simplesmente a consequência do paradigma do trabalho, o que não é. Este é o motivo pelo qual a Ontologia do Ser Social resulta ser uma tentativa incoerente e autocontraditória de replasmar o marxismo com base no paradigma do trabalho.»(112)

Por extrapolar o nosso tema, deixaremos de lado a interpretação que Heller faz do que denomina paradigma da produção e paradigma do trabalho em Marx, com o que não desejamos sugerir que concordemos, um segundo sequer, com sua hipótese.

Ao contrário, é do máximo interesse a crítica que dirige a Lukács. A essência desta crítica é que o filósofo húngaro, ao enxertar, no ato de trabalho singular, toda complexidade da processualidade social global, operaria uma dupla redução. A primeira, que o trabalho terminaria portador de determinações e potencialidades a ela estranhas, à medida em que absorveria processualidades inerentes à totalidade social. A segunda, que a complexidade da totalidade social seria em larga medida desconsiderada para que o mundo dos homens pudesse se encaixar no limitado modelo do trabalho. Após esta dupla redução, a totalidade social não passaria de uma justaposição cartesiana de partes singulares (os atos de trabalho), o que tornaria o devir histórico um enorme problema. Para superá-lo, Lukács teria introduzido o paradigma da

produção. O abandono do paradigma do trabalho e este salto para a esfera da reprodução manifestaria a inconsistência teórica interna do escrito lukácsiano.

Notemos, em primeiro lugar, que em 1981 a crítica difere daquela das «Annotazioni». Se, nos dois momentos, é afirmada a inconsistência interna de Para uma Ontologia do Ser Social, no primeiro a inconsistência seria fundada pela presença de duas ontologias incompatíveis entre si (a primeira, centrada sobre a necessidade e a segunda sobre o ativo papel da consciência no mundo dos homens); já no artigo de 1981, Heller assinala um outro nível de contradição: aquele entre o paradigma do trabalho e o da produção que, na ontologia lukácsiana, se manifestaria pela dicotomia entre trabalho e reprodução social.

Tomemos um a um os principais argumentos de Heller neste texto. Em primeiro lugar, a dupla redução. Como argumentamos, não há o menor sinal de redução, por Lukács, da totalidade social ao trabalho. Seguidamente ele assinala a heterogeneidade entre trabalho e totalidade social tanto na investigação da categoria do trabalho em-si, como no estudo da reprodução social, da ideologia e do estranhamento. Com isso procura evidenciar o *papel fundante* do trabalho e o *momento predominante* da totalidade social na reprodução do mundo dos homens. Para Lukács, enfim, a cada momento da reprodução social, o papel fundante do trabalho se afirma pela mediação da totalidade enquanto momento predominante da reprodução social. É este o fundamento ontológico do papel decisivo da práxis cotidiana na sua ontologia.

No estudo que realizamos das conexões internas à categoria do trabalho, vimos a sociedade como, por ser categoria fundante, não significa que o trabalho contenha em si a totalidade do mundo dos homens. Pensemos, por

exemplo, no papel decisivo da ética, da luta de classes ou da estética para a reprodução social, e em como estes complexos são irreduzíveis ao trabalho enquanto tal.

Se, em Lukács, não há qualquer redução do ser social ao trabalho, muito menos podemos encontrar uma concepção de totalidade social que, de algum modo, se aproxime à concepção cartesiana de totalidade enquanto justaposição das partes. A reprodução social, para ele, é exatamente o oposto desta justaposição: *um processo sintético que consubstancia a totalidade social a partir de atos singulares teleologicamente postos*. Este processo sintético funda o novo ser, cuja totalidade é qualitativamente distinta de suas partes constituintes. Em absoluto, não encontramos nele qualquer traço que o aproxime de uma concepção cartesiana acerca da relação entre o todo e as partes. É eloquente, nesse sentido, a argumentação, tanto de Para uma Ontologia do Ser Social como dos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, que a totalidade do mundo dos homens tem, como forma genérica do seu desenvolvimento, a identidade da identidade com a não-identidade.²⁵

Por fim, há de fato a dicotomia, apontada por Heller, entre trabalho e reprodução em Lukács? De modo algum. A tese de que o trabalho é a categoria fundante na gênese e desenvolvimento do ser social, mas que cabe à reprodução mediar a sua relação com a totalidade do mundo dos homens, decorre não de nenhuma debilidade conceitual da categoria do trabalho que o forçaria a recorrer à reprodução social; mas, antes, da constatação que, entre o trabalho

25 - Ou seja, que o ser social é um autêntico complexo de complexos no qual, com o desenvolvimento da sociabilidade, intensifica-se tanto os momentos de heterogeneidade como seu caráter por último unitário.

e a totalidade social se interpõem mediações decisivas. Estas mediações, como já vimos, compõem precisamente a reprodução social.

Na ontologia de Lukács, a categoria da reprodução pode ser tudo menos um artifício para superar debilidades teóricas da categoria do trabalho. A reprodução conecta trabalho e história, não porque haja uma falha conceitual decisiva no conceito lukácsiano de trabalho, mas porque, por sua essência, a *totalidade social não é redutível ao trabalho*. A exposição dos nexos fundamentais do trabalho e da reprodução na ontologia de Lukács, por nós realizada, deve ser suficiente, esperamos, para evidenciar a impropriedade deste argumento de Heller.

Portanto, ao contrário do que postula Heller em 1981, Lukács nem opera a «dupla redução», nem considera o todo social como uma justaposição cartesiana, nem articula sociabilidade e trabalho pela mediação da reprodução como um artifício para superar eventuais debilidades na sua concepção do trabalho enquanto categoria fundante. Em definitivo, a unitariedade ontológica última, tal como concebida pelo filósofo húngaro, de modo algum significa a redução do ser social ao trabalho.

Ao argumentarmos a importância da unitariedade última do ser no contexto da ontologia lukácsiana, um outro aspecto deve ser referido. A ontologia tradicional, teológica, identificou unitariedade última do ser com a esfera da universalidade. A contrapartida desta identificação, sabemos, foi a concepção de uma substancialidade a-histórica e o caráter marcadamente teleológico do devir-humano dos homens. Em Lukács, temos algo radicalmente

distinto: a unitariedade é aquela de um ser *essencialmente histórico*. Em outras palavras, a afirmação da unitariedade ontológica última por Lukács em nada o aproxima das concepções que hipostasiam o universal como a dimensão verdadeiramente depositária do ser. Depois de tudo o que afirmamos, não seria necessário nos deter ainda neste aspecto não fosse o artigo de Gáspár Tamás, «Lukács' *Ontology*: a metacritical letter»²⁶, sobre o qual é imprescindível algumas considerações finais.

O principal argumento do artigo é que o filósofo húngaro teria hipostasiado o universal ao apontar, como essência do trabalho, a pulsão para um ser social crescentemente genérico. A universalidade, em contraste com a singularidade, seria em Lukács, segundo este autor, a dimensão verdadeiramente portadora do ser. Ao efetivar esta hipostasia, Para uma Ontologia do Ser Social não passaria de uma exacerbação dos elementos «religiosos», messiânicos e teleológicos da «conversão» de Lukács ao marxismo, presentes caracteristicamente em História e Consciência de Classe.²⁷ Esta exacerbação o teria levado, nos seus últimos escritos, a buscar uma fundamentação metafísica à sua crença no comunismo, recaindo assim na ontologia medieval e na hipostasia do universal. Examinemos a argumentação de Tamás.

O equívoco de Lukács, segundo Tamás, está em desconhecer que, «neste lado do Reno, todas as filosofias modernas são filosofias da prática, cujo

²⁶ - Tamás, G. «Lukács' *Ontology*: a metacritical letter», op. cit..

²⁷ - A «religiosidade» da «conversão» de Lukács ao marxismo é um tema bastante explorado pela literatura recente. Cf. nota 13 da Introdução. Não faz parte do nosso tema a investigação da evolução do pensador húngaro. Por isso não entraremos, agora, em polémica com esta hipótese, com a qual discordamos. Apenas desejamos chamar a atenção para o fato da pretensa religiosidade do marxismo do jovem Lukács ter servido de argumento para desautorizar sua ontologia evitando-se, deste modo, um exame detalhado da ontologia lukácsiana enquanto tal.

princípio formativo é o imperativo categórico». Da perspectiva de Tamás, a tarefa fundamental da filosofia é buscar uma «legislação genérica» e não, como faz Lukács, «descreve[r]» a generalização enquanto uma objetividade e, a partir de então, «infer[ir desta objetividade] regras de 'escolha' justa»(pg. 155).

«Para Lukács, continua Tamás, Ser é meramente uma metáfora de tudo em que sua escolha pode ser reconhecida como lei, como real, como realizado. /.../ Ser propriamente é aquilo que suporta as conclusões que podem ser delineadas do âmbito dos 'valores genéricos' (*gattungsmässige Werte*)²⁸ -- em outras palavras, delineadas a partir da própria escolha de Lukács, da sua opção voluntária.»(pg. 155)

Primeiro movimento de Tamás: conceber a ontologia de Lukács enquanto mera «escolha» de uma perspectiva que, uma vez aceita, se auto confirma²⁹. O Ser (com letra maiúscula) passa a ser o seletor conjunto de tudo aquilo que confirma a perspectiva escolhida por Lukács, o restante seria tratado como um Ser de segunda classe(pg. 155). O autor de Para uma Ontologia do Ser Social teria pressuposto uma categoria do Ser e, com base nela, teria desenvolvido uma ontologia que nada mais faz senão comprovar a veracidade de sua pressuposição acerca do Ser. O pressuposto legitima a demonstração a qual, por sua vez, demonstra a veracidade do pressuposto enquanto tal: a ontologia lukácsiana não passaria de uma prova circular de um pressuposto arbitrariamente escolhido.

O segundo movimento de Tamás é caracterizar a perspectiva da «escolha» de Lukács, pela qual o

²⁸ - Ferenc Feher, que verteu para o inglês a carta de Tamás, traduz *gattungsmässige Werte* por «species values». Seguindo a tradução por nós adotada neste escrito, ao invés de «valores da espécie» preferimos valores genéricos, ou seja, valores que se articulam com a explicitação ontológica da generalidade humana.

²⁹ - «Para resgatar a possibilidade da descrição da objetividade, Lukács transforma sua escolha em lei (esquema prático) pelo reconhecimento do último enquanto lei (esquema ontológico). O *substratum* deste reconhecimento, desta transformação de prática em teoria, escolha em conhecimento, é o Ser.»(pg. 155)

«único tópico-matéria é a objetividade no nível progressivo do 'Ser-genérico' (*Gattungsmässigkeit*). É fácil descobrir o que o último significa: a instituição ou organização revolucionária resultante da objetivação da fé revolucionária.»(pg. 155)

Ou seja, como, na ontologia lukácsiana, «um ser não-objetivo é um não-ser» (e nisto Tamás está correto), e como a «ordem soviética» seria concebida por Lukács como o «Ser-genérico» em sua máxima explicitação (e aqui ele está completamente equivocado), «Ser» e «ordem soviética» se identificariam. Lukács, deste modo, reproduziria a circularidade do argumento ontológico escolástico, pelo qual a objetividade, com sua ordem e hierarquia (a «ordem soviética» como máxima realização do «Ser»), seria a prova da existência de Deus(o «Ser»); e, a perfeição deste («Ser») é o fundamento da ordem objetiva (a «ordem soviética»). Em suma, as categorias ontológicas lukácsianas apenas poderiam plenamente se explicitar na «ordem soviética» -- e, ao nela se explicitarem de forma exclusiva, comprovariam a identificação da «ordem soviética» ao «Ser».

Com a incorporação da objetividade divina ao novo ídolo, prescindindo da crítica sistemático-kantiana (pg.162), Lukács não teria como evitar, segundo Tamás, a concepção teleológica da existência. A concepção lukácsiana da história exibiria uma absoluta necessidade que articularia a trajetória humana, de um primeiro momento, ainda mudo, «ao ser-genérico-para-si (*für-sich-seiende Gattungsmässigkeit*), para a terra prometida /.../»(pg. 156).

Portanto, segundo Tamás, Lukács identificaria, de modo absoluto, objetividade e universalidade, com o que teríamos uma concepção teleológica da história e

«o mais extremado tipo de realismo conceitual, que é ainda agravado pela negação de toda transcendência: isto elimina todo critério sistemático.»(pg. 158-9)

Se o verdadeiro «Ser» é o ser-genérico, e se a singularidade é uma objetividade de segunda classe, Tamás deduz que, para Lukács, o indivíduo necessariamente é um Ser de «segunda qualidade», uma esfera portadora de menos ser que a generalidade:

«/.../ uma vez mais, afirma Tamás, [tal como no stalinismo] a objetivação devorou o indivíduo, esta vez sob a *aegis* da filosofia da história. Nada senão instituição hipostasiada adquire uma existência específica». (pg. 158)

Esta passagem desvela o terceiro movimento de Tamás: imputar a Lukács a concepção da universalidade característica dos realistas medievais. A hipostasia do gênero devoraria a individualidade no processo de objetivação do «Ser» (isto é, da «ordem soviética»), com o que a ontologia lukácsiana revelaria sua verdadeira face: ser mera ideologia (no sentido pejorativo do termo) do stalinismo. Este é o nódulo da crítica. E, na sua exposição, Tamás contribui com o último elemento necessário para dar corpo à interpretação de que a ontologia de Lukács não possuiria maior interesse para o debate contemporâneo, já que ela não passaria de um mal sucedido retorno à ontologia tradicional, em especial, ao realismo medieval. A «religiosidade» do jovem marxista Lukács teria perpassado, pela mediação de seu apego ao «absoluto»³⁰, por toda a sua obra. Para uma Ontologia do Ser Social seria o coroamento desta trajetória, a sua forma mais acabada: Lukács seria o Santo Anselmo do século XX!³¹

³⁰ - Cf. Heller, A. «Lukács' later philosophy», op. cit.

³¹ - A comparação é de Tamás. Cf. Tamás, G., op. cit., pg. 157. A oposição de Lukács ao stalinismo, mesmo nos anos 30-40, (com seus méritos e problemas), bem como a radical crítica da ordem soviética no seu *opus postumum*, é um tema que não cabe nos limites desta tese. Assinalaremos, apenas, que estas questões foram objeto de um excelente ensaio de N. Tertulian, «Georg Lukács et le stalinisme» (Les Temps Modernes, nº563, junho 1993) que, com toda razão,

Como não é este o melhor momento para a discussão da relação de Lukács com o stalinismo, passaremos diretamente ao aspecto ontológico da crítica de Tamás: há em Lukács uma hipostasia do universal? Considera ele o gênero humano como a forma por excelência da objetividade social? Há, na sua démarche, uma concepção teleológica da história?

Na Introdução argumentamos que, para Lukács, a essência se consubstancia, ao longo do processo histórico, no *complexo de determinações que permanece* ao longo do desdobramento categorial do ser. Os traços que articulam, em unidade, os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo, compõem a essência desse processo. Não há, nas colocações de Lukács acerca da relação essência/fenômeno, qualquer tendência no sentido de conferir às determinações essenciais um caráter de rígida e absoluta necessidade.³² Relembremos que, para o filósofo húngaro,

«o fenômeno é sempre algo que é e não algo contraposto ao ser»³³, é «parte existente da realidade social»³⁴.

Se, por um lado, a essência não é, para Lukács, a necessidade hipostasiada, a relação entre essência e fenômeno, por outro lado, é de tal ordem que, a esfera fenomênica *não é um resultado passivo do desdobramento da essência*. Isto significa que entre estes dois níveis do ser se desdobra uma determinação reflexiva, na qual o fenômeno joga um papel ativo na determinação

argumenta o caráter fundamentalmente anti-stalinista de toda a produção lukácsiana ao mesmo tempo em que reconhece a adesão do filósofo húngaro a várias das *teses políticas* do stalinismo.

³² - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II**, pg. 472.

³³ - Lukács, G.. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, pg. 84.

³⁴ - Lukács, G. vol II*, pg. 92.

da essência. A forma como isto se dá, deve ser desvelada caso a caso, momento a momento.

Para a contraposição a Tamás, nos é fundamental trazer à luz uma das inúmeras conseqüências destes traços mais gerais da ontologia lukácsiana. Através de várias mediações, que abordamos parcialmente ao tratar da reprodução social, esta concepção lukácsiana acerca da relação entre essência e fenômeno se articula com a concepção de fundo pela qual os homens fazem a história, todavia em circunstâncias que não escolheram. O desenvolvimento da essência sócio-genérica do ser social é uma conseqüência da objetivação de atos teleologicamente postos pelos indivíduos. Estes atos, ao contribuírem com a construção da essência genérico-social, fundam também a esfera fenomênica. De modo análogo, os elementos genérico-universais são síntese dos atos singulares -- tal como ocorre com a singularidade e a universalidade também tem nos atos singulares seu solo genético. Os atos concretos dos indivíduos concretos são, ao mesmo tempo, o fundamento último da esfera da singularidade e da universalidade. O que as difere na ontologia lukácsiana, são as mediações que, a partir dos atos singulares, se fazem presentes em cada uma delas. Isto nos permite compreender que, do ponto de vista da suas gêneses, não há, em Para uma Ontologia do Ser Social, qualquer diferenciação entre singularidade e universalidade que pressuponha ser uma das esferas mais portadora de ser que a outra.

Do ponto de vista da relação com a essência, não há em Lukács qualquer rígida polarização universal-essência, singular-fenômeno. Certamente, os traços universais, por serem portadores de um *quantum* maior de permanência nos processos (caso contrário não seriam universais), expressam os traços essenciais com maior intensidade que a singularidade. Todavia, nenhuma rigidez

neste relação pode ser pressuposta sem que disvirtuemos a absoluta historicidade de sua categoria da substância. Se tomarmos a relação universal-essência como exclusiva, necessária, absoluta, estaremos tão distantes de Lukács quanto ele próprio estava dos realistas medievais.

Esta concepção lukácsiana das relações universalidade-singularidade e essência-fenômeno talvez possa ser melhor elucidada se nos lembrarmos das suas considerações acerca da tendência à crescente bipolarização da reprodução social.

No estudo da individuação, realizado no capítulo «A Reprodução», Lukács discute exaustivamente acerca de como as individualidades são *também* (e não *apenas*) portadoras das determinações mais genérico-essenciais do ser social. Por outro lado, justamente pelo fato de serem portadoras de tais determinações, não é indiferente ao desenvolvimento do gênero humano o modo pelo qual as individualidades conduzem, através de escolhas entre alternativas concretas, o desenvolvimento das suas substâncias específicas para uma elevação, ou para um rebaixamento, do seu para-si.

Portanto, a essência genérico-social se apresenta tanto na totalidade das formações sociais como em cada uma das individualidades. Entre gênero humano e indivíduo não há qualquer distinção que passe por uma diferenciação quanto ao estatuto ontológico de cada um. Nenhum dos pólos da reprodução social é mais «ser» que outro; não há um «ser» de segunda categoria. Do mesmo modo, nem o gênero é portador exclusivo da essencialidade, nem a individualidade é portadora exclusiva da esfera fenomênica. Tanto a essência como os fenômenos estão presentes no processo de individuação e de sociabilização, e as

diferenças que aqui se fazem presentes em nada se aproximam da constituição do absoluto primado ontológico de um sobre o outro.

A consequência desta radical historicidade da essência e do fenômeno, do universal e do singular é que, na cotidianidade, o real se apresenta como uma síntese entre eles. Ou seja, não apenas a essência não é portadora de nenhuma determinação implacável para o desenvolvimento ontológico, como também, no ser-precisamente-assim, a essência se particulariza, a cada instante, em uma complexa totalidade que articula essência e fenômeno. Algo análogo ocorre com a singularidade e a universalidade. Estas duas esferas do real apenas existem em determinação reflexiva -- o universal se reproduz pela mediação dos fenômenos singulares.³⁵

Portanto, a generalidade humana e a individualidade são esferas distintas e igualmente reais do ser social. Todavia, diferente do que ocorre na relação essência-fenômeno, tanto o gênero quanto as individualidades são portadores da continuidade social. Neste sentido, ao contrário do que sugere Tamás, a individualidade para Lukács não é um mero acidente que se contraporá à essencialidade-universalidade do gênero humano. Não encontramos nele qualquer hierarquia ontológica pela qual o gênero seja mais portador de ser que o indivíduo: ambos são igualmente reais, distintos e articulados pelo complexo da reprodução social. A objetivação -- exatamente o oposto do que afirma Tamás -- longe de «devorar» e dissolver as individualidades numa totalidade hipostasiada, é a esfera por excelência da afirmação da individualidade.

35 - Lukács, G. Per una Ontologia dell' Essere Sociale, vol II**, pg. 475.

A afirmação da autonomia relativa dos complexos sociais parciais, como desdobramento do momento predominante da reprodução exercido pela totalidade, evidencia, de um outro ângulo, como a diferença entre totalidade e singularidade não se desdobra por uma distinção do estatuto ontológico de cada uma delas; mas sim pelas diferentes mediações que nelas atuam. Do mesmo modo, como o indivíduo não é menos existente que a sociabilidade, o complexo parcial é tão real, tão objetivo, quanto a formação social da qual faz parte. As considerações de Lukács acerca da fala, que tratamos no capítulo anterior, assim como as suas observações acerca da sexualidade, da alimentação, do direito, da ética, da filosofia, da guerra, etc., enquanto complexos sociais específicos, são uma demonstração eloquente do equívoco de Tamás.

O universal lukácsiano, em definitivo, nada tem em comum com o dos realistas medievais. Entre outras coisas, é justamente esta concepção não-realista, não-medieval, da universalidade, que lhe permite, no plano teórico mais geral, escapar de toda concepção teleológica do devir e da história. Sobre este aspecto argumentamos o suficiente, ao longo desta tese, para que seja necessário voltar, agora, a este tópico. Apenas ignorando e deformando o núcleo da concepção de Lukács acerca da relação entre essência-fenômeno e gênero-individualidade, pôde Tamás convertê-lo no ideólogo da burocracia de tipo soviético.

Portanto, ao postular o trabalho enquanto mediação que, por um lado, sintetiza teleologia e causalidade em uma nova e unitária esfera ontológica, e por outro, enquanto mediação entre a especificidade de ser do mundo dos homens e a unitariedade ontológica do ser em geral -- Lukács permanece tão distante da concepção ontológica realista como da dualidade natureza/sociedade característica da tradição moderna. Em Para uma Ontologia do Ser Social não há

a hipostasia do universal, nem a fetichização do indivíduo-mônada. A unitariedade última do ser se desdobra enquanto identidade da identidade e da não-identidade, e a universalidade, a particularidade e a singularidade são concebidas enquanto dimensões igualmente reais do ser-precisamente-assim existente. Novamente, e não poderia ser de outra forma, a historicidade (o ser é essencialmente histórico), a sociabilidade (o ser social é fundado pelos atos humanos) e a unitariedade última do ser comparecem, no contexto da ontologia de Lukács, como três categorias centrais e intimamente articuladas.

Esperamos que os argumentos e as referências aqui sistematizados permitam desautorizar a hipótese de Tamás. E que, também, problematizem as interpretações, como as de Heller, que afirmam ser a ontologia de Lukács um retorno à metafísica tradicional, retrocesso este, em última análise, provocado pelo desenvolvimento dos elementos messiânicos e teleológicos -- que consideram «religiosos» -- de História e Consciência de Classe.

Concluimos argumentando que a centralidade ontológica do trabalho delineada por Lukács, nem nos parece esgotada do ponto de vista teórico, nem ultrapassada do ponto de vista da constituição de uma *Weltanschauung* portadora de um horizonte que vá para além dos limites do capital.

Apesar de redigida na década de sessenta, a ontologia de Lukács continua com uma impressionante atualidade. As soluções nela alcançadas para alguns dos impasses decisivos da crise do marxismo contemporâneo continuam tão atuais como na época em que concebidas. A concepção do mundo dos homens enquanto causalidade posta; da sua substancialidade enquanto radicalmente histórica e

social; do trabalho enquanto categoria fundante que se articula com a totalidade social pela mediação da categoria da reprodução; da unitariedade ontológica última do ser em geral e do mundo dos homens em particular, que se desdobra categorialmente tendo por forma genérica a identidade da identidade com a não-identidade -- são, todos, aspectos centrais da ontologia lukácsiana que exibem nítidas vantagens para a compreensão dos fenômenos sociais se comparadas com outras vertentes contemporâneas.

Frente ao liberalismo, permite manter, no plano teórico, a unitariedade última do ser social e, a partir dela, possibilita a crítica mais radical da antinomia *citoyen/bourgeois*. Ou seja, possibilita a recusa teórica de toda e qualquer valorização das relações de mercado, das liberdades e da democracia burguesas como fim da história. Frente ao marxismo analítico, além da recusa *in limine* da sua justificativa da exploração entre os homens, possibilita evitar todos os impasses teóricos advindos da sua peculiar clivagem entre o material e o social.

Em comparação com a proposta de Habermas, apenas salientaremos que Lukács se mantém no terreno do marxismo, não necessitando recorrer a nenhuma transcendência para compreender as relações sociais. A intersubjetividade, de esfera problemática por excelência em Habermas, pode ser tratada, na ontologia de Lukács, pelo que de fato é: o complexo de relações sociais que articula os indivíduos à sociedade, os atos singulares à reprodução social total, que conecta cada individualidade à explicitação histórica do gênero humano. As individualidades e a subjetividade podem então ser reconhecidas em sua globalidade, não necessitando que sejam teoricamente restritas ao estreito universo da antinomia *citoyen/bourgeois*.

As críticas dos ex-alunos de Lukács, Heller e Feher à frente, bem como de uma nova geração de húngaros, Gáspár Tamás parecendo ser o de maior projeção, deixam intactos os fundamentos da ontologia lukácsiana. Elas se baseiam numa análise superficial e apriorística do *opus postumum* lukácsiano, e até hoje não produziram sequer uma crítica circunstanciada, com base em citações abundantes e que fosse para além da extensão de um artigo. As «Annotazioni», como reconhecem os próprios autores, estão longe de exibir estas características. As alegações de que a ontologia lukácsiana seria internamente inconsistente (quer porque fosse portadora de duas ontologias entre si incompatíveis, quer porque ilegitimamente identificasse o «paradigma do trabalho» ao «paradigma da reprodução»), ou que não passaria de justificativa ideológica da «ordem soviética», não resistem a qualquer confronto com os textos do filósofo húngaro.

Isto não significa desconhecer que há problemas; talvez por ter ficado inacabada, a ontologia lukácsiana não apresenta a solidez necessária. Em algumas passagens, de forma alguma marginais, a exegese só pode prosseguir recorrendo a outros momentos do texto que venham a esclarecer aparentes contradições. Em que pese as eventuais debilidades, o conjunto de textos deixados por Lukács — incluindo as notas sobre a ética, cuja publicação, há muito prometida pelo Arquivo Lukács de Budapeste, ainda não ocorreu — é de singular importância para os dias em vivemos. Entre outras coisas porque fundamenta ontologicamente a asserção marxiana da pura sociabilidade do mundo dos homens («os homens fazem a história») e da irreducibilidade da causalidade à teleologia, ainda que esta causalidade seja posta («em circunstâncias que não escolheram») demonstrando, ao fim e ao cabo, a *possibilidade ontológica*, o que não significa objetivação hoje ou amanhã, do «assalto ao céu». Este, a nosso

ver, o significado mais profundo da centralidade ontológica do trabalho em Lukács.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L., Balibar, E. Para leer El Capital. Siglo XXI Editores, Argentina, 1973.
- Anderson, W.H.L. e Thompson, F.N. «Neoclassical Marxism». *Science and Society*, 52:2, 1988.
- Aristóteles. La Métaphysique. J. Vrin, Paris, 1948.
- Bayer, J. «Lukács' Later Political Philosophy», in Marcus, J. e Zoltán, T. (org.),.
- Berman, M. «Georg Lukács' Cosmic Chutzpah». in Marcus, J. e Zoltán, T. (ed.) Georg Lukács - Theory, Culture and Politics, Transaction, Inc., USA, 1989.
- Chasin, J. «Lukács: vivência e reflexão da particularidade». *Revista Ensaio* nº9, Ed. Ensaio, São Paulo, 1981.
- Colleti, L. Bernstein and the Marxism of the Second International. In From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society. Monthly Review Press, 1972.
- Congdon, L. The Young Lukács. University of North Caroline Press, 1983.
- Dentzien, P. «Prefácio», in Elster, J. Marx Hoje. Ed. Paz e Terra, S. Paulo, 1989.
- Elster, J. Making Sense of Marx. Cambridge University Press, 1985.
- Elster, J. Marx Hoje. Ed. Paz e Terra, S. Paulo, 1989.
- Engels, F. «Karl Marx, a contribution to the Critique of Political Economy». in Marx, K. A contribution to the critique of political economy. Progress Publishers, Moscou, 1978.
- Engels, F. Anti-Dühring. Progress Publishers, Moscou, 1978.
- Engels, F. Dialética da Natureza. Ed. Paz e Terra, S. Paulo, 1979.
- Eörsi, I. «The Story of a Posthumous Work - Lukács' Ontology», *The New Hungarian Quarterly*, nº58, Budapeste, summer 1975.
- Feher F., Heller A., Markus G. e Vadjia M. «Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács», *revista Aut-Aut*, nº 157-8/1977.
- Franco, V. «Il lavoro come 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács». *Critica Marxista*, nº 33, Ed. Riuniti, Roma, 1977.
- Franco, V. «Lukács e Habermas: un confronto sull'Etica» in Musillani, R. (org.) Filosofia e Prassi - Attualità e Rilettura Critica de G. Lukács e E. Bloch. E, Diffusioni '84, Milano, 1989.

- Giannotti, J.A. «Habermas: mão e contra-mão». *Novos Estudos CEBRAP*, nº31, outubro, 1991.
- Gilbert, A. «An ambiguity in Marx' and Engels' account of justice and equality». *The American Political Science Review*, vol 76, 1983.
- Gorz, A. Adeus ao Proletariado - para além do socialismo. Ed. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1987.
- Gould, C. Ontologia Social de Marx, Fondo de Cultura Economica, 1983.
- Habermas, J. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983.
- Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa, Ed. Taurus, Madrid, 1987.
- Hegel, G.W.F. La Phénoménologie de l'Esprit. Tradução de J. Hyppolite, Edição Aubier, 1941.
- Heller, A. (ed.) Lukács Reappraised. Columbia University Press, New York, 1983.
- Heller, A. «Lukács Later Philosophy» in Heller, A. (ed.) Lukács Reappraised. Columbia University Press, New York, 1983.
- Heller, A. «Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro», *Critica Marxista*, nº 4, Ed. Riuniti, Roma, 1981.
- Israel, J. Teoria de la Alienación, Ed. Península, Barcelona, 1977.
- Kellog, P.. "Engels and the roots of 'Revisionism': a re-evaluation", *Science and Society*, 55:2, 1991.
- Lebowitz, M.A. «Is 'Analitical Marxism' Marxism?». *Science and Society*, 53:4, 1988.
- Lessa, S. «Hegel, Engels, Lukács e a categoria da negação». *Revista Ensaio*, 15-16, Ed. Ensaio, s/d. São Paulo.
- Lessa, S. «Lukács e o marxismo contemporâneo». *Rev. Temáticas*, nº 1/2, IFCH, UNICAMP, 1993.
- Lessa, S. «Lukács: trabalho, objetivação e alienação». *Revista Trans/forma/ção*, nº 15, S. Paulo, 1992.
- Lessa, S. «Sociabilidade e Individuação - a categoria da reprodução na ontologia de G. Lukács». *Dissertação de Mestrado*, Faculdade de Filosofia, UFM-BH, 1991.
- Lukács, G. «A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel». Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.
- Lukács, G. Carta de 14 de janeiro de 1971 a N. Tertulian. in N. Tertulian. Introduzione à edição italiana dos Prolegomini all'ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990.
- Lukács, G. El Joven Hegel, Ed. Grijalbo, México, 1963.

- Lukács, G. History and Class Consciousness. The MIT Press, 1971.
- Lukács, G. Pensiero Vissuto - autobiografia in forma di dialogo. Ed. Riuniti, Roma, 1983.
- Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale. E. Riuniti, Roma, 1976-81.
- Lukács, G. Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990.
- Lukács, G.. «Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx». Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.
- MacCarney, J. Social Theory and the Crisis of Marxism. Ed. Verso, Londres, 1990.
- Maier, J. B. «Georg Lukács and the Frankfurt School: a case of secular messianism». in Marcus, J. e Zoltán, T. (ed.) Georg Lukács - Theory, Culture and Politics, Transaction, Inc., USA, 1989.
- Marcus, J. «Georg Lukács and Thomas Mann: Reflexions on a Relationship». in Marcus, J. e Zoltán, T. Georg Lukács - Theory, Culture and Politics. Transaction Publishers, USA, 1989.
- Marcus, J. e Tarr, Z.(orgs.) Georg Lukács - Theory, Culture and Politics. Transaction Heller, A. (org.). Lukács Reappraised. Columbia University Press, USA, 1983.
- Marx, K. 18 Brumário de Luis Bonaparte. in Textos, vol III, São Paulo ,1977.
- Marx, K. Die frühscriften. A Kröner Verlag, Stuttgart, 1971.
- Marx, K. Introduction Générale a la Critique de l'Économie Politique, C. de la Pléiade, aos cuidados de M. Rubel, vol.I Economie, Ed. Gallimard, 1965.
- Marx, K. La Question Juive. Bibliothèque de la Pléiade, vol.II-Economie, Gallimard, Paris, 1982.
- Marx, K. Manoscritti Economico-filosofici del 1844. Einaudi Editori, Torino, 1968.
- Marx, K. O Capital, Editora Abril Cultural, S. Paulo, 1983.
- Mayer, T.F. «In defense of Analitical Marxism». Science and Society, 52:2, 1988.
- Mészáros, I. Marx's Theory of Alienation. Merlin Press, Londres, 1970.
- Mészáros, I. The Power of Ideology. Harvester Wheatshealf, Londres, 1989.
- Müller, K. O. «Nuove antinomie del pensiero borghese». in Musillani, R. (org.) Filosofia e Prassi - Attualità e Rilettura Critica de G. Lukács e E. Bloch. E, Diffusioni'84, Milão, 1989.
- Off, C. «Trabalho: a categoria central da sociologia?». Revista Brasileira de Ciências Sociais, junho, 1982.

- Oldrini, G. «Lukács e la via marxista al concetto di 'persona'». *Marxismo Oggi*, Milano, 1993.
- Preve, C. «Un'ontologia al servizio di un'etica comunista. Una filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali.» in Musillani, R. (org.) Filosofia e Prassi, Diffusioni '84, Milano, 1989.
- Rockmore, T. «Lukács and Marxist History of Philosophy». in Marcus, J. e Zoltán, T. Georg Lukács - Theory, Culture and Politics. Transaction Publishers, USA, 1989.
- Silveira, P. «Da alienação ao fetichismo -- formas de subjetivação e objetivação» in Silveira, P. e Doray, B. (orgs.) Elementos para uma Teoria Marxista da Subjetividade, Ed. Vértice, São Paulo, 1989.
- Tamás, G. «Lukács' Ontology: a metacritical letter». in Heller, A. (org) Lukács Reappraised. Columbia University Press, New York, 1983.
- Tertulian, N. «Georg Lukács et le stalinisme». *Les Temps Modernes* n° 563, junho 1993.
- Tertulian, N. «Introduzione» a Lukács, G. Prolegomini all'ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Guerini e Associati, 1990.
- Tertulian, N. «Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukács». *Archives de Philosophie*, n°56, Paris, setembro 1993.
- Tertulian, N. «La Rinascita dell'Ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács». *Crítica Marxista* n°3, 1984.
- Tertulian, N. «Teleologia e Causalità en la Ontologia de G. Lukács». in *Crítica Marxista* N° 5, Ed. Riuniti, Roma, 1980.
- Tosel, A. «Le courage de l'intempestif: l'ontologie de l'être social de G. Lukács», in *La Pensée*, 248, 1985.
- Vaisman, E. «A ideologia e sua determinação ontológica». *Rev. Ensaio* 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo, 1989.