



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

MURILLO AUGUSTO DE SOUZA VAN DER LAAN

**O VALOR NA ONTOLOGIA LUKÁCSIANA: ALCANCES E
LIMITES**

CAMPINAS

2020

MURILLO AUGUSTO DE SOUZA VAN DER LAAN

O VALOR NA ONTOLOGIA LUKÁCSIANA:

ALCANCES E LIMITES

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Jesus José Ranieri.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO MURILLO AUGUSTO DE
SOUZA VAN DER LAAN, E ORIENTADA
PELO PROF. DR. JESUS JOSÉ RANIERI.

CAMPINAS

2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

V282v Van der Laan, Murillo Augusto de Souza, 1985-
O valor na ontologia lukácsiana : alcances e limites / Murillo Augusto de Souza van der Laan. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Jesus José Ranieri.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lukács, György, 1885-1971. 2. Filosofia marxista. 3. Ontologia. 4. Valor (Economia). 5. Economia marxista. I. Ranieri, Jesus José, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Value in lukacsian ontology : contributions and limits

Palavras-chave em inglês:

Marxist philosophy

Ontology

Value (Economy)

Marxian economics

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Doutor em Sociologia

Banca examinadora:

Jesus José Ranieri [Orientador]

Ricardo Luiz Coltro Antunes

Sávio Machado Cavalcante

João Leonardo Gomes Medeiros

Anderson Deo

Data de defesa: 27-03-2020

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-7613-406>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0412560003089071>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27 de março de 2020, considerou o candidato Murillo Augusto de Souza van der Laan aprovado.

Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Prof. Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes

Prof. Dr. Sávio Machado Cavalcante

Prof. Dr. Anderson Deo

Prof. Dr. João Leonardo Gomes Medeiros

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

À Suely van der Laan (in memoriam), Antônia de Oliveira de Souza (in memoriam), Izonita Ferreira van der Laan e Evanir Maria de Souza van der Laan, que me deram vida e me derrotaram impiedosamente no truco.

AGRADECIMENTOS

A redação dessa tese foi viabilizada pelo financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (FAPESP e CAPES, processos nº 2014/10520-4 e 2016/17054-4). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP e da CAPES.

O texto, no entanto, foi possível sobretudo pelo apoio direto e indireto de muita gente com quem tive o privilégio de conviver. Listar todas aqui é tarefa impossível. No entanto, alguns dos nomes abaixo, de maneiras distintas, foram cruciais para que essa tarefa fosse levada a cabo.

Em primeiro lugar, aos trabalhadores da Universidade Estadual de Campinas, que cotidianamente constroem a educação pública, gratuita e de qualidade. Agradeço, sobretudo, às trabalhadoras e trabalhadores do restaurante universitário, das bibliotecas e ao Daniel Cardoso e à Priscila Gartier.

Um agradecimento especial à orientação e amizade de Jesus Ranieri, sempre decisiva nos momentos cruciais e aberta a novos olhares e perspectivas. Agradeço à confiança, à liberdade, às críticas e ao apoio sempre muitíssimo generoso ao longo de todos esses anos.

Um agradecimento especial também ao professor e amigo Ricardo Antunes. A solidariedade efetiva, a generosidade e abertura intelectual e política e a presença constante nas lutas dos trabalhadores, aliadas a um posicionamento radical diante desse mundo, o tornam uma figura ímpar no meio acadêmico. Estendo também esse agradecimento a todos do grupo de pesquisa *Metamorfozes do Mundo do Trabalho*, pelas importantes trocas e aprendizados.

Agradeço também à minha família pelo apoio e amor constante. A todos em Três Lagoas e sobretudo à Evanir van der Laan, Carlos Roberto van der Laan, Kefer van der Laan, Maíra Reis e Ana Laura van der Laan.

Aos membros da banca que avaliaram esse trabalho de forma rigorosa, crítica e aberta às diferentes perspectivas fica meu muito obrigado. Os professores Anderson Deo e João Leonardo Gomes Medeiros, em meio a uma pandemia global, se dispuseram a fazer uma leitura crítica e rigorosa do texto. Como o fez Sávio Cavalcante, a quem agradeço também por todo apoio, abertura crítica e amizade. À Lívia de Cássia Godoi Moraes, sempre presente e incansável, e Fábio Mascaro Querido agradeço também pela disposição enquanto suplentes.

Muito obrigado à professora Maria Orlanda Pinassi, por todo apoio, pela radicalidade crítica, solidariedade efetiva e generosidade intelectual.

Muito obrigado à toda gente querida que esteve lado a lado durante a redação dessa tese: Leianne, Hyury, Letícia, Gabi, Laurinha, Cinthia, Laura, Camila, Pedro Queiroz, Gilda Gouvea, Elson, Juliana, Raul, P.H., Xegado, Rufino, Tolima, Pedro Férmin, Du Kiddy, Bruna, Patrícia Villen, Patrícia Rocha, Vinícius, Jaque, Carolina Gonçalves, Carolina Florido, Maíra Machado, Ellen Gallerani, Kassoum, Flávio, Rafael Monpean, Rafael Toitio, Antônio Pereira, Michele, Rebecca, Victor, Sila e Ibo. Um agradecimento especial à Flavia, Sônia, Gisele e Micheli, pela amizade, franqueza, paciência histórica, pela força e pelo exemplo; e ao Fernando, ao Marco e ao Akira pela amizade sincera e decisiva.

Muitíssimo obrigado ao Ingo, Ana, Udo, Edith, Jan, Sylvana, Cecilia, Keyur, Kátia e Gustavo por darem cor aos dias cinzas de Oldemburgo.

Agradeço também a Mari Székely, Miklós Mesterházi, Ágnes Kelemen, János Kelemen, Cody J. Inglis, Gabriela Csozso e Tamás Krausz pela recepção em Budapeste e pela luta pela preservação da memória de György Lukács.

Um imenso obrigado à Érika, Kati, Tábata e Sandra pela amizade imprescindível – com a ressalva de que fui coagido a incluir Érika nessa lista.

E obrigado à Mariana: pela vida.

*Eu engoli uma lua de ferro
eles a chamaram de parafuso
eu engoli esgoto industrial e formulários de desemprego
curvada sobre máquinas, nossa juventude morre jovem
eu engoli trabalho, eu engoli pobreza
engoli passarelas de pedestres, engoli essa vida enferrujada
não posso engolir mais
tudo que engoli está voltando à minha garganta
espalho sobre o território da pátria
um poema de vergonha*

Xu Lizhi (1990-2014)

RESUMO

A presente tese tem como objetivo realizar uma discussão sobre os alcances e limites da teoria do valor avançada por György Lukács, em sua obra *Para uma ontologia do ser social*, publicada postumamente. Acompanhando as interpretações desse trabalho e inspirando-nos, sobretudo, nas breves considerações de Peter Hudis e na incisiva crítica imanente de István Mészáros – mas apresentando algumas diferenças menores para com essas interpretações –, argumentamos que a leitura lukácsiana da teoria do valor de Marx contrasta com a própria perspectiva marxiana, o que termina por ter um impacto negativo em todo o arcabouço teórico da *Ontologia*. Na base da reprodução do ser social, teorizada na obra póstuma de Lukács, encontramos a generalização, para todas as formações sociais, da teoria do valor marxiana e com ela de aspectos que, a nosso ver, são específicos da produção capitalista: o caráter indiretamente social da produção, a opacidade das valorações econômicas, a compulsão da redução do tempo de trabalho e a categoria tempo de trabalho socialmente necessário. Essa generalização indevida resulta em uma ruptura com a própria demanda lukácsiana por uma abordagem radicalmente histórica. É colocada em movimento, ademais, atribuindo um papel central às trocas de mercadorias no processo histórico de desenvolvimento do ser social, em um desdobramento que levaria, *necessariamente*, o ser social a uma unificação. Nesse sentido, argumentamos que Lukács dá continuidade à análise a-histórica do ser social recorrendo ao anacronismo de imputar características capitalistas às trocas pré-capitalistas para justificar um suposto movimento necessário e compulsório de redução do tempo de trabalho. Assim, além de romper com o princípio da historicidade, Lukács rompe também com outra demanda por ele mesmo delineada na *Ontologia*: a abordagem antiteológica do movimento do ser social. Esses problemas reaparecem, por fim, na perspectiva de estranhamento e de emancipação humana avançadas por Lukács. Aqui, reencontramos a afirmação da validade a-histórica da teoria do valor marxiana e a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho que dão um caráter insuperavelmente heterônomo ao âmbito econômico – não obstante a possibilidade, afirmada na *Ontologia*, de mitigar seus efeitos. Com isso, argumentamos que, além de contrastar com a própria perspectiva marxiana sobre a qual procura se apoiar, Lukács rebaixa a ideia de emancipação humana e a capacidade da práxis, sobretudo em sua dimensão coletiva. A despeito de tais problemas, encontramos também na *Ontologia* uma perspectiva de totalidade que articula de maneira profícua natureza, indivíduo e sociedade, recorrendo a uma abordagem co-evolutiva entre ser inorgânico, ser orgânico e ser social e a uma interação entre subjetividade e

objetividade – o que tem importância contemporânea, mas que é comprometida pela interpretação que Lukács faz da teoria do valor-trabalho de Marx.

Palavras-chave: Lukács; Marx; Ontologia; Emancipação

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the analytical extent and limits of György Lukács' theory of value in his work *The Ontology of Social Being*, published after his death. Following the literature on this and drawing from Peter Hudis' brief considerations and István Mészáros' sharp immanent critique – but also taking some distance from these interpretations – we argue that Lukács' reading of Marx's labour theory of value contrasts with the Marxian perspective itself, which impacts negatively in the whole theoretical approach of the *Ontology*. In the base of social reproduction, as theorized in Lukács' posthumous work, we find a generalization of the labour theory of value to all social formations. With such generalization comes the imputation of specific aspects of capitalist production to the whole of social being: the indirect character of social production; the opacity of economic valuations; the compulsion to reduce labour time; and the category of socially necessary labour time. In this sense, Lukács' position departs from his own demand, in the *Ontology*, of a radically historical approach to the social being. His perspective, furthermore, is put in movement by the central role ascribed by Lukács to commodity exchange in the historical development of social being, which would take, necessarily, to its unification. Following this, we argue that the *Ontology* continues its a-historical analysis of the social being resorting to an anachronical attribution of capitalistic determinations to pre-capitalist exchanges, in order to justify an assumed necessary and compulsory movement of reduction of labour time. Therefore, besides departing from his historical perspective, Lukács departs also from another of his demands in the *Ontology*: the anti-teleological approach to the movement of the social being. Finally, these problems reappear when the *Ontology* addresses alienation and emancipation in the social being. Here we reencounter the a-historical extension of Marxian labour theory of value to all social formations and the compulsion to reduce labour time. This ascribes an insurmountable heteronomous character to the economic complex – despite the possibility of mitigate its effects in an emancipated society. We argue, therefore, that besides contrasting with the Marxian perspective from which Lukács tries to support his own conclusions, he also demotes the idea of human emancipation and power of praxis, especially in its collective dimension. Despite these problems, there is in the *Ontology* a perspective of totality that articulates in a fruitful way nature, individual and society, subjectivity and objectivity, putting forward a co-evolutional approach between inorganic, organic and social beings. These fruitful aspects, nevertheless, are compromised by Lukács' interpretation of Marx's labour theory of value.

Keywords: Lukács; Marx; Ontology; Emancipation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
Apresentação do objeto.....	15
Considerações metodológicas.....	31
Estrutura da tese.....	53
CAPÍTULO 1 – A ONTOLOGIA LUKÁCSIANA.....	56
1.1 A leitura ontológica de Marx.....	58
1.2 Ser inorgânico, ser orgânico e ser social.....	74
CAPÍTULO 2 – TRABALHO E VALOR.....	85
2.1 Trabalho, teleologia e causalidade.....	86
2.2 Reflexo, possibilidade e alternativa.....	91
2.3 Dever-ser.....	94
2.4 Valor e valor de uso.....	99
2.5 O valor econômico.....	104
2.5.1 A compulsoriedade da redução do tempo de trabalho.....	110
2.5.2 A opacidade dos valores no âmbito econômico.....	115
2.5.3 O tempo de trabalho socialmente necessário e o trabalho indiretamente social.....	118
2.5.4 A generalização da lei do valor-trabalho.....	123
2.5.5 O valor econômico como categoria trans-histórica e os valores não mais econômicos.....	127
CAPÍTULO 3 – REPRODUÇÃO E VALOR.....	135
3.1 Aspectos gerais da reprodução do ser social.....	137
3.1.1 Aspectos do fundamento da reprodução da totalidade social.....	137
3.1.2 Continuidade, cotidiano e o complexo de complexos no ser social.....	149
3.2 As duas dimensões do momento predominante no ser social.....	153
3.3 A reprodução do indivíduo na sociedade.....	163
3.4 A reprodução da sociedade enquanto totalidade.....	167
3.4.1 As comunidades originárias.....	171
3.4.2 As formações asiáticas e a estagnação da reprodução do ser social.....	178

3.4.3 A Antiguidade Clássica e o Escravismo como limite ao desenvolvimento social	186
3.4.4 O Feudalismo, a transição para o capitalismo e o modelo de comercialização	192
CAPÍTULO 4 – VALOR, ESTRANHAMENTO E EMANCIPAÇÃO	205
4.1 Aspectos gerais do estranhamento	206
4.1.1 Objetividade, historicidade e estranhamento	206
4.1.2 Objetivação, alienação e estranhamento	212
4.1.3 Imanência, pluralidade e a responsabilidade individual	220
4.2 Estranhamento e economia	226
4.3 O cotidiano como mediação e as reificações inocentes e estranhadas.....	228
4.4 O dever-ser e os complexos ideológicos.....	235
4.4.1 Religião, igreja e seitas religiosas	240
4.4.2 Filosofia.....	244
4.4.3 Arte.....	247
4.4.4 Direito	248
4.4.5 Política.....	250
4.5 Essência, ideologia e emancipação	254
CAPÍTULO 5 – ESTRANHAMENTO E EMANCIPAÇÃO: UNITARIEDADE E DUALIDADE NA ONTOLOGIA	275
5.1 As interpretações sobre o dualismo na Ontologia: os ex-alunos de Lukács, Ernst Jóos e Mészáros	277
5.2 As interpretações sobre a unitariedade da <i>Ontologia: Tertulian e Maik Puzić</i> ..	290
5.3 A unitariedade e a dualidade da <i>Ontologia: a lacuna insuperável entre ser e dever-ser na última perspectiva lukácsiana</i>	294
CONSIDERAÇÕES FINAIS	303
REFERÊNCIAS	317

INTRODUÇÃO

Apresentação do objeto

Ao final de uma conversa com György Lukács realizada em 1968, o militante comunista australiano Bernie Taft, impressionado com a caracterização feita por seu entrevistado sobre os descaminhos e o futuro dos regimes soviéticos, comentou: “camarada Lukács, você parece bem pessimista”. A resposta de seu interlocutor, então com 83 anos, era indicativa do profundo comprometimento desse com a causa que tomara para si exatas cinco décadas antes: “não” – contestou Lukács –, “eu estou otimista para o século XXI”.¹

A máxima “pessimismo da razão, otimismo da vontade”, famosa nos escritos de Antônio Gramsci, aplicava-se bem ao sentimento de Lukács à época da entrevista. Tendo vivido a turbulenta primeira metade do século XX, ele presenciou e, desde 1918, participou ativamente de momentos decisivos do movimento comunista internacional. Proveniente de família abastada, mesmo quando sua tomada de partido colocou-o sob risco de vida recusou-se migrar para o ocidente, como outros tantos intelectuais de seu tempo o fizeram. Permaneceu na esfera soviética e, em suas disputas internas, apoiou a posição de Stálin contra Trotsky, não apenas assumindo o ônus intelectual de sua decisão, mas também sendo coagido – frente a seu posicionamento crítico ao stalinismo e combate de *partisan* de décadas no interior mesmo da esfera soviética – a silêncios, autocríticas insinceras e mesmo à prisão e ao exílio impostos pela burocracia stalinista.

Em meio século de experiência, o breve balanço de Lukács que impressionara Taft considerava que Stálin teria um lugar na história por ter industrializado a União Soviética; pela vitória na Segunda Guerra Mundial, contendo o avanço de Hitler sobre a Europa; e por ter preparado as condições para a quebra do monopólio estadunidense de armas atômicas, o que preveniu o domínio absoluto de Washington no pós-guerra. Sem mencionar, nessa entrevista, os pesadíssimos custos humanos de tais feitos, Lukács

¹ Lukács, 1971, p. 49.

mostrara-se então mais preocupado com as consequências políticas do stalinismo, que teria destruído por meio século a efetividade do marxismo e as perspectivas socialistas.²

A dominação burocrática que não admitia qualquer oposição teve continuidade na União Soviética mesmo após a morte de Stálin, como era exemplo a intervenção na Tchecoslováquia, condenada veementemente na entrevista. O próprio processo de desestalinização foi duramente criticado: ocorria a partir de métodos stalinistas, isto é, predominava um taticismo que instrumentalizava a teoria e a estratégia para meramente justificar os posicionamentos políticos imediatos. O modelo soviético era imposto às diversas situações e as reformas democráticas que, para Lukács, eram necessárias para a própria viabilidade da economia, não encontravam apoio entre os líderes da URSS.³

A ponta de esperança vinha das revoltas de 1968 e da emergência de uma nova esquerda, expressões das contradições da manipulação de uma sociedade onde predominava o consumo de massas. Essa esquerda, todavia, era caracterizada por Lukács – através da analogia com o luddismo – como ainda embrionária. Diante de tal quadro, em sua opinião, a transição socialista poderia durar séculos ainda. Em todo caso, o retorno dos países soviéticos ao capitalismo era considerado por ele uma impossibilidade.⁴

Mesmo para o interlocutor mais paciente, a perspectiva de Lukács da transição socialista pareceria, então, desanimadora. Não obstante, coerente com um posicionamento que entendia a limitação de suas ações individuais diante da imensidão dos acontecimentos históricos, mas que, ao mesmo tempo, não abdicava da necessidade de agir e de sua responsabilidade pessoal, Lukács não parou de trabalhar até sua morte, aos 86 anos.

Ao longo da década de 1960, empenhou-se na redação de uma *Ética* marxista. Para fundamentá-la, entretanto, desenvolveu um prelúdio ontológico que acabou ocupando a última década de sua vida. Dois manuscritos foram, então, deixados por ele ainda em caráter de preparação: *Para uma ontologia do ser social* e *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. O primeiro, cuja forma de exposição ainda não satisfazia Lukács, estava dividido em duas partes: uma parte histórica que interpretava ontologicamente a obra de Karl Marx e Friedrich Engels e abordava criticamente a reflexão de autores como Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Georg

² Ibid., 49.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 47-49.

Wilhelm Friedrich Hegel, Nicolai Hartmann, etc.; e uma parte sistemática onde Lukács apresentava sua concepção de ser social dividida em quatro momentos: trabalho, reprodução, ideologia e estranhamento. Os *Prolegômenos*, por sua vez, tinham um acabamento maior e apresentavam mais sucintamente as categorias ontológicas, concomitantemente a um diálogo extremamente erudito com a história da filosofia.⁵ Com essas obras a intenção de Lukács era, além da fundamentação da *Ética* – que permaneceu apenas em forma de anotações –, elaborar uma “teoria do gênero humano” que tratasse do movimento de uma generidade em si a uma generidade para si e que também contribuísse com um renascimento do marxismo que fizesse frente aos avanços do neopositivismo, do existencialismo e às distorções teóricas do stalinismo.⁶

É no interior dessas duas obras que encontramos nosso objeto. Ele refere-se à concepção de valor que Lukács desenvolve na *Ontologia*. Trata-se de uma perspectiva ampla das valorações que, como veremos, são objetivas mas passam pelas posições teleológicas individuais que escolhem entre as alternativas histórica e concretamente colocadas a cada momento. Em sua abordagem, Lukács realiza uma interpretação que parte da categoria do valor de uso, passa pelo valor econômico e chega aos valores não mais econômicos. Nela, mobiliza uma interpretação, a nosso ver peculiar, da teoria do valor-trabalho marxiana que está no centro de sua perspectiva de desenvolvimento do ser social. Os valores, determinados pela objetividade resultante das múltiplas interações entre os seres humanos e entre esses e a natureza, associam-se à perspectiva do dever-ser. Isto é, a um “horizonte” – mais ou menos mediado dependendo das atividades específicas aos quais estão associados – que remete à necessidade humana de regular sua própria conduta para a consecução de um determinado fim que tenha valor. A objetivação daquilo que foi valorado, por sua vez, retroage e modifica a própria subjetividade humana.

Veremos como são muitos os elos que Lukács delineia até chegar ao problema do valor e, a partir daí, são muitos outros também que se desenvolvem no processo de diferenciação dessa categoria. Por isso, aqui fazemos apenas essas breves indicações que caracterizam nosso objeto. Adiantamos, entretanto, que o inquebrável “otimismo da vontade” de Lukács fundiu-se ao seu “pessimismo da razão” de uma maneira peculiar. Como procuraremos mostrar, o cerne da reprodução do ser social na *Ontologia* tem na

⁵ Tertulian, 2010, p. 383-385.

⁶ Ibid., p. 387-388.

economia seu momento predominante. Esta, por sua vez, regula-se pela categoria trans-histórica de valor econômico, responsável pelo “controle do tempo” que pauta as diversas atividades humanas nesse âmbito. Na caracterização do valor econômico, entretanto, Lukács recorre a uma generalização da teoria do valor-trabalho marxiana que resulta em uma generalização da opacidade das valorações econômicas, da compulsoriedade da redução do tempo de trabalho e do tempo de trabalho socialmente necessário.

Para Lukács, por um lado, o valor econômico possui uma objetividade assentada na síntese das diversas atividades humanas. Todavia, essa síntese é tal que as valorações passam pela consciência dos indivíduos, que devem objetivá-las, ainda que o façam sem conseguir apreender as consequências de seu próprio ato valorativo. Por outro lado, essa síntese é caracterizada como voltada à redução do tempo de trabalho socialmente necessário – uma categoria marxiana que, a nosso ver, Lukács generaliza indevidamente para as diversas formações sociais. Mais importante ainda é que a objetividade do valor econômico se impõe aos indivíduos, que devem a ela se adequar ou então perecer.

Essa posição contrasta com as próprias reflexões de Marx e Engels na qual Lukács procura se apoiar e rebaixa a perspectiva de emancipação humana. Procuraremos desenvolver melhor nossas considerações ao longo desse trabalho. Todavia, aqui adiantamos que mesmo que seja incontornável o metabolismo entre sociedade e natureza e que – como a *Ontologia* bem demonstra – este pautar as diversas valorações humanas, elas não apresentam necessariamente nem uma opacidade nem uma compulsoriedade para a redução do tempo de trabalho. Estas são características típicas do valor que rege a produção de mercadorias, mas não podem ser generalizadas para todas as formações.

O “pessimismo da razão” funde-se de maneira peculiar ao “otimismo da vontade” porque é justamente essa perspectiva de valor econômico que, segundo Lukács, independentemente da própria compreensão dos indivíduos, produz uma divisão ótima do trabalho, um desenvolvimento das capacidades humanas e um afastamento das barreiras naturais. Esses, por sua vez, levarão, eventualmente, o ser social a uma sociabilidade tal onde exista concomitantemente um desenvolvimento da individualidade e um desenvolvimento do gênero humano não mais pautado pela dualidade indivíduo e sociedade do capitalismo, onde os seres humanos estão em relações antagônicas uns com os outros. Do ponto de vista filosófico, pensamos que é justamente essa perspectiva que apoiava o otimismo de Lukács para o século XXI – junto, é claro, com a ascensão da nova

esquerda e com a análise de que, não obstante todos os graves problemas, a URSS não “retrocederia” ao capitalismo.

Esse movimento ascendente é representado na *Ontologia* apoiando-se na afirmação de Marx nos *Grundrisse* de que toda economia se reduz a uma economia de tempo. Como veremos, consideramos essa passagem problemática quando compreendida como uma afirmação sobre uma necessária redução do tempo de trabalho em todas as economias, porque ela pressupõe aquilo que deve ser explicado historicamente. Isso é, não demonstra quais são as relações de produção, nas mais distintas formações, que apontam para a redução indicada. Na *Ontologia*, Lukács não apenas reproduz a afirmação problemática de Marx como a transforma em uma lei a qual os indivíduos devem se adequar, sob pena de ruína, e a integra à própria essência do ser social.

A essa suposta lei estaria atrelado o valor econômico. Ao descrever seu movimento, dentro da reprodução social, a perspectiva lukácsiana recorre, ainda, a um anacronismo e a um teleologismo que se complementam. Isso porque a *Ontologia* indica, nas formações pré-capitalistas, a mercadoria como o elemento fundamental que determinaria os destinos humanos, por ser supostamente dotada de um caráter expansivo, desagregador e por impulsionar a divisão do trabalho e a produtividade, em um caminho que parte das formações greco-romanas e, removendo obstáculos a esse desenvolvimento produtivo inerente ao intercâmbio mercantil, desemboca necessariamente no capitalismo. Além do eurocentrismo presente nessa leitura do progresso do ser social, dizemos que se trata de um anacronismo e de um teleologismo porque Lukács, por um lado, projeta as características das trocas capitalistas de mercadorias nas sociedades pré-capitalistas e, por outro, inscreve um fim necessário – o capitalismo – a esse processo expansivo das trocas de mercadorias, não obstante todas as desigualdades de seu movimento.

Por fim, quando chegamos às designações na *Ontologia* do socialismo e do comunismo, Lukács é conseqüente com suas generalizações. Em contraste, a nosso ver, com Marx, ele projeta a permanência da estrutura da troca de mercadorias no socialismo e, quando se refere ao comunismo, afirma que nesse permanece a teoria do valor-trabalho – sob a figura do tempo de trabalho socialmente necessário – e uma pressão espontânea para a redução do tempo de trabalho. Todavia, segundo Lukács, dentro desse movimento supostamente necessário do âmbito econômico, se colocaria uma fissura, advinda do

reconhecimento de que, no âmbito da produção comunista, a dignidade humana deveria ser respeitada.

A permanência do tempo de trabalho socialmente necessário e de uma pressão para a redução do tempo de trabalho, entretanto, ainda que mitigada pelo reconhecimento da dignidade humana, parece-nos aquém da perspectiva marxiana de superação do estranhamento e da retomada da inversão entre sujeito e predicado, sob o lema de uma sociedade emancipada “de cada um de acordo com sua capacidade, a cada um de acordo com sua necessidade”. A tensão entre dignidade humana e uma suposta essência econômica voltada à compulsão da redução do tempo de trabalho não rompe, a nosso ver, com o caráter heterônomo da economia – o que implicaria na continuidade do estranhamento. Em especial, a generalização do tempo de trabalho socialmente necessário feita por Lukács não é compatível, a nosso ver, com o “de cada um de acordo com a sua capacidade” presente na perspectiva de emancipação marxiana.

Junto a esses problemas, no entanto, Lukács traça uma perspectiva unitária entre natureza, indivíduos e sociedade, subjetividade e objetividade, tendo como horizonte a construção da generidade para si, o que nos parece frutífero. No entanto, esse caminho, que remete às afirmações, que também nos parecem frutíferas, sobre o imbricamento entre o complexo econômico e os diversos outros, é comprometido pelo direcionamento prévio que Lukács dá à esfera produtiva. A despeito da menção constante à interação entre econômico e extraeconômico na *Ontologia*, a generalização da teoria do valor-trabalho indica que tal interação não toca efetivamente a essência do âmbito econômico: que seria uma suposta compulsoriedade da redução do tempo de trabalho.

A partir dessa interpretação, portanto, avançamos a tese de que a teoria do valor na *Ontologia* lukácsiana, ao ser organizada em torno de uma leitura generalizante da teoria do valor-trabalho marxiana e de categorias especificamente capitalistas incorre em um anacronismo e um teleologismo que, como veremos, rompe com os próprios princípios delineados por Lukács de uma perspectiva radicalmente histórica e antiteleológica do ser social. Essa leitura, ademais, rebaixa a perspectiva de emancipação humana, quando comparada à marxiana, ao projetar um âmbito econômico insuperavelmente heterônomo nas mais diversas formações sociais.

A despeito de não realizarmos, nessa tese, uma investigação da gênese e da função social da teoria do valor na *Ontologia*, os problemas aqui levantados podem ser

pertinentes para a reflexão sobre as potencialidades e debilidades da obra lukácsiana no enfrentamento não apenas das questões de seu próprio tempo, mas também daquelas que se apresentam hoje.

Desde a morte de Lukács, em 1971, a situação é bem diferente daquela caracterizada e projetada por ele, em 1968. Esse período é considerado um ponto de inflexão na história mundial. O final do século XIX testemunhou o recuo do pensamento e da influência do liberalismo clássico. O consumo de massas articulado à produção em grande escala realizada por oligopólios tayloristas/fordistas e as intervenções keynesianas que buscavam sustentar a demanda e a construção do chamado Estado de bem-estar social representaram respostas do capital às crises engendradas por suas próprias contradições e à crescente pressão advinda da organização dos trabalhadores. Respostas essas que afastavam a vida cotidiana dos operários de uma exploração *mais* brutal por parte do capital, típica do século XIX, e que se tornavam ainda mais imperativas para a burguesia diante da perspectiva revolucionária aberta em 1917. Os chamados países periféricos, por sua vez, buscavam sem muito sucesso ampliar sua margem de independência e emular o desenvolvimento dos centrais.

Ainda que tais desdobramentos não tenham assumido qualquer aspecto de universalidade, mesmo no interior dos próprios países de capitalismo avançado – como o testemunham as condições das “minorias” que, por motivos diversos, não gozavam dos mesmos benefícios do trabalhador homem/branco –, a tendência dos chamados “anos dourados” começou a ser revertida na mesma década da morte de Lukács.

A despeito de um enfraquecimento concomitante às concessões feitas pelo capital, o pensamento liberal havia resistido. Já em 1938, o *Colóquio Walter Lippman* representou a primeira tentativa de criação de uma “Internacional” neoliberal que pudesse dar fôlego novo ao liberalismo. Sob perspectivas distintas, de maior ou menor radicalidade, os intelectuais presentes no colóquio ressaltaram as virtudes do mercado na regulação da vida social. Todavia, das reflexões sobre as contradições engendradas pelo capitalismo e o recuo do pensamento liberal, críticas a esse último emergiram, como as do próprio Lippman e a do filósofo Louis Rougier, tendo como alvo o naturalismo presente no liberalismo do século XIX e sua crença metafísica no *laissez-faire*. Para ambos, o mercado deve ser a esfera privilegiada da sociedade, mas não se trata de uma instituição natural a ser imunizada de qualquer tipo de interferência por parte dos governos. Pelo

contrário, é preciso que uma constante intercessão política – considerada essa a partir de uma perspectiva elitista – garanta um arcabouço legal que fomente um ambiente competitivo e conforme o comportamento dos diversos indivíduos em tal espaço.⁷

Com a formação da chamada Sociedade Mont Pèlerin, em 1947, e com o crescimento da influência dos ordo-liberais alemães também no pós-guerra, o pensamento liberal tem continuidade sob uma nova definição. Se antes a crença naturalista no *laissez-faire* e no mercado insistia que os benefícios do incremento da divisão do trabalho e da produtividade favoreceriam todos, mesmo os “piores” agentes econômicos, o liberalismo agora repaginado seguia, de maneira distinta, um caminho já aberto sobretudo por Herbert Spencer, dando ênfase à competição e à eliminação dos agentes econômicos incapazes de se adaptarem às constantes transformações da economia capitalista. Ao Estado caberia a manutenção de um arcabouço legal que pudesse controlar os indivíduos e estimular uma intensa competição no mercado, responsabilizando individualmente aqueles incapazes de se adaptar a essa dinâmica. O *Colóquio Walter Lippman*, assim, já lançava as bases para a renovação do liberalismo.

Contudo, foram o choque do petróleo em 1973 e a estagflação dos países centrais que deram o impulso fundamental à emergência de uma época neoliberal. O pioneirismo chileno mostrou, de saída, a que ponto a devoção dos neoliberais pelo mercado poderia chegar. Não apenas a democracia burguesa junto com o então presidente Salvador Allende foram sacrificados em troca das reformas pró-mercado e anti-trabalhistas, como também o recurso à repressão brutal foi utilizado para esmagar qualquer traço de resistência às medidas dos chamados “chicago boys” de Milton Friedman e do general Augusto Pinochet.

A crise fiscal de Nova Iorque, em meados dos anos 1970, também esteve na vanguarda das reformas neoliberais. Frente à reestruturação do capital, à suburbanização e o processo de desindustrialização pelo qual a cidade passou à época, com sua economia debilitada pelo descompasso entre receitas e despesas, e com as restrições impostas pela redução do repasse de recursos federais, a cidade viu-se refém das instituições financeiras que negaram a rolagem de sua dívida e a levaram à bancarrota técnica. O subsequente resgate de Nova Iorque transformou a gestão do orçamento da cidade, privilegiando credores em detrimento de serviços públicos essenciais; atacou os sindicatos de

⁷ Dardot; Laval, 2013.

servidores, congelou salários, cortou empregos públicos e restringiu serviços como educação, saúde e transporte, ao mesmo tempo em que começou a taxar os mesmos. Transformou, ademais, a administração da cidade voltando-a a um empreendedorismo que assumiu como prioridade a criação de um “clima de negócios favorável”, com subsídios e incentivos fiscais ao capital que almejavam incrementar sua competitividade na disputa por investimentos. O resultado foi o aumento da desigualdade, da violência (e da repressão) e dos processos de gentrificação que atingiram, sobretudo, trabalhadores e minorias.⁸

Ao lado de coerções mais brutais perpetradas por militares e outras mais “sutis” que tiveram como mote crises orçamentárias, houve também uma grande ofensiva ideológica neoliberal. Nos Estados Unidos, por exemplo, Lewis Powell, que logo seria designado por Richard Nixon membro da Suprema Corte estadunidense, redigiu em 1971 um memorando confidencial à Câmara de Comércio do país afirmando que a crítica ao sistema de livre mercado nos EUA havia ido longe demais e defendendo a necessidade de um esforço conjunto para mudar o pensamento das pessoas sobre as corporações, o direito, a cultura e o indivíduo. Ao longo da década de 1970, a Câmara de Comércio ampliou grandemente a sua base e investiu fortemente em *lobby* e na promoção de pesquisas. *Think tanks* como a *Heritage Foundation*, o *Hoover Institute*, o *Center for the Study of American Business*, o *National Bureau of Economic Research*, etc. foram criados com apoio empresarial para impulsionar as políticas neoliberais.⁹

As universidades e o Estado foram as instituições visadas por Powell e pela Câmara de Comércio estadunidense. Em proximidade com os posicionamentos neoliberais de final dos anos 1930, elas deveriam servir de alavancas para essa transformação na concepção de livre mercado. O sistema bipartidário estadunidense, por sua vez, tornou-se ainda mais próximo dos interesses da grande burguesia com as decisões da Suprema Corte, a partir de 1976, que afirmavam o direito às contribuições ilimitadas em dinheiro aos partidos e aos Comitês de Ação Política.¹⁰

Nessa ofensiva ideológica foram mobilizados valores tradicionais distintos, e mesmo contraditórios, como a defesa das liberdades individuais, o nacionalismo e um moralismo cristão imbuído muitas vezes de racismo, homofobia e antifeminismo mais ou

⁸ Harvey, 2008, p. 54-56.

⁹ Ibid., p. 52-54.

¹⁰ Ibid., p. 58-59.

menos explícitos. Tanto o posicionamento de estudantes universitários abastados quanto o de trabalhadores brancos – ressentidos de sua insegurança crônica e dos programas do governo voltados às “minorias” – foram instrumentalizados na disputa pela hegemonia. Ainda que contraditória, a aliança organizada sobretudo no Partido Republicano entre os grandes negócios estadunidenses e o conservadorismo popular cristão, rendeu frutos ao projeto neoliberal.¹¹

A chegada de Ronald Reagan à presidência dos Estados Unidos, em 1980, foi expressão da consolidação desse liberalismo repaginado. Reagan reverteu grande parte das conquistas trabalhistas das décadas anteriores, desregulamentou a indústria, realizou uma reforma tributária regressiva, impulsionou a transferência de ativos públicos para o setor privado, promoveu a austeridade e atacou os sindicatos – com destaque para a batalha contra os controladores de voo em greve –, fragilizados, ademais, pelo processo de transferência da produção para regiões onde o trabalho não estava organizado.¹²

Obviamente a experiência da construção da hegemonia neoliberal esteve ligada à especificidade dos diferentes países e regiões. A vitória de Margaret Thatcher na Grã-Bretanha, por exemplo, foi precedida pela estagflação e pela crise orçamentária de 1975-76, quando o governo trabalhista sucumbiu às exigências de austeridade impostas pelo Fundo Monetário Internacional. A opção, então, por uma política econômica que afetava os interesses materiais da base social do Partido Trabalhista e garantia a integridade da libra – crucial ao setor financeiro – resultou na rebelião dos trabalhadores por meio de uma onda de greves do setor público em todo o país. A mídia hegemônica do país atacou os sindicatos, caracterizando-os como gananciosos e perturbadores da ordem. Com o desgaste, o governo trabalhista se desfez e, em 1979, o Partido Conservador voltou ao governo, com Margaret Thatcher à frente.¹³

O que se seguiu foi um fortíssimo ataque às conquistas do trabalho organizado, especialmente contra aquelas feitas no pós-guerra. Sob o pretexto do combate à inflação, Thatcher estabeleceu um rígido controle orçamentário e elevou as taxas de juros o que, por sua vez, traduziu-se em desemprego, reduzindo o poder de barganha dos trabalhadores. Em 1984, derrotou a greve dos mineiros, que durou quase um ano, abalando um dos setores mais tradicionais do movimento trabalhista britânico. Ao abrir

¹¹ Ibid., p. 58-60.

¹² Ibid., p. 62-63.

¹³ Ibid., p. 68.

o Reino Unido à competição e aos investimentos externos, reduziu ainda mais o poder sindical. Por outro lado, desencadeou uma onda de privatizações que passou por diversos setores chave da economia britânica e que, ademais, ofereceu facilidades ao capital interessado em adquirir os ativos públicos. Em dez anos, os salários britânicos foram rebaixados, as greves reduzidas para um décimo de seu nível anterior e o controle do capital sobre a classe trabalhadora aumentou.¹⁴

Ainda que Thatcher não tenha logrado dismantelar completamente o Estado de bem-estar social, tendo de recuar em setores como educação, saúde, assistência social, etc. ela foi responsável por um grande avanço da hegemonia neoliberal no Reino Unido através do suposto combate à inflação, do enfraquecimento das organizações e da solidariedade dos trabalhadores; apelando, concomitantemente, aos valores ligados ao individualismo, à propriedade privada, ao “espírito empreendedor”, etc.¹⁵ A política de Thatcher foi então traduzida em um imperativo que foi paulatinamente colocado ao mundo inteiro: “não há alternativa”.

A experiência das pressões orçamentárias e do concomitante “ajuste” foram replicadas na América Latina, em especial a partir de 1982 com a moratória mexicana. A recessão estadunidense e a elevação dos juros pelo então presidente do *Federal Reserve System*, Paul Volcker, em 1979, impactou fortemente os países latino-americanos. A retração dos investimentos, o descontrole inflacionário, a queda da renda *per capita* e o ataque ao inchaço do Estado e ao “nacional-populismo” dos governos da região resultaram no recuo do limitado – conservador, concentrador e repressor – projeto desenvolvimentista. A demanda do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do FED estadunidense e dos credores da dívida era de abertura da economia, desregulamentação de empreendimentos, restrições orçamentárias, privatização dos serviços públicos, etc. Por sua vez, a implosão da União Soviética, em 1991, e o processo de reformas econômicas chinesas impulsionados por Deng Xiaoping desde 1978, representaram um avanço ainda maior da hegemonia neoliberal.

Mais de cinquenta anos passados desde o *Colóquio Walter Lippman*, a década de 1990 abrir-se-ia com o chamado *Consenso de Washington*, refletindo a força de um liberalismo transformado que afirmaria fortemente a prevalência do mercado e da

¹⁴ Ibid. p. 68-69.

¹⁵ Ibid., p. 68-69.

competição como um caminho irresistível e positivo da sociabilidade humana. A transformação que atravessou múltiplos e complexos conflitos não esteve confinada apenas às relações entre Estado e economia, ela resultou, como afirmaram Pierre Dardot e Christian Laval, em um conjunto de discursos, práticas e aparatos que formam mesmo uma nova *racionalidade do capitalismo contemporâneo*, voltada à subjetivação do comportamento competitivo e a responsabilização exclusiva dos indivíduos por sua própria condição.¹⁶ Mais do que um conjunto de medidas econômicas e políticas coercivas, portanto, a hegemonia neoliberal produziu a transformação da própria relação do indivíduo consigo mesmo. Trabalho, Estado e o controle da própria vida passaram pelo crivo da hipertrofia do mercado e da competitividade, pautando esferas diversas, da saúde psíquica dos indivíduos ao meio ambiente.

Contudo, a hegemonia neoliberal não passou sem a manifestação de resistências múltiplas. Até aqui, todavia, elas têm se mostrado limitadas e evidenciam mesmo o poder da nova configuração do capital a partir dos anos 1970. Os chamados governos progressistas latino americanos no começo do século XXI, que ascenderam no interior das contradições de um neoliberalismo mais explícito, uma década depois não conseguiram engendrar transformações estruturais e, com o fim do super ciclo das commodities, mostraram as fragilidades das diversas experiências. O conjunto de manifestações de massa, em especial, aquelas que emergiram a partir da crise de 2008, revelam também suas limitações. Das insurreições no mundo árabe aos indignados espanhóis da *Plaza del Sol*; das greves gerais gregas até as vitórias eleitorais do Syriza; das manifestações da Geração à Rasca até as jornadas de junho brasileiras, passando pelo *Occupy Wall Street* e as insurreições da juventude e dos trabalhadores franceses, não obstante essas e outras tantas manifestações – com toda a heterogeneidade e contradições que elas trazem consigo –, a hegemonia neoliberal permanece.

Obviamente, não pretendemos nessa tese sequer tangenciar uma análise de fenômenos tão distintos e complexos. Nosso intuito em resgatá-los está em apontar algumas preocupações contemporâneas que nos movem na aproximação de nosso objeto. A despeito da distância dos fundamentos teóricos de Lukács e Dardot e Laval, não nos parece uma extrapolação demasiada afirmar que “a nova razão do mundo”, neoliberal, implica a imposição de uma “nova ontologia”, ou de “novas ontologias”. Isso é, as

¹⁶ Dardot, Laval, 2013.

transformações das últimas décadas que hipertrofiaram a competitividade do mercado e subsumiram as diversas dimensões da vida humana implicam em determinadas concepções de ser, de valores e de dever-ser.

A *Ontologia* de Lukács, fruto de suas reflexões ao longo dos anos 1960, antes, portanto, da emersão da hegemonia neoliberal, obviamente apenas tangencia algumas dessas questões concretas – por exemplo, avança uma reflexão sobre a manipulação, que não trataremos na tese, que emerge do mercado e toma conta das diversas esferas da vida social. No entanto, a obra articula um conjunto de categorias que podem tanto nos auxiliar no diagnóstico dos problemas contemporâneos, quanto contrapõe a eles uma outra imagem de mundo com valores e dever-ser específicos. O problema, a nosso ver, é que essa imagem de mundo lukácsiana é, em grande medida, debitaria de sua convicção do avanço soviético e da construção do socialismo em um só país e, por essa condição, acabou refletindo teoricamente as vicissitudes dessa esperança.

Nesse sentido, para nós são frutíferos diversos momentos da obra de Lukács, como por exemplo: 1) o realismo ontológico de Lukács que, na contramão do ceticismo contemporâneo, coloca a compreensão do em-si como fundamental; 2) a ideia de desenvolvimento imanente do ser que ao mesmo tempo em que reconhece a especificidade do ser social rechaça qualquer concepção que o entenda como separado da natureza; 3) o *tertium datur* de Lukács que procura contrapor-se tanto ao idealismo quanto ao materialismo mecanicista; 4) a prioridade ontológica que coloca a produção e reprodução da vida humana assentada na práxis como premente à sociabilidade humana; 5) a concepção de prioridade da economia que daí advém; 6) A relação mediada e não diretamente causal que as diversas esferas do ser social tem com o âmbito econômico; 7) a totalidade como momento predominante historicamente constituído; 8) a projeção de uma generidade para si que rompa com a dualidade antagônica entre indivíduo e sociedade.

Na medida em que as valorações são colocadas no interior dessas reflexões elas nos parecem ser ainda hoje importantes para a compreensão e enfrentamento dos problemas contemporâneos. Ao conectar a objetividade do valor econômico à práxis e à subjetividade humana, que pautam então o dever-ser dos indivíduos, isto é a regulação de sua conduta, Lukács contribui a nosso ver para uma compreensão frutífera do valor na economia. Isto significa, para nós, a subjetivação da objetividade e, ao mesmo tempo, a

dependência dessa objetividade dos atos subjetivos. O *tertium datur* de Lukács procura ser também uma resposta ao problema da relação entre estrutura e sujeito e isso, a nosso ver, se manifesta de maneira positiva na concepção de valor econômico da *Ontologia*. Mas para que essa positividade se manifeste é preciso que a categoria seja mais abstrata e de fato trans-histórica. E para isso é preciso reconhecer a pluralidade das relações sociais que determinam as valorações no âmbito econômico.

A nosso ver, os momentos na *Ontologia* em que Lukács, apoiando-se em Marx, refere-se a uma concepção do econômico não como uma antítese do extraeconômico, mas como um converter-se recíproco um no outro poderia indicar um caminho para uma perspectiva trans-histórica do valor econômico. Teríamos, então, uma categoria muito abstrata, mas que além de não desencaminhar a cognição de diversas formações sociais, poderia ainda evidenciar como as valorações no âmbito econômico estão intimamente ligadas, por exemplo, às opressões diversas. Isto é, como o patriarcado, o racismo, a LGBTQIfobia, a violência imperialista, etc. determinam o “governo do tempo” das atividades econômicas e são também determinadas por elas. Com isso, não pensamos trazer grandes novidades ao debate. São múltiplas as aproximações no interior do marxismo que buscam fazer tal conexão.

Não obstante, como argumentamos brevemente acima e como o faremos com mais detalhes ao longo desse trabalho, ao generalizar através da categoria de valor econômico as determinações específicas do “governo do tempo” da produção de mercadorias, Lukács transforma uma categoria que poderia ser trans-histórica em a-histórica. Com isso compromete os aspectos fecundos da *Ontologia* e avança uma suposta legalidade compulsória da redução do tempo de trabalho, à qual os indivíduos, nas mais diversas épocas históricas – inclusive em uma sociedade emancipada –, têm de se adaptar.

Para além desse interesse primordial em torno dos problemas contemporâneos, há ainda a relevância ligada estritamente à pesquisa sobre a teorização lukácsiana. O pensamento do Lukács da maturidade tem recebido cada vez mais atenção. Entretanto, em muito por conta de sua ligação com o “socialismo realmente existente”, os estudos são ainda incipientes se comparados com aqueles de sua juventude. Nesse sentido, para ficar em alguns exemplos de autores renomados¹⁷, Michael Löwy, mesmo considerando a *Ontologia* como a obra mais importante do velho Lukács, não tece maiores

¹⁷ Adicionamos aqui alguns títulos à lista levantada por Netto (2002).

considerações sobre ela, o que contrasta com a atenção dada à *História e consciência de classe*.¹⁸ Terry Eagleton, em sua pesquisa sobre a ideologia, centra-se exclusivamente na última obra mencionada.¹⁹ Frédéric Vandenberghe, em sua história filosófica do pensamento sociológico alemão, trata das obras do *jovem* Lukács, o que, em certa medida, é curioso, uma vez que o grupo em torno do realismo crítico, ao qual filia-se, defende uma perspectiva ontológica que não está muito distante das elaborações anteriores do velho Lukács.²⁰ Nesse sentido, vale mencionar ainda o conjunto de entrevistas realizadas, na década de 1990, por Eva L. Corredor com intelectuais de diversos países sobre a obra lukácsiana.²¹ Nela a *Ontologia* não é problematizada. Mesmo projetos de grande extensão como o *Canone Ontologico*, realizado pelo Laboratório de Ontologia da Universidade de Turim, e que resultou no volume *Storia dell'Ontologia*, a despeito de tratar de um conjunto muito variado de autores desde a Antiguidade até as reflexões contemporâneas, reconhece explicitamente a ausência de Lukács, além de outros autores como Nicolai Hartmann e Jean-Paul Sartre.²²

Por outro lado, diversos pesquisadores, em especial marxistas brasileiros, ocuparam-se da *Ontologia* lukácsiana, mas não abordaram criticamente o problema do valor. Há um conjunto de análises que realizaram a leitura imanente de capítulos da obra e a bibliografia continua a crescer. Diante da impossibilidade de remetermos a todas elas, nos concentramos aqui em algumas. Sérgio Lessa²³ e Ronaldo Vielmi Fortes²⁴ trataram do capítulo do trabalho; Lessa²⁵ ocupou-se também do capítulo da reprodução; Ester Vaisman²⁶ do momento da ideologia; Maria Norma Alcântara²⁷ sobre o estranhamento. Esses pesquisadores são responsáveis também pela tematização, em artigos, de diversos outros aspectos da *Ontologia*. Dando prevalência ao texto de Lukács, seguiremos suas análises, mas na medida em que não abordaram especificamente o problema do valor nos distanciaremos delas.

¹⁸ Löwy, 1998, p. 15.

¹⁹ Eagleton, 1997, p. 89-104.

²⁰ Vandenberghe, 2009. Sobre as aproximações entre a *Ontologia* e o realismo crítico, ver Duayer, Medeiros, 2005.

²¹ Corredor, 1997.

²² Ferraris, 2008.

²³ Lessa, 2012.

²⁴ Fortes, 2001.

²⁵ Lessa, 1995.

²⁶ Vaisman, 1986.

²⁷ Alcântara, 2014.

Ademais, Ana Selva Albinati²⁸ e Mariana Alves de Andrade²⁹ ocuparam-se especificamente da questão das valorações na *Ontologia*. Essas são reflexões, a nosso ver, importantes para a compreensão do texto lukácsiano e também as tomaremos como guias. Elas não indicam, contudo, a problemática generalização da teoria do valor-trabalho feita por Lukács. Da mesma forma, Guido Oldrini³⁰ destaca os aspectos frutíferos da aproximação lukácsiana ao valor, mas não comenta tal generalização. Nicolas Tertulian³¹, por sua vez, vê como fecunda a atribuição de Lukács do valor-trabalho a todas as formações sociais e considera esse movimento coincidente com o pensamento marxiano. Diferentemente, João Leonardo Gomes Medeiros³² mobilizou de maneira crítica a perspectiva lukácsiana, indicando brevemente, contudo, o problema de Lukács considerar a teoria do valor-trabalho como válida para além da sociedade comandada pelo capital.

Consideradas essas reflexões, para nos aproximarmos criticamente de nosso objeto, seguiremos a breve crítica de Peter Hudis³³ à interpretação da teoria do valor-trabalho feita por Lukács e, sobretudo, a incisiva crítica imanente feita por István Mészáros³⁴ ao conjunto da obra lukácsiana, sobretudo à *Ontologia* e às generalizações aí presentes do valor-trabalho marxiano. Mészáros é considerado o verdadeiro herdeiro intelectual de Lukács.³⁵ Todavia, em sua obra há, desde cedo, um distanciamento que enfrentou a difícil combinação entre crítica política e crítica teórica e que resultou em um incisivo posicionamento frente ao legado lukácsiano. As explícitas descontinuidades *teóricas e políticas* entre Mészáros e Lukács ainda precisam ser adequadamente enfrentadas. Não temos a intenção de adentrar nem nesse complexo debate e nem no detalhamento da obra mészárian, mas de seguir seus apontamentos críticos com relação à *Ontologia* e ao valor. Até onde avançamos em nossa pesquisa, apenas Antonino Infranca³⁶ se posicionou diretamente, ainda que de maneira breve, sobre a crítica de Mészáros à concepção lukácsiana de valor – assumindo um posicionamento, semelhante

²⁸ Albinati, 2014.

²⁹ Andrade, 2016.

³⁰ Oldrini, 2017.

³¹ Tertulian, 2002.

³² Medeiros, 2011; Medeiros, 2012; Medeiros, Barreto, 2013.

³³ Hudis, 2012.

³⁴ Mészáros, 2006.

³⁵ Krausz, 2017, p. 6.

³⁶ Infranca, 2014.

ao de Tertulian, que, como mencionamos, considera profícua a generalização da teoria do valor-trabalho feita por Lukács.

Vale mencionar também que, a despeito de seguirmos as críticas de Hudis e de Mészáros, apresentaremos, ao longo do texto, algumas pequenas diferenças para com eles. Ademais, o foco da crítica de ambos os autores está no processo de transição do capitalismo para uma sociedade emancipada. A generalização de Lukács, no entanto, também remete às sociedades pré-capitalistas. Assim, a despeito das objeções de Hudis e Mészáros também indicarem, lateralmente, as sociedades anteriores ao capitalismo, para pensar essas últimas e a interpretação que a *Ontologia* faz das trocas de mercadorias que nelas vieram a ocorrer recorreremos às pesquisas do chamado marxismo político de Ellen Wood e de Robert Brenner. E o fazemos, em especial, porque, à parte diferenças teóricas de fundo que essa corrente poderia ter para com Lukács – e que não podemos aqui investigar –, ela compartilha com a *Ontologia* de uma demanda explícita por uma abordagem radicalmente histórica e antiteleológica. Todavia, enquanto Lukács, a despeito de toda abstração de sua última obra – ou talvez, justamente porque se refugiou em tal abstração –, acabou sucumbindo, contra sua própria demanda metodológica, a um teleologismo, o marxismo político vem colocando importantes questões – fundamentadas, ademais, em investigações empíricas – contra as mobilizações teleológicas do materialismo histórico dialético.

Diante de tais questões e mobilizando a literatura mencionada acima, o que tentamos realizar nessa tese foi um diagnóstico da perspectiva do valor na *Ontologia*, em especial atendo-nos a questão do impacto da generalização da teoria do valor-trabalho de Marx na estrutura da obra.

Considerações metodológicas

Ainda que a referência à metodologia no trato dos textos nem sempre encontre detalhamento em muitos trabalhos no interior da tradição marxista – e, por vezes, sequer menção – parece-nos importante explicitar um conjunto de questões e alternativas escolhidas para o enfrentamento de nosso objeto. Em primeiro lugar, para que explicitemos ao eventual leitor que se interesse pela tese os caminhos escolhidos e os procedimentos adotados que, por vezes, permanecem ocultos no resultado apresentado.

Em segundo, porque mesmo que, desde nosso ponto de vista, a prioridade do objeto deva ser mantida, como indicaremos logo abaixo, a reflexão metodológica, constantemente revisada, serve-nos para a aproximação consciente de nosso objeto e para a estruturação da investigação.

Assim, assumindo desde o início uma postura condizente à perspectiva ontológica lukácsiana, nossa primeira observação metodológica diz respeito à necessidade de se pensar os procedimentos a serem adotados ao longo da pesquisa em estreita conexão com o objeto estudado, de tal maneira que o método não seja concebido como um estanque momento primeiro do qual o investigador possa lançar mão e que incorrerá sobre um objeto meramente “passivo”. Ainda que seja possível, e desejável, apropriar-se de procedimentos gerais de investigação – como o faremos mais abaixo – é preciso que o enfrentamento mesmo da *especificidade* do objeto leve o pesquisador a constantemente questionar e alterar não apenas o conjunto de reflexões que o interpretam/explicam, mas o caminho que se percorre para chegar a tais resultados.

Pensando nosso objeto de pesquisa, de saída nos deparamos com uma questão que parece-nos estar presente de maneira mais acentuada nas investigações teóricas no âmbito das ciências humanas. Referimo-nos à estreita reciprocidade entre o objeto teórico e os procedimentos de pesquisa. A análise de um texto nas áreas mencionadas acima implica o posicionamento frente a diversas questões – que procuraremos tratar mais abaixo – como a relação texto/contexto, as possibilidades de interpretação de uma teoria, as questões ideológicas e normativas que emergem tanto do objeto teórico quanto da concepção de mundo do investigador, etc. Mesmo que, como explicitaremos mais abaixo, o esforço para aproximar-se do em-si de um texto deva ser perseguido, não podemos escapar de um “quadro referencial” que delinieie tal aproximação e também conforme o caminho por nós escolhido. É importante, portanto, ter em mente que tais disposições confrontam-se com o posicionamento adotado pelo investigador frente às categorias de seu objeto teórico, seja esse posicionamento, por exemplo, de rechaço de tais categorias ou de sua aceitação.

Ressaltando tal reciprocidade, Michael Löwy, por exemplo, propôs uma “investigação lukácsiana de Lukács” em *A evolução política de Lukács* e uma “investigação marxista de Marx” n’*A Teoria da revolução do jovem Marx*.³⁷ É em

³⁷ Löwy, 1998; 2002.

proposta semelhante a de Löwy que aqui pretendemos nos apoiar, com a ressalva de que voltar o “quadro referencial”, o método de um determinado autor, para a investigação de sua própria obra não implica uma postura apologética: o distanciamento no tempo e no espaço, as fontes diversas pesquisadas, os desenvolvimentos teóricos que não implicam uma ruptura com o “quadro referencial” compartilhado, os contrastes políticos/normativos, a própria experiência do pesquisador etc. oferecem a possibilidade do diálogo crítico e do diagnóstico distinto sobre diversas questões. O importante, desde nosso ponto de vista, é ater-se à relação recíproca entre método e objeto teórico, sem deixar de reavaliar constantemente o primeiro.

Dessa maneira, para que tornemos mais concretas as recomendações metodológicas que aqui nos referimos é preciso que adiantemos algumas das questões teóricas que serão desenvolvidas com mais vagar e maior articulação ao longo de nossa própria pesquisa.

Começamos com a relação texto/contexto. Não trataremos explicitamente nessa tese dessa questão. No entanto, nossa aproximação do arcabouço teórico da *Ontologia* tem como horizonte a perspectiva de que a investigação e a compreensão de um texto, ainda que não possa ser reduzida a seu contexto, completa-se apenas com a relação necessária que se estabelece com esse último. Por isso, assumimos aqui o caráter de parcialidade de nossa investigação, sobretudo porque a relação de um texto com o seu contexto não é apenas a de dois elementos que devam ser justapostos, mas a de uma unidade complementar, cujas partes se informam reciprocamente.

Ainda que não iremos nos engajar aqui em uma pesquisa sobre o contexto da *Ontologia*, é preciso explicitar que a consideramos, em proximidade com as reflexões de Mészáros³⁸, como profundamente informada pela opção política e pela crença de Lukács em um avanço, desigual, das formações soviéticas. Esse contexto coloca, a nosso ver, limitações à reflexão lukácsiana, o que não significa, todavia, que a obra se reduza a tais limitações. A mobilização das categorias da *Ontologia* já vem sendo feita de maneira profícua, a partir de contextos e posicionamentos políticos muito distintos daqueles de Lukács. Não obstante, remeter a reflexão da *Ontologia* a uma compreensão unitária que leve em conta a maneira como o contexto de Lukács aparece na construção das próprias

³⁸ Mészáros, 2006.

categorias, pode nos auxiliar na utilização contemporânea da obra que desvie explicitamente de seus problemas.

Mesmo remetendo a uma pesquisa futura a análise do ambiente histórico da *Ontologia*, queremos aqui dialogar com algumas das orientações metodológicas sobre as investigações teóricas, assumindo como eixo a própria busca lukácsiana de ultrapassar a dicotomia texto/contexto desde seus trabalhos sobre crítica literária de inspiração hegeliana até aqueles que assumiram uma sistematicidade cada vez maior no interior do marxismo. Temos em mente, nesse momento, o esforço de Lukács desde, pelo menos, *A Teoria do Romance*, de mobilizar um tipo de interpretação do texto literário que busca historicizar sua forma.³⁹ Em outras palavras, uma perspectiva que almeja compreender como a partir da investigação da própria estrutura de uma obra chega-se a avaliação da relação particular que o autor estabelece com seu contexto.

O desenvolvimento do pensamento de Lukács levou-o a trabalhar com maior vagar a categoria do espelhamento que, no período de maturidade lukácsiano, busca fundamentar filosoficamente a abordagem descrita acima. Veremos mais sobre ela ao aprofundarmos nossa análise da *Ontologia*. Aqui, importa-nos mencionar brevemente que, seguindo os passos de Marx e de Lênin, Lukács a pensa como uma categoria histórica que mobiliza, a partir de determinadas necessidades e possibilidades também históricas, aspectos da rede causal do real. Não se trata de uma afirmação de um espelhamento fotográfico do existente, nem da apreensão exaustiva do real. Todavia, a partir de uma consideração de separação e unidade, mas nunca identidade, entre sujeito e objeto – pensada desde uma reflexão genética que vai das atividades mais simples e espontâneas do trabalho e do cotidiano até as mais complexas –, Lukács afirma a possibilidade de aproximação e reprodução ideal dos determinantes do real. Tal reflexo, entretanto, condiciona-se à função social desempenhada pela particularidade da atividade em questão que responde, por sua vez, a determinada necessidade social.

Nesse sentido, o trabalho, por exemplo, necessita da reprodução ideal, mesmo que imediata e superficial, que se aproxime dos determinantes causais para que a atividade laborativa seja realizada com sucesso. Há, assim, uma orientação ativa da consciência para a apreensão de elementos do em-si do real: uma orientação que Lukács chama de *intentio recta*. A magia e a religião, pelo contrário, são caracterizadas pela *intentio*

³⁹ Tertulian, 2003, p. 113.

obliqua, por um reflexo antropomorfizante do real que se pauta por um subjetivismo apoiado nos estados de exaltação ou depressão, satisfação ou insatisfação humanos.⁴⁰

Arte, ciência e filosofia enquanto formas mais complexas de atividades, também estão ligadas, segundo Lukács, a esse processo de espelhamento do real. A primeira diz respeito ao esforço de antropomorfização no sentido de uma mimetização particular, consciente e não mais meramente espontânea e oblíqua, que reflete o modo como o ser humano, em seu ambiente, constitui-se em uma individualidade genérica. O reflexo antropomorfizado depura e cria um meio homogêneo a partir da infinidade de determinantes do real no intuito de desencadear afetos que dizem respeito à constituição da individualidade genérica, ao autoconhecimento dos seres humanos. Já a ciência, que tem seus germes no espelhamento realizado pela atividade laborativa, volta-se às generalizações que almejam se aproximar de uma desantropomorfização do real, de um esforço pelo afastamento dos elementos subjetivos e a captação do em-si de seus determinantes. A filosofia, por sua vez, desenvolve as generalizações da ciência buscando colocá-las em contato com a sua gênese histórica e com o destino humano. Trata-se de um tipo de conhecimento interessado, que almeja tratar do ser e do devir da humanidade dialogando, no plano dos princípios, com os problemas profundos de uma época.

Tendo em mente nosso objeto e aceitando a caracterização de Lukács das atividades da consciência – que não devem ser compreendidas de maneira absoluta e estanque –, nosso interesse volta-se primordialmente para os dois últimos tipos mencionados: a ciência e a filosofia. Desde o ponto de vista do espelhamento, seguimos as indicações que mencionamos acerca do desenvolvimento da crítica literária lukácsiana. Isto é, como os determinantes contextuais aparecem na própria estrutura da *Ontologia*, no modo em que Lukács mobiliza e constrói seus argumentos? Todavia, aqui é preciso remeter-se às distinções particulares das atividades de espelhamento do real. Enquanto a crítica literária e estética avalia um reflexo antropomórfico, nossa tarefa implica em interpretar o modo como Lukács apropriou-se dos resultados desantropomorfizantes da ciência e desenvolveu-os a partir daquilo que considerou ser específico da atividade filosófica.

Mais uma vez, desde esse modo de nos aproximarmos de nosso problema, permanecemos ainda no interior do quadro de análise lukácsiano. Entretanto, a distância

⁴⁰ Tertulian, 2003, p. 206.

no tempo, no espaço, os contrastes políticos, os desdobramentos teóricos subsequentes, etc. fornecem-nos elementos para a tentativa de avaliação distinta tanto do contexto no qual Lukács encontrava-se inserido quanto de seu esforço de reflexão filosófica, em especial sua consideração sobre o valor.

Sublinhe-se aqui o termo avaliação. Ainda que nossa investigação almeje aproximar-se do em-si da contribuição lukácsiana, e para isso nos remeter tanto ao contexto quanto à letra de seu texto, ela pretende também explicitar um posicionamento próprio sobre a capacidade de Lukács mobilizar seu discurso ontológico para um diagnóstico da realidade que traz consigo contornos normativos.

Para tal avaliação, parece-nos profícua a organização do processo de investigação a partir das breves considerações de Lukács em *A destruição da razão*.⁴¹ São múltiplas as propostas metodológicas voltadas à reflexão de uma elaboração teórica, geralmente enfatizando um dos lados da relação texto/contexto. Atendo-se à perspectiva de unidade desses dois elementos e à discussão sobre o espelhamento, brevemente delineada acima, parece-nos ainda hoje fecunda a proposta lukácsiana de abordar analiticamente uma teoria a partir de três momentos: gênese, crítica imanente e função social. Tais momentos, a nosso ver, podem ser enriquecidos com outras reflexões metodológicas, uma vez que, a despeito de fecunda, é brevíssima tal discussão em *A destruição da razão*. Vale ressaltar que aqui recorreremos “instrumentalmente” a outras abordagens. Isto porque, a rigor, a discussão metodológica mereceria um tratamento crítico acerca dos fundamentos filosóficos, implícitos ou explícitos, que orientam as diversas abordagens – o que, por si só, implicaria em um outro extenso trabalho.

A perspectiva lukácsiana rechaça a abordagem tradicional da história da filosofia que se dedica ao mero desenrolar das ideias filosóficas ou das personalidades que a sustentam. Desde o ponto de vista de *A destruição da razão*, são as forças produtivas, o desenvolvimento social e o desenvolvimento da luta de classes que colocam os problemas à filosofia e apontam os caminhos das distintas abordagens. Assim, os “contornos fundamentais e decisivos” de uma filosofia não podem ser evidenciados sem o conhecimento dessas “forças motrizes de ordem primária”.⁴² Isso não implica, todavia, em uma desconsideração dos problemas filosóficos. Antes, trata-se de um caminho que

⁴¹ Lukács, 1972.

⁴² Ibid., p. 3.

parte da vida social e a ela retorna buscando delinear a envergadura e profundidade de uma reflexão filosófica, para além dos debates meramente acessórios e escolásticos. E tal consideração afirma ainda que é secundária a medida em que os distintos filósofos são conscientes de sua função histórico social. O que é decisivo para Lukács é a “expressão objetivada dos pensamentos” – aquilo que foi realizado – e sua ação “historicamente necessária”, que nunca é “inocente”.⁴³

Ainda que a afirmação acima possa hoje ser considerada peremptória parece-nos fecunda, como já o dissemos, a demanda lukácsiana. Mesmo que as contingências da intencionalidade de um autor e a heterogeneidade da recepção de uma obra dificulte a avaliação de uma determinada elaboração teórica torna-se incontornável, a nosso ver, a exigência contida em *A destruição da razão*. Como, a partir de um conjunto de determinantes sociais, emergem as distintas elaborações teóricas que dialogam com os problemas de seu tempo e quais tarefas históricas terminam por desempenhar colocam-se como questões fundamentais a serem pensadas desde a abordagem sugerida por Lukács.

Isso remete-nos, obviamente, ao contexto de uma reflexão particular que, aqui, pensamos a partir da cisão analítica mencionada acima: a gênese e a função social. Por um lado, temos o conjunto de forças, relações, determinações, problemas, etc. que delineiam as possibilidades colocadas a um autor em um determinado momento de seu processo criativo. A função social, por sua vez, refere-se ao diálogo/intervenção efetivo – para além das intenções subjetivas do autor – estabelecido com as questões mencionadas acima. Por aqui, torna-se mais evidente as duas observações que fizemos acima acerca da necessidade de reflexão permanente do método e sobre a reciprocidade entre esse e o objeto teórico. Se a abordagem geral da relação texto/contexto já implica um determinado posicionamento teórico na investigação de nosso objeto, a demanda lukácsiana de remeter-se “às forças motrizes de ordem primária” indica-nos que a aproximação do contexto é feita de modo que, diante da infinidade de determinantes do real, são selecionados aspectos considerados fundamentais para a avaliação de um objeto. Em nosso caso, esse último remete-se a uma elaboração teórica que, desde a especificidade do espelhamento filosófico, traz consigo um conjunto de categorias e diagnósticos que

⁴³ Ibid., p. 4.

podem contribuir ou obstaculizar a concepção do próprio investigador acerca do contexto de seu objeto teórico.

Isso é, a própria leitura da *Ontologia* informa-nos metodologicamente sobre nossa aproximação do contexto de sua redação. Assim, no desvelamento das “forças primárias” importa-nos, por exemplo, o ponto de partida ontológico da objetividade; a prioridade da totalidade; a concepção do ser como um complexo de complexos, a legalidade diversa de cada um desses e sua relativa autonomia; a práxis enquanto articulação entre teleologia e causalidade; a reprodução social e a consciência como elemento de continuidade; o “peso” do embate entre as classes junto a produção e apropriação do excedente; a consideração da ideologia para além dos aspectos gnosiológicos, epistemológicos, psicológicos, etc.; a não separação absoluta entre ciência social/filosofia e ideologia; os processos de alienação [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*] e a perspectiva normativa lukácsiana, etc. Em outras palavras, ainda que estejamos inseridos em um outro momento histórico e a partir de um posicionamento político distinto, a *Ontologia* serve-nos de referência para a aproximação do material histórico que conforma tanto a sua própria gênese quanto a sua função social.

Todavia, como mencionamos anteriormente, podemos recorrer “instrumentalmente” a outras abordagens interpretativas, uma vez que elas podem nos auxiliar a refinar nossa aproximação ao texto lukácsiano. O quanto essas recomendações metodológicas chocam-se com a *Ontologia* de Lukács ou apenas podem contribuir para explicitar – depois de um confronto crítico entre perspectivas com fundos filosóficos distintos – momentos aí ocultos é algo que, lembramos mais uma vez, não podemos avaliar nesse trabalho.

Pensamos que a proposta de Quentin Skinner, por exemplo, pode em certa medida auxiliar na aproximação do material histórico em torno de uma elaboração intelectual, sobretudo no que diz respeito à gênese, mas também à reflexão acerca da função social de um determinado texto. Desde o final dos anos 1960, Skinner, considerado uma das principais referências da história intelectual, reivindicou que a tarefa central de um historiador das ideias seria ater-se à compreensão da produção de significados através do uso da linguagem, buscando a motivação e a intenção do autor ao enunciar algo. Em diálogo com Ludwig Wittgenstein e John Austin, Skinner propõe o “contextualismo linguístico”, isto é, a busca pela força ilocucionária de um determinado texto através da

investigação da relação entre o dado enunciado e o contexto linguístico disponível, utilizado e compartilhado pela audiência na época da redação e divulgação do texto. Assim, não apenas o texto deve ser levado em consideração, mas também as convenções linguísticas utilizadas pelas distintas ideologias, os “estoques de conceitos” então disponíveis, etc. Desde essa perspectiva, o historiador deveria mesmo ater-se ao mundo mental do autor estudado, suas crenças empíricas, sentimentos, valores morais e políticos, as ideologias compartilhadas, etc.⁴⁴

A proposta metodológica de Skinner, inicialmente, construiu-se em oposição tanto a abordagem “textualista” quanto a “contextualista tradicional”. No caso da primeira, a insistência em uma certa autonomia “atemporal” do texto, um apego a um valor universal desistoricizado das ideias, incorreria em anacronismos que atribuiriam a “grandes autores” intenções e significados distantes do que estava colocado em sua intervenção singular dentro de seu contexto histórico. Uma das manifestações desse tipo de anacronismo seria a insistência em encontrar a genialidade e a clarividência de um autor, capaz de antecipar ideias que poderiam ser desenvolvidas apenas posteriormente por outros pensadores. Veremos mais abaixo, ao tratar da leitura estrutural tradicionalmente utilizada na história da filosofia que, especialmente do ponto de vista procedimental no trato do texto, não nos parece profícuo descartar totalmente a abordagem “textualista”.⁴⁵

No que toca a crítica à abordagem do “contextualismo tradicional”, Skinner argumenta que esta pode ajudar no entendimento de uma determinada ação – no caso, a elaboração de um texto – na medida em que traça um quadro geral onde ela é realizada. Ainda assim, é preciso aproximar-se da singularidade da intervenção uma vez que, mesmo que o “contextualismo tradicional” possa levantar a rede de causalidades capaz de explicar o texto, não seria possível, a partir daí, entendê-lo. Isso porque a conexão entre esses determinantes causais mais gerais que conformam o autor e o conteúdo do próprio texto não são, segundo Skinner, suficientes para apreender a especificidade histórica da intervenção de um enunciado. Daí a necessidade de recorrer à força ilocucionária do texto, às intenções de seu autor, às convenções linguísticas de seu tempo utilizadas pelas distintas ideologias, etc. buscando interpretar a *performance* do agente, a maneira como buscou interferir em seu meio.⁴⁶

⁴⁴ Skinner, 1969.

⁴⁵ Skinner, 1969; Souza, 2008.

⁴⁶ Skinner, 1969; Souza, 2008.

Mais uma vez, não nos cabe aqui retomar o complexo debate de fundo subjacente a essas diferentes interpretações. Todavia, pensamos ser necessário refletir sobre o modo como pensamos a busca pelas “forças primárias” mencionadas acima e o “contextualismo linguístico” de Quentin Skinner.

Desde o ponto de vista da *Ontologia* – e novamente adiantando aqui algumas discussões que serão desenvolvidas em nossa própria investigação –, o ser social atua em meio à rede de causalidades colocadas em um determinado momento histórico. Isso implica um enfrentamento social específico com a “primeira natureza”, que dá lugar a produção e apropriação do excedente, as relações e embate entre as classes, etc. Nesse contexto, os *sujeitos* tem suas práxis atravessadas por forças diversas que se reproduzem no interior do ser social, interferindo nos problemas sociais que demandam respostas que, por sua vez, estabilizam-se no cotidiano, tem continuidade na consciência e podem compor a subjetividade dos distintos indivíduos. O mencionado enfrentamento da “primeira natureza”, é pautado por aquilo que o marxismo chama de “segunda natureza”, isto é, o conjunto de relações sociais que assumem certa estabilidade e, a despeito de serem mais “flexíveis”, compõem uma rede causal objetiva. No trato dessas duas “naturezas”, Lukács separa analiticamente as posições teleológicas primárias, isso é, aquelas que lidam particularmente com a causalidade natural, das posições teleológicas secundárias, aquelas que lidam com a causalidade social e estão voltadas à influência de outras consciências. Nesse último caso estão a maioria dos complexos do ser social como a política, a educação, a religião, as manifestações artísticas, a filosofia, etc.

A atividade daquele que Skinner chama de agente e aqui preferimos designar como sujeito remete-se a esse conjunto de determinações que compõem a totalidade social. Aqui, a nosso ver, aproximamo-nos desde um ponto de vista macro, ao conjunto de possibilidades históricas colocadas ao ser social. Contudo, no trabalho da consciência sobre a consciência de um determinado texto, isto é, nessa atividade teleológica secundária específica, encontramos a escolha dentre as diversas alternativas e a sua objetivação na escrita. Em outras palavras, ainda que conformado pelas determinações da totalidade social, a objetivação de um texto é mediada pela consciência de seu autor, pelo espelhamento específico desse indivíduo, por suas valorações, pelas escolhas por ele realizadas, etc. Por isso, mesmo que de perspectivas filosóficas díspares e de uma linguagem estranha à tradição lukácsiana, a remissão de Skinner à intencionalidade do

autor, à sua performance e à força ilocucionária de seu texto serve-nos como um recurso metodológico que, uma vez considerado no interior de nosso posicionamento sobre a totalidade social, permite-nos refinar nossa abordagem ao enunciar tanto a insuficiência do contextualismo tradicional quanto o cuidado com o contexto linguístico.

Ressaltemos, assim, que nossa proposta metodológica se inspira em uma perspectiva do materialismo histórico-dialético que se, por um lado, almeja livrar-se de perspectivas reducionistas, por outro, não advoga um desprendimento da consciência, seja ela individual ou coletiva, dos problemas concretos de seu tempo. Daí a nossa preocupação em pensar a proposta de Skinner – ainda que correndo o risco de distorcê-la – no interior da perspectiva ontológica lukácsiana.

Trata-se de uma tentativa, de nossa parte, de concomitantemente chamar atenção para o problema da linguagem sem descuidar do solo social, momento predominante a nosso ver, de onde ela emerge e onde procura intervir. Nesse sentido, é importante remetermo-nos à crítica à Skinner avançada por Ellen Wood, desde a perspectiva da *história social da teoria política*. Reforçando a objeção à abordagem textualista mais tradicional, a autora estadunidense reconhece a necessidade de contextualizar a teoria política a partir dos embates políticos reais, do contexto histórico efetivo de onde ela emerge. Todavia, questiona o que seria considerado como contexto relevante por Skinner e pela escola de Cambridge. Ao analisar *The Foundations of Modern Political Thought*, uma das principais obras de Skinner, Wood aponta que a preocupação metodológica do autor com a “matriz social e intelectual” da reflexão de grandes teóricos da política moderna tem pouco a ver com a sociedade, a economia e mesmo com a organização política. Na verdade, segundo Wood, o contexto social para Skinner

é ele mesmo intelectual, ou pelo menos o “social” é definido pelos, e apenas pelos, vocabulários existentes. A “vida política” que fornece a perspectiva para a teoria política é essencialmente um jogo de linguagem. No fim das contas, contextualizar um texto é situá-lo em meio a outros textos, em meio a um conjunto de vocabulários, discursos e paradigmas ideológicos em diversos níveis de formalidade, desde os clássicos do pensamento político até intervenções mais efêmeras e discursos políticos.⁴⁷

⁴⁷ Wood, 2008b, p. 8-9.

Assim, na análise de Skinner que discorre sobre as ideias políticas desde 1300 a 1600 não há, segundo Wood, nenhuma consideração substantiva sobre a agricultura, sobre as relações entre a aristocracia e o campesinato, a divisão do trabalho, o protesto social, a urbanização, o comércio, a burguesia, etc.⁴⁸ O processo histórico-social substantivo é obliterado, dando lugar a mudanças perceptíveis apenas pelas alterações na linguagem política, consideradas de maneira desconectada a desenvolvimentos sociais mais inclusivos. O diagnóstico de Wood chega mesmo a encontrar similitudes entre a abordagem do contextualismo linguístico e as mais recentes das correntes pós-estruturalistas:

em sua concepção de história, a escola de Cambridge tem algo essencialmente em comum com as abordagens pós-modernas mais em moda. O discurso é para ambas a prática constitutiva da vida social, na verdade a única; e a história é dissolvida em contingência. Ambas respondem às “grandes narrativas” não abordando suas virtudes ou vícios, mas descartando o processo histórico como um todo.⁴⁹

Obviamente, a abordagem lukácsiana que aqui mobilizamos está mais próxima da *história social* proposta por Wood do que aquela de Skinner. Subjacente a tal proposição está a premissa de que os pensadores políticos estavam apaixonadamente engajados com os problemas de seu tempo e de que esses últimos ligam-se aos processos mais amplos de reprodução da vida social. Para o entendimento, portanto, das práticas sociais e de seus produtos culturais é preciso o conhecimento das condições específicas de sobrevivência e de reprodução social. Nesse contexto mais amplo de processualidade histórica inserem-se as intervenções teóricas de distintos autores, suas perspectivas ideológicas, tomadas de partido e a mobilização de argumentos e polêmicas diversas que almejam sustentar suas posições.⁵⁰

Aceita a objeção de Wood a Skinner, não desejamos, todavia, descartar absolutamente a “sensibilidade” para com a linguagem da proposta da escola de Cambridge. Antes, parece-nos pertinente buscar a imbricação entre as “forças primárias”, a processualidade histórica e o embate que se expressa através da linguagem e que também é configurado pela particularidade dessa.

⁴⁸ Ibid., p. 8.

⁴⁹ Ibid., 2008b, p. 11.

⁵⁰ Wood, 1978; Wood, 2008b.

Não nos cabe aqui, obviamente, sequer tangenciar ou recorrer a problemas e conceitos pertinentes à linguística. As intervenções marxistas sobre a linguagem foram diversas, desde as breves considerações de Marx e Engels n’*A ideologia alemã* até as propostas mais recentes, como a de uma filosofia marxista da linguagem de Jacques Lecerle, passando por Valentin Voloshinov, Antonio Gramsci, Tran Duc Thao, Raymond Williams, etc.⁵¹ O que parece-nos pertinente nesse momento é ressaltar o caráter histórico da linguagem, sua função social de comunicação, reflexiva e também constitutiva, atravessada por tensões, antagonismos, dominação, resistências, solidariedades, etc. que ultrapassam o terreno estrito da linguagem, mas que são, ao mesmo tempo, configurados de maneira particular por essa mediação.

Já em *História e Consciência de classe* Lukács havia indicado, de maneira muito breve e programática, que as relações e ideologias de classe estão conectadas à linguagem e a um uso particular da mesma. Seguindo os passos de Marx e Engels, ele apontou a penetração das estruturas da reificação nas estruturas da linguagem.⁵² Posteriormente, ainda que recorrendo à fisiologia de Pavlov e a dados questionáveis da etnografia de Lévy-Bruhl, Lukács, em sua *Estética*, insistiu no caráter histórico-social da linguagem utilizando-se de uma argumentação genética que afirma a interconexão necessária entre trabalho e linguagem – relembrando as colocações de Engels n’*A Dialética da Natureza*.⁵³ Na *Ontologia*, retomando a reflexão genética da *Estética*, Lukács indicou a universalidade do complexo da linguagem, afirmando sua imbricação, reflexiva e

⁵¹ Lecerle, 2006.

⁵² Kelemen, 1982, p. 248; Lukács, 2003, p. 209.

⁵³ János Kelemen (1982, p. 253-257) argumenta que em suas reflexões sobre a linguagem Lukács não escapou de uma forte influência da fisiologia e da psicologia pavloviana, típica do marxismo soviético da época. Não obstante, ainda que em sua *Estética* aceite a hipótese do sistema primário de Pavlov, Lukács insiste na necessidade da compreensão do segundo sistema de sinais a partir de uma perspectiva histórica baseada em sua interpretação do materialismo histórico-dialético. Assim, realizando uma breve análise comparativa das linguagens “primitivas” e “civilizadas”, apoiada nos dados etnográficos de Lévy-Bruhl, Lukács concebe uma linguagem originária dotada de um léxico muito próximo à imediaticidade concreta dos objetos e à ausência de palavras genéricas. O desenvolvimento da linguagem levaria a um afastamento de tais descrições concretas e a emersão de substantivos mais gerais enquanto o desenvolvimento da sintaxe garantiria uma habilidade cada vez maior de significância das palavras no contexto de aplicação em sentenças mais e mais complexas. Kelemen objeta Lukács afirmando, por um lado, que Franz Boas já havia demonstrado a presença de expressões genéricas nas “linguagens primitivas” e, por outro, seguindo Gottfried Leibniz, afirmando que é aspecto intrínseco das palavras a remissão à generalidade e, ainda, que a construção de sentenças é traço característico de qualquer linguagem. Todavia, Kelemen reconhece a importância da reflexão lukácsiana que considera que o problema da referência não deve ser abordado a partir de uma relação separada entre o signo e o significado, mas que deve ser entendido nas relações existentes no interior de uma sentença. Discorda de Lukács, entretanto, no sentido de que não existiria um desenvolvimento da linguagem que representaria um aumento da significância das sentenças, mas sim de uma complexidade cada vez maior de sua estrutura.

constitutiva, com as demais dimensões da práxis do ser social. Daí que ao reivindicarmos a conexão das forças primárias, da processualidade histórica e o embate que se expressa e se constitui através da especificidade da linguagem não nos distanciamos demasiadamente, a nosso ver, do conjunto das reflexões lukácsianas.

Sobretudo tendo em conta a biografia intelectual de Lukács, o período de fortes disputas políticas por ele vivenciado que, por mais de uma vez, colocou em risco sua própria existência – desde o tempo da revolução húngara até a época da censura stalinista (mesmo pós-Stalin) – fazendo-o recorrer a citações protocolares e a uma “linguagem esopiana” e que, não obstante tais riscos, sua obra dialogou conscientemente com a dimensão política mesmo em seus momentos mais abstratos, opondo-se à filosofia oficial soviética; tendo em conta esses e outros problemas, pensamos que as indicações acima são fecundas e torna-las explícitas, portanto, assume sua importância, uma vez que esse contexto desvela a atenção necessária à especificidade da performance lukácsiana, seu contexto linguístico, o cálculo cuidadoso nas disputas travadas por ele, etc. No caso específico de nosso objeto, o valor, caberia a reflexão em torno da disputa dessa categoria, a mobilização de uma leitura peculiar de Marx e de outros autores, os problemas explícitos e implícitos levantados por Lukács e as soluções por ele encontradas dentro tanto do quadro contextual mais amplo quanto da especificidade de sua reflexão.

Permanecendo no diálogo direto com a *Ontologia* vale ressaltar que uma objetivação realizada no interior de uma malha causal remete-se para além do sujeito, ultrapassando a intencionalidade inicial que a coloca. No caso do texto, referimo-nos à apropriação realizada pelas consciências diversas, que trazem consigo a consolidação de outras experiências passadas em sua personalidade e também executam os processos de espelhamento, valorações, decisões alternativas, etc. Isso pode conferir ao texto uma pluralidade de usos e sentidos. Assim, ainda que o autor seja responsável por sua própria concepção e caiba a ele o registro de sua intencionalidade, essa não coincide necessariamente com a sua apropriação por outros indivíduos.

Entramos aqui mais propriamente no terreno da função social. O termo utilizado por Lukács parece-nos mais interessante do que, por exemplo, “recepção”, uma vez que remete-se mais explicitamente à tentativa de uma aproximação à capacidade de um texto de mobilizar intervenções efetivas no meio social. Isto é, remete-se ao modo como uma elaboração científica, filosófica, artística, etc. é capaz de influenciar a práxis de outros

indivíduos; como, para além de critérios gnosiológicos, psicológicos, epistemológicos, etc. os auxilia efetivamente a elaborar valorações, escolher entre alternativas e resolver conflitos.

A dificuldade desse empreendimento revela-se de saída. Tanto que o próprio campo da história intelectual parece indicar uma indefinição quanto a seu objeto.⁵⁴

Em nosso caso, a elaboração da categoria do valor encontra-se no interior de uma obra que permaneceu em grande medida inacabada. Seu debate permaneceu um tanto endógeno e sua publicação realizou-se em contexto desfavorável. Assim, enquanto a pesquisa da gênese – pensando-se tanto o quadro contextual mais amplo, quanto a intenção e a performance singular do autor mencionadas acima – pode desvelar a função social almejada por Lukács no momento da redação de sua derradeira obra, a preocupação aqui é com a aproximação ao papel que de fato essa cumpriu.

Não obstante as complicações da publicização da obra e, portanto, da tentativa de avaliação de seu impacto, a *Ontologia* permaneceu “viva”, ainda que de maneira marginal. Para além, portanto, da influência minoritária no período subsequente a sua redação, apresentam-se as questões de quem e como a reproduz, quem e como a atualiza, se o debate permanece endógeno ao ambiente acadêmico/filosófico, qual o papel político que aí pode representar e se encontra também ressonância para além desse campo restrito, isto é, se existem grupos que assumem conscientemente a tarefa de dar um encaminhamento mais propriamente político àquelas considerações. E no interior dessas investigações cabe a reflexão de como a categoria do valor se apresenta: se ela é explicitada, se permanece implícita, se é problematizada, criticada, etc. Por último, resta ainda a investigação da função social que a *Ontologia* e o problema do valor podem desempenhar hodiernamente. Em meio aos problemas contemporâneos esse é o momento em que nossa própria intencionalidade se evidencia, enquanto sujeitos da pesquisa, desvelando as possibilidades de um diagnóstico e uma normatividade para as questões de nosso tempo.

À parte essas considerações metodológicas sobre o contexto da *Ontologia* – sua gênese e sua função social –, que permanecerão apenas como horizonte de uma pesquisa futura, cabe-nos, por fim, tecer alguns comentários acerca da leitura/crítica imanente. Esse é o momento em que nos engajamos nessa tese. Se nas discussões sobre a gênese

⁵⁴ Cf., por exemplo, Darnton, 2010.

mencionamos tanto o quadro das “forças primárias” quanto a performance e intencionalidade específica da objetivação de um autor e, posteriormente, referimo-nos ao impacto da função social, tanto potencial quanto aquela passível de verificação; se, portanto, partimos dos conjuntos de problemas em torno da prática social de Lukács e a ele tentamos retornar chegando ao conjunto de questões que nos movem contemporaneamente, certo é que não devemos nos esquivar, como nos informa a proposta lukácsiana, da investigação minuciosa da própria constituição do texto.

Sem nos afastar da historicidade de uma elaboração teórica cabe a tarefa de nos aproximarmos de sua objetividade específica. Como José Chasin ressalta – de maneira um tanto peremptória e recorrendo a *reductio ad absurdum* –, a autonomia do texto objetivado, suas afirmações, conexões, suficiências, lacunas, insuficiências etc. se manteriam mesmo que seus leitores fossem absolutamente incapazes de compreendê-lo.⁵⁵ Essa consideração ontológica da prioridade daquilo que foi objetivado implica um esforço para nos aproximarmos da apropriação do em-si do texto.

Diante de tal tarefa, do ponto de vista procedimental “mais imediato” parece-nos também fecundo o método da leitura estrutural tradicionalmente utilizado na história da filosofia. Mobilizá-lo aqui só se justifica se não descartarmos as considerações acerca da relação texto/contexto, acerca da gênese e da função social que elaboramos acima. Isso porque o método da leitura estrutural recorre a uma cisão entre *tempo histórico* e *tempo lógico* na interpretação de um sistema filosófico. Isso é, mesmo que não rechace absolutamente a investigação genética considera-a distinta e separada da pesquisa filosófica, uma vez que a temporalidade do sistema seria de aspecto diverso, remetendo-se a apresentação e desdobramento de suas categorias, conceitos, conexões, razões, etc. até a formação de um todo orgânico. As explicações genéticas, ao contrário, incorreriam no risco de sobreporem-se a essa temporalidade do sistema. Assim, os defensores da leitura estrutural argumentam que apenas essa concentração no desdobramento discursivo do argumento filosófico seria capaz de alcançar a intencionalidade do autor.⁵⁶

Em contraste, argumentamos com Lukács que a história da filosofia deve partir dos problemas concretos de uma determinada época, enraizados no quadro das “forças primárias” descritas acima. Assim, rejeita-se um idealismo que considera a ideação a

⁵⁵ Chasin, 2009, p. 26.

⁵⁶ Cf., p.ex., Goldschmidt, 1963; Macedo Júnior, 2007.

partir de uma atividade absolutamente autônoma e atemporal do espírito. Por outro lado, sobretudo com Skinner, criticamos a posição “textualista”, pautada por tal atemporalidade (ou, no caso, a temporalidade lógica dos sistemas), que pode incorrer em anacronismos, uma vez que prescinde da investigação do contexto linguístico do autor. Skinner argumenta exatamente o oposto dos partidários da leitura estrutural: que justamente a fixação absoluta pelo texto é incapaz de alcançar a intencionalidade a ele subjacente. Por fim, nossa consideração da relação texto/contexto desde uma apreensão histórica e não mecanicista do espelhamento busca romper justamente a dicotomia da relação *tempo histórico/tempo lógico* ao chamar atenção para que a difícil tarefa de remeter justamente ao esforço de enxergar a temporalidade histórica em um determinado reflexo particular, isso é, na construção de um problema, na tentativa de sua resolução a partir da apresentação das categorias e sua articulação em uma disposição determinada.

Com isso, justamente afastando-nos da dicotomia mencionada acima é que reivindicamos que do ponto de vista procedimental “mais imediato” o método da leitura estrutural parece-nos fecundo. A nosso ver, ele não é absolutamente estranho a uma prática de trabalhos no Brasil sobre a *Ontologia*, com a ressalva de que tais trabalhos concentraram-se conscientemente em apenas uma etapa específica do entendimento do texto lukácsiano. Sendo breve, referimo-nos aqui à enumeração de parágrafos e de argumentos em seu interior; à decomposição do texto em suas categorias, ideias, etc.; à retomada da sua articulação que o transforma em uma teoria, tese ou hipótese evidenciando assim o desdobramento argumentativo do autor; a partir de então é possível a apreensão de seus momentos implícitos, as deduções do que é afirmado, suas lacunas, etc.⁵⁷ Em todo esse percurso, a dimensão histórica do texto deve estar presente, deve ser pensada juntamente não só com sua estrutura argumentativa, mas também com o conjunto de suas categorias, conceitos, etc., que também devem ser entendidos de maneira historicizada, a partir do problema da intencionalidade do autor, que mencionamos acima.

Pelo que viemos argumentando, nossa proposta metodológica assenta-se, em consonância com a perspectiva ontológica lukácsiana, na hipótese da possibilidade da reprodução ideal do real e de sua comunicação ao longo do tempo. Não se trata, obviamente, de um espelhamento fotográfico da realidade, mas da expressão captada pela

⁵⁷ Basta comparar, por exemplo, as recomendações “práticas” de Macedo Júnior (2007) e as de Sérgio Lessa (2007).

consciência, de diferentes maneiras, da configuração do real. Em radical oposição a tal perspectiva, historiadores influenciados pelo diálogo com a crítica literária e com o pós-estruturalismo argumentam em sentido diverso. David Harlan, por exemplo, retoma por um lado o questionamento de Jacques Derrida sobre a suposta unidade entre significante e significado. Para ambos, os significantes não estariam ligados ao significado, mas apontariam para outros significantes de maneira que o sentido seria sempre postergado e permaneceria, por fim, ausente. Desde tal perspectiva não haveria um ponto de referência externo, mas apenas uma atuação incessante dos significantes. A argumentação pós-estruturalista, assim, colocaria em questão a lógica do signo e da referência o que, por sua vez, influenciaria a concepção de narrativa, uma vez demonstrada a incontornável instabilidade das palavras, complexificando imensamente o trabalho dos historiadores.⁵⁸

A partir dessa concepção de narrativa e atendo-se à cisão entre escritor/leitor característica do texto – isso é, a ausência do leitor no momento da redação de uma obra e a ausência do escritor no momento de leitura de seu texto –, esse perde a sua antiga concepção de entidade autônoma e discreta, assumindo múltiplas significações, conotações e implicações. O texto é dissolvido na intertextualidade, torna-se um significante apoiado em uma infinidade de outros significantes e remetendo-se a outros ainda. Dessa maneira o autor e suas intenções são eclipsados, restando apenas essa multiplicidade de significações que sequer poderiam ser imaginadas no momento da redação de uma obra. Assim também deve ser compreendido o contexto no qual determinado texto estaria inserido. Também ele é textualizado e, portanto, estaria submetido a essa concepção de linguagem da abordagem pós-estruturalista.⁵⁹

Complicação ulterior ainda é aquela, argumentada por Harlan através das considerações de Hans-Georg Gadamer, que diz respeito à lacuna entre épocas históricas distintas. Para ambos, não apenas é impossível ao leitor, que se volta a um texto de um tempo distante do seu, livrar-se de suas ideias e preconceitos contemporâneos, mas essas ideias e preconceitos constituem sua própria capacidade interpretativa, é a elas que o leitor recorre para a compreensão de determinado texto. Ademais, Gadamer argumenta e Harlan o segue: o texto não pode ser separado das interpretações que o acompanharam até a contemporaneidade; elas constituem a realidade histórica de seu ser.⁶⁰

⁵⁸ Harlan, 2000, p. 16-18.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

Por tudo isso, os historiadores apoiados na concepção pós-estruturalista consideram inviável a busca pelas intenções do autor e sequer a possibilidade de leitura que se aproxime do em-si de um texto. Harlan, por exemplo, ainda que afirme o imperativo moral dos historiadores em ouvir as pessoas do passado e a importância do esforço de entender o que eles realmente disseram, considera que o texto será sempre epistemologicamente inadequado e que, portanto, a tarefa de buscar suas intenções está fadada ao fracasso.

Ademais, essa responsabilidade para com os mortos não oculta a prioridade do pesquisador para com os vivos. Daí Harlan passar mesmo à defesa de um retorno anacrônico aos autores do passado, buscando “reeduca-los” a partir de nossos problemas contemporâneos.⁶¹ Ao fim e ao cabo, a proposta do historiador americano é a de que se abandone a tentativa de investigar a gênese de um texto, a busca pela intenção do autor. Em troca, sugere uma abordagem comparativa e não contextualista, que não se remete à origem mas à re colocação de textos históricos. Junto às considerações de Richard Rorty, Harlan propõe-nos uma história terapêutica ao invés de reconstrutiva, edificante ao invés de sistemática.⁶² Assim, os historiadores deveriam reconhecer não apenas o caráter incontornável do “presentismo” – isso é da interrogação do passado a partir das questões do presente –, mas também o seu valor.⁶³ Ademais, afirma Harlan que os historiadores deveriam simplesmente abandonar a questão do que seria ou não história legítima e que não há na disciplina um conjunto formalizado e amplamente aceito de procedimentos de pesquisa e que nada de útil ou interessante possa resultar do esforço em estabelecê-los.⁶⁴

Como adiantamos, nossa perspectiva vai na direção oposta à de Harlan. A aproximação do debate metodológico que aqui propomos não parte de uma discussão gnosiológica/epistemológica pautada em uma determinada concepção autônoma da linguagem. Diferentemente, propomos uma abordagem ontológica que traz consigo um conjunto de problemas, entre eles o da práxis, do espelhamento enquanto atividade da consciência, da linguagem, etc.

Assim, a prioridade da objetividade que afirmamos anteriormente, a superação (no sentido de *Aufhebung*) entre as diversas esferas do ser, traz consigo a continuidade

⁶¹ Ibid., p. 50-51.

⁶² Ibid., p. 53.

⁶³ Ibid., p. 60.

⁶⁴ Ibid., p. 61-62.

particular da esfera biológica no interior do ser social, responsável por atividades teleológicas determinadas. Desde esse ponto de vista, como veremos com mais detalhes no decorrer de nossa pesquisa, a reprodução da vida é aspecto premente na análise lukácsiana. É sobretudo a partir desse ponto, concomitantemente à análise do trabalho, que Lukács localiza filosoficamente a gênese da linguagem. Brevemente, trata-se de uma atividade que possui universalidade por atravessar os mais diversos complexos sociais, desde a emersão do ser social, e que possibilita a esse a abstração da imediatez das situações particulares.

O fundamental a notar aqui é que, por um lado, essa universalidade da linguagem não deve ser tomada de maneira separada e impermeável aos demais complexos do ser social. Isso é, ela é atravessada e se constitui, em contato com o trabalho, a economia, a política, o gênero, a sexualidade, a raça/etnia etc. e as diversas formas de dominação e resistência aí presentes. Por tudo isso, a linguagem é de fato plural e radicalmente histórica. Por outro lado, todavia, diferentemente do que afirmam os pós-estruturalistas, não localizamos aí a ausência do referente e a ausência do significado. Ainda que a linguagem nem sempre seja absolutamente transparente, afirmar o jogo incessante de significantes que não remetem nunca a um significado seria, até onde entendemos, descaracterizar uma atividade humana absolutamente necessária para a reprodução da vida específica do ser social. Mesmo que afirmemos, por exemplo, o caráter polissêmico das palavras, como pensar o trabalho, a distribuição das tarefas, de seus resultados, os processos de valoração, etc. sem o recurso ao referente?

Entendemos que no caso dos reflexos científicos, filosóficos ou artísticos lidamos com expressões linguísticas muito mais complexas; todavia, mesmo essas, a nosso ver, ainda que permeáveis a uma polissemia muito maior, constroem-se a partir de referentes determinados, de tentativas de diagnósticos e intervenções em situações particulares. E aqui há, para nós, uma diferença ulterior para com os pós-estruturalistas. Que a reflexão acerca do passado, imediato ou distante, esteja sempre aberta a questionamentos e apropriações é um fato que não desejamos negar. Todavia, não podemos identificar, como nos parece que Harlan o faz, tal abertura, questionamentos e apropriações com a mutabilidade do próprio passado. As intervenções que então ocorreram são resultado de uma síntese de condições, necessidades, possibilidades, motivações que resultaram em práxis e resultados singulares. Confundir isso com as nossas insuficiências na

investigação, ou nossas apropriações particulares do que ocorreu é confundir o real, no caso o que se passou de uma maneira singular, com as nossas tentativas – e problemas – de conhecê-lo.

Que as nossas aproximações do passado são realizadas a partir de posicionamentos contemporâneos, categorias e reflexões que não abdicam de uma perspectiva ideológica/normativa, também é algo que não desejamos negar. Não deve ser estranho ao marxismo (ou ao menos a partes dele), e certamente não é estranho à tradição lukácsiana, que a perspectiva ideológica e o diagnóstico de uma determinada situação estão sempre concomitantemente presentes em uma análise. Autores dentro dessa tradição vão além ainda e afirmam o privilégio epistemológico de assumir o ponto de vista dos trabalhadores ou dos subalternos.⁶⁵ A questão aqui, todavia, é que não negamos a possibilidade de apreensão de determinações do real por conta da perspectiva ideológica presente de saída em qualquer análise.

A nosso ver, portanto, é possível e desejável que empreendamos o esforço de nos aproximarmos da singularidade da objetivação lukácsiana na *Ontologia*, dentro de nosso recorte do problema do valor. Partimos, evidentemente, de anseios contemporâneos e posicionamentos que não coincidem com os de Lukács e não desejamos, obviamente, obliterar a imensa distância – linguística, territorial, política, de experiências, erudição, classe social, etc. – entre o sujeito dessa pesquisa e o autor da *Ontologia*. Mas afirmar que na letra de seu texto, em sua trajetória, nos embates teóricos que travou, nas declarações de intenções e posicionamentos políticos estão presentes as intencionalidades do autor, que tinham uma referência e um significado determinado e que nos podem ser comunicados – assim como a aproximação do contexto da obra também o pode e que devemos estar sempre atentos para o caráter enviesado da aproximação de qualquer análise. Ter como horizonte o modo como Lukács buscou construir e resolver o problema do valor não está absolutamente separado de nossa preocupação com questões contemporâneas. Como afirmamos acima, a busca da função social almejada pelo autor, aquela que chegou até nós por diversas vias, remete também à possibilidade de a utilizar em contexto distinto. Entretanto, ater-se à investigação do em-si do texto ajuda-nos no próprio entendimento da categoria valor e deveria também servir de antídoto para que não

⁶⁵ Cf., p. ex., Lukács, 2013; Löwy, 1994.

incorramos nos mesmos problemas que acreditamos que Lukács incorreu ao construir a categoria.

Desde a perspectiva que aqui adotamos, o pós-estruturalismo auxilia-nos muito pouco e pode mesmo atrapalhar o processo de investigação. Ele nos informa sobre a complexidade da interpretação, o enviesamento das leituras e a polissemia dos textos. Requer de nós um distanciamento que, todavia, não nos parece ser novidade. Por tudo que afirmamos acima, a percepção do intrincado caminho da interpretação de um texto não nos é completamente alheia. Ademais, mesmo que afirmações sobre a necessidade de se buscar forças primárias em um contexto, sobre a intencionalidade do autor e sobre a leitura imanente de um texto possam ser feitas de maneira peremptória, junto com seus resultados de tal abordagem, não nos parece que seja Lukács, Skinner ou seus seguidores estariam dispostos a afirmar que tanto seu método quanto o produto deles sejam absolutamente incontestáveis. O que se requer é que não apenas as disputas no campo acadêmico e os problemas contemporâneos sirvam de recursos para afirmação e comparação entre leituras distintas, mas também os documentos históricos, as declarações de intenções e a letra do texto que nos permitam aproximar – sempre aproximar – da singularidade de um texto e demonstrar a pertinência da interpretação. Mais uma vez, essa leitura não deve ser absolutamente contraposta aos nossos problemas contemporâneos. A responsabilidade para com os que viveram, a qual o próprio Harlan compartilha, não é absolutamente oposta à mobilização dessa reflexão para a compreensão do presente. É justamente tal responsabilidade que implica que realizemos a possível tarefa de tentarmos separar, o máximo possível, a interpretação da reflexão de um determinado autor de como a mobilizamos para nossos problemas hodiernos.

Por fim, um último comentário sobre a afirmação de Harlan acerca da inexistência de critérios amplamente aceitos para o delineamento e investigação de um objeto e que, ademais, nada de útil poderia advir do esforço da construção dos mesmos. Ainda que o que é ou não considerado “amplamente” esteja sempre em disputa, a afirmação de Harlan nos parece curiosa. Em primeiro lugar, porque a construção de seus argumentos só foi possível a partir do/em oposição ao registro das recomendações metodológicas de Skinner e outros partidários do contextualismo linguístico, muito influentes entre os historiadores das ideias durante certo período. Segundo porque, paradoxalmente, as considerações de Harlan assumem a positividade de uma abordagem metodológica que integra um

movimento que poderia ser reconhecido hoje como “amplamente aceito”. Seja como for, pensamos que a formalização de critérios metodológicos deva ser tomada, de fato, com cautela. Pelo que afirmamos acima, a nosso ver, a prioridade ontológica do objeto deve ser afirmada ante qualquer perspectiva metodológica. Daí a necessidade de constante reflexão, crítica e revisão dos procedimentos de investigação. Contudo, o registro da maneira como o objeto é designado e abordado é útil, a nosso ver, porque, por um lado, o acúmulo da reflexão sobre os procedimentos interpretativos pode servir de ponto de partida para outros trabalhos e críticas metodológicas e, ainda, como também já afirmamos acima, para tornar explícito o modo de abordagem de um objeto por parte do investigador, o que nem sempre evidencia-se nos resultados da investigação.

Estrutura da tese

A tese está estruturada em cinco capítulos que buscam acompanhar a teorização de Lukács sobre o valor, seguindo, em grande medida, a sequência geral de sua própria argumentação na *Ontologia*: inicia com considerações ontológicas mais gerais; passa, então, à análise do trabalho enquanto fenômeno originário e modelo do ser social; segue com o movimento de Lukács de dissolução do trabalho nos processos de reprodução do ser social; analisa os fenômenos do estranhamento, remetendo também a algumas considerações sobre a ideologia; e, por fim, perpassa as discussões sobre a unitariedade ou a dualidade da *Ontologia* que estão presentes em algumas interpretações da obra lukácsiana.

Nesse sentido, no primeiro capítulo, apresentaremos os delineamentos ontológicos mais gerais avançados por Lukács que irão fundamentar o problema das valorações. Iniciaremos com uma breve discussão sobre as diferenças de Lukács para com as perspectivas formalistas, introduzindo aspectos de sua leitura ontológica de Marx. Trataremos de questões como o primado da objetividade, a perspectiva de uma compreensão radicalmente histórica e antiteleológica do ser social; sua constituição enquanto complexo de complexos e as três esferas ontológicas: ser inorgânico, ser orgânico e ser social.

No capítulo seguinte, nos remeteremos à análise do trabalho enquanto fundamento do ser social e modelo da práxis. Trataremos das categorias que formam a práxis:

teleologia, causalidade, reflexo, possibilidade, alternativa, liberdade para, então, introduzimos a discussão lukácsiana sobre o dever-ser e o valor. Sobre esse último, acompanharemos o desdobramento dos argumentos de Lukács que iniciam com os valores de uso, passam aos valores econômicos e chegam aos valores não mais econômicos. Apresentaremos, então, nossas diferenças para com a argumentação lukácsiana, em especial, a generalização da compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, da opacidade das valorações econômicas e do tempo de trabalho socialmente necessário. Subjacente a esses, está a leitura generalizante de Lukács da teoria do valor-trabalho de Marx e a negligência da distinção entre produção diretamente social e indiretamente social.

No terceiro capítulo, buscaremos mostrar como as generalizações feitas por Lukács a partir de sua leitura da teoria do valor-trabalho são colocadas na base da reprodução do ser social. Acompanharemos brevemente o delineamento, frutífero a nosso ver, da totalidade social analisada por Lukács através das categorias de continuidade, cotidiano, e, em especial, do complexo de complexos, como síntese e imbricamento das diversas esferas de atividades do ser social. Não obstante concordarmos com a argumentação de Lukács a favor da prioridade ontológica da economia e do metabolismo social, nossa interpretação do texto lukácsiano é que, coerente com sua generalização da teoria do valor-trabalho, ele não realiza uma efetiva dissolução do trabalho no conjunto de mediações da totalidade social, em especial nas relações de produção. Isso resulta, argumentaremos, em uma fetichização de uma compreensão particular do trabalho. Concomitantemente, para colocar em movimento tal generalização, Lukács afirma que a potencialidade do trabalho desemboca necessariamente na troca de mercadorias. Ele avança, ademais, uma perspectiva a nosso ver anacrônica do mercado, imputando características capitalistas às trocas pré-capitalistas e, portanto, não inserindo-as no conjunto de relações de produção onde se efetuam. Isso resulta, por sua vez, em uma perspectiva teleológica das trocas – e do próprio trabalho – que necessariamente desembocaria no capitalismo.

No quarto capítulo, apresentaremos os delineamentos gerais feitos por Lukács sobre o estranhamento, a partir da cisão analítica que ele realiza do pôr teleológico, introduzindo mais duas categorias, distintas, mas unitárias: objetivação e alienação. Trataremos também das teorizações de Lukács sobre as reificações inocentes e

estranhadas e de como as perspectivas dos valores não mais econômicos e o dever-ser formam-se nas esferas ideológicas – que buscam influenciar, de maneira mais ou menos mediada, a resolução dos conflitos cotidianos. Seguiremos também a perspectiva de emancipação de Lukács. Além do horizonte de superação da particularidade dos indivíduos e de constituição de uma genericidade para-si, acompanharemos a interpretação feita na *Ontologia* sobre a perspectiva marxiana de socialismo e comunismo. Ao longo de todo esse capítulo, avançaremos as diferenças que nos parecem estar colocadas entre as formulações lukácsianas e as de Marx, em especial que, a nosso ver, coerente com sua generalização do valor-trabalho, Lukács não apresenta uma perspectiva – por geral que seja – de efetiva superação do caráter heterônomo da economia e, por conseguinte, não supera também a inversão entre sujeito e predicado típica do estranhamento.

No último capítulo da tese, nos voltaremos às interpretações dos ex-alunos de Lukács, de Ernst Joós e de Mészáros que, por vias distintas, argumentaram que há, na *Ontologia*, uma teorização dualista. Por outro lado, apresentaremos as reflexões de Nicolas Tertulian e Maik Puziç, que ressaltaram o caráter unitário da última obra de Lukács, responsável por articular, de maneira profícua, natureza, totalidade social, indivíduo e subjetividade. Procuraremos argumentar que as perspectivas que apontam a dualidade da *Ontologia*, aproximam-se da crítica ao caráter heterônomo da economia dentro da teorização lukácsiana. No entanto, elas perdem de vista o esforço de Lukács de mediar indivíduo e totalidade, subjetividade e objetividade. Por outro lado, as críticas que apontam para esse esforço, insistindo em uma perspectiva unitária, perdem de vista os problemas relacionados à generalização da teoria do valor-trabalho feita por Lukács. De nossa parte, apresentaremos a ideia de que a *Ontologia* é, de fato, unitária, que ela não perde de vista o caráter mediado da totalidade social. No entanto, seguindo os apontamentos de Mészáros, mas não coincidindo com a sua posição, a totalidade na *Ontologia* nos parece comprometida pela interpretação de Lukács da teoria do valor-trabalho de Marx, o que resulta em uma dualidade específica em seu interior: aquela entre ser e dever-ser.

Por fim, em nossas considerações finais, apresentaremos uma síntese dos argumentos presentes nessa tese.

CAPÍTULO 1 – A ONTOLOGIA LUKÁCSIANA

Ao longo da história da filosofia as disputas em torno das reflexões ontológicas deram lugar a uma profusão de interpretações distintas, incluindo o questionamento da pertinência do próprio esforço de uma investigação sobre o ser.

Comumente associa-se a gênese dessas investigações à *Metafísica* de Aristóteles. A despeito do termo “ontologia” não estar presente nesse trabalho e nem mesmo a palavra que o intitulou posteriormente, sua unidade estava no esforço do estabelecimento de uma disciplina, “uma primeira filosofia”, que tivesse a incumbência da investigação do “ser enquanto ser”. Em tal esforço, Aristóteles abordou temas que iam desde as categorias de quantidade, qualidade, substância, forma, essência, matéria, potência até as reflexões sobre o motor imóvel. Nesse caminho, retomou parte de suas próprias indagações assim como aquelas colocadas por filósofos precedentes.⁶⁶

A palavra “ontologia”, contudo, irá aparecer apenas no século XVII. Em 1613, o filósofo escolástico alemão Rudolf Goclenius a descreverá brevemente em seu *Lexicon* como a filosofia do ser. Posteriormente, Abraham Calovius, em 1636, e Juan Caramuel de Lobkowitz, em 1642, também se referiram ao termo “ontologia” ou “ontosofia”, reafirmando a ideia de uma filosofia primeira mas, ao mesmo tempo, aproximando-a da concepção de uma ciência do ser e abrindo o caminho para sua independência frente à teologia. Na mesma linha, Johannes Clauberg, a partir de 1647, ressaltou a equivalência entre “metafísica” e “ontologia”, destacando, entretanto, que o segundo termo seria mais adequado por não sugerir uma reflexão “transfísica”. Não obstante, para Clauberg o delineamento da disciplina refere-se, principalmente, a tudo que pode ser pensado e colocado em palavras. Com o *Lexicon* de Étienne Chauvin, no final do século XVII, os termos “ontologia” e “ontosofia” ganham ainda mais espaço na linguagem filosófica. Já no século XVIII, Christian Wolff e Alexander Baumgarten, em 1730 e 1740 respectivamente, contribuirão para a popularização do tema, retomando a ideia da investigação do ser enquanto ser, voltada às características de seus predicados mais gerais.⁶⁷

⁶⁶ Aristóteles, 2002; Mora, 1963.

⁶⁷ Mora, 1963.

A gênese das investigações ontológicas é cercada, assim, de uma diversidade de interpretações distintas sobre o ser que, obviamente, não tem início com a criação da palavra. O próprio Lukács assumiu ao longo de sua vida posições variadas diante do termo “ontologia”. Se antes dos anos 1960 o concebia negativamente, a partir do contato, sobretudo, com as obras de Nicolai Hartmann passa então a considerar “ontologia” uma “bela palavra”.⁶⁸

Na última década de sua vida a concentração dos esforços de Lukács esteve voltada, assim, ao trabalho em torno das investigações sobre o ser. Questionado acerca do objeto da ontologia e das tarefas que essa deveria cumprir, ele retoma uma concepção realista e propõe a disciplina como uma ciência fundamental, capaz de mediar as diversas atividades científicas – inclusive avançando críticas filosóficas a essas últimas. Seria, portanto, uma ciência chave, sempre aproximativa, destinada à investigação do “complexo de complexos” que constitui qualquer ente.⁶⁹ Admitindo que ainda se acostumava com o uso da palavra, Lukács diz que o objeto da ontologia é “o que existe realmente”, que “a tarefa” seria “a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior”.⁷⁰

A multiplicidade das perspectivas ontológicas, contudo, faz com que a palavra apareça na obra de Lukács de maneira semelhante, em certo sentido, à descrição de disciplinas como história e economia. Isso é, refere-se tanto à tentativa da apreensão em si da realidade e a elucidação de suas categorias quanto às diversas concepções e imagens de mundo acerca do real.⁷¹ Lukács reconhece explicitamente que não há nem em sua investigação nem na literatura a ele disponível um exame exaustivo sobre a história da ontologia até então.⁷² Ainda assim, uma tentativa inicial de interpretação aparece na chamada parte histórica da *Ontologia*. Não pretendemos retomá-la aqui, mas apenas apresentar brevemente, nesse capítulo, alguns de seus aspectos, concentrando-nos em sua leitura ontológica de Marx, que abrirá, então, a discussão para o problema do valor na *Ontologia*.

⁶⁸ Oldrini, 2002, p. 67; Lukács, 1969, p. 19.

⁶⁹ Lukács, 1969, p. 15-33.

⁷⁰ Lukács, 1969, p. 15.

⁷¹ Medeiros, 2011, p. 278.

⁷² Lukács, 2012, p. 29; Lukács, 1984, p. 329.

Nesse sentido, o presente capítulo pretende perpassar a mobilização que Lukács faz das reflexões marxianas, apresentando as dimensões mais gerais do ser e que vão fundamentar a abordagem da *Ontologia* sobre as valorações. Iniciaremos, assim, com breves considerações sobre o rechaço de Lukács às perspectivas formalistas, passando, então, à apresentação do primado da objetividade como ponto de partida da *Ontologia*, remetendo-nos, posteriormente, à defesa lukácsiana de uma abordagem radicalmente histórica e antiteleológica do ser e sua constituição em totalidade – como um “complexo de complexos”. Por fim, apresentaremos as considerações de Lukács sobre as três grandes esferas do ser – ser inorgânico, ser orgânico e ser social – e suas relações com categorias como a identidade da identidade e da não identidade e o conjunto das categorias modais – possibilidade, necessidade e casualidade.

1.1 A leitura ontológica de Marx

A perspectiva ontológica de Lukács assume tanto a ideia de apreensão do ser-em-si em sua complexa articulação, quanto refere-se às diversas imagens de mundo que se construíram a partir de concepções historicamente determinadas. Nesse sentido, há na perspectiva do último Lukács tanto uma crítica das diversas concepções de mundo quanto a defesa de um realismo ontológico. Isso é, uma defesa da independência da realidade frente à consciência e da capacidade dessa de apreender filosoficamente, mas sempre em contato com o conhecimento científico, as determinações do real.

Trata-se, assim, de um ponto de partida distinto, por exemplo, daquele do apriorismo kantiano. Ele opõe-se à perspectiva que admite que todo o conhecimento humano começa e termina com a experiência e que apenas ela fornece o material dos conceitos da razão, mas que são as formas universais dessa última que organizam os múltiplos dados advindos dos sentidos. Essas formas, para Kant, seriam anteriores e condições para as sensações, não emergiriam a partir da experiência, mas constituiriam a estrutura comum da mente humana. Se podemos conhecer apenas através dessas formas *a priori* que organizam os dados recebidos pelo sentido, a coisa-em-si permanece, na concepção kantiana, inacessível ao conhecimento humano.⁷³

⁷³ Marcuse, 1955, p. 21-23.

A perspectiva de Lukács é distinta também daquela neopositivista que elimina até mesmo a coisa-em-si e, no interior de uma exacerbação do formalismo, reduz a filosofia apenas a uma análise lógica da linguagem. Em muito baseada nas ideias da primeira fase de Ludwig Wittgenstein, que estabelece um limite para o pensar que fica apenas no interior da linguagem, o neopositivismo, a despeito de sofrer diversas variações, em suas origens concebia como relevante apenas dois tipos de proposições. Por um lado, aquelas ligadas à experiência sensorial. Enquanto princípio de verificação empírica do significado, elas expressariam a única forma de recepção não formal do conhecimento; por outro, as proposições relacionadas à universalidade *a priori* da lógica, que são puramente formais, analíticas, relacionadas apenas às regras da linguagem. Na medida em que as proposições tradicionais da filosofia não se encaixariam em nenhuma dessas duas formas, elas seriam apenas pseudo-proposições e deveriam ser rejeitadas, uma vez que expressariam apenas sentimentos, impressões, mas não diriam efetivamente nada. A filosofia relevante, a neopositivista, seria aquela que se ocuparia da “lógica da ciência”, e estabeleceria as regras dessa apoiadas no segundo tipo de proposições válidas mencionadas acima.⁷⁴

De maneira semelhante, o realismo ontológico de Lukács diferencia-se da leitura de Marx realizada pelo pensamento da primeira fase althusseriana.⁷⁵ Nesse há uma distinção *absoluta* entre objeto real e objeto do conhecimento. Segundo Althusser:

Marx defende a distinção entre o objeto real (o concreto-real, a totalidade real) [...] e o objeto do conhecimento, produto do pensamento, que o produz em si mesmo como concreto do pensamento, como totalidade de pensamento, isto é, como um objeto do pensamento, *absolutamente distinto* do objeto-real, do concreto-real.⁷⁶

Dessa maneira, o processo de conhecimento em Althusser, que vai das Generalidades I (ideologia) até as Generalidades III (conceitos científicos), passando pelas Generalidades II (regras formais e método) é “um processo que se passa inteiramente no pensamento”⁷⁷, apartado do objeto real, e assim o é desde suas *formas mais rudimentares*:

⁷⁴ Boeselager, 1975, p. 15-16.

⁷⁵ Seguimos aqui as indicações de Carlos Nelson Coutinho (2010) e de José Paulo Netto (2010) e nos referimos apenas às obras althusserianas *Ler o capital* e *A favor de Marx* somente com o intuito de contrastar as posições com a de Lukács.

⁷⁶ Althusser, 1979, p. 42.

⁷⁷ *Ibid.*, 1979, p. 43.

trabalhando sobre seu “objeto”, o conhecimento não o faz então com o objeto real, mas com sua própria matéria-prima, que constitui, no sentido rigoroso do termo, o seu “objeto” (de conhecimento), que é, *desde as formas mais rudimentares do conhecimento, distinto do objeto real*.⁷⁸

Tal distinção implica em um conhecimento que é submetido a um processo de *validação* que também é intrínseco a si mesmo. Não se trata aqui, portanto, de qualquer alusão à coisa-em-si, nem da possibilidade de apreensão de suas determinações, mas de se remontar aos critérios internos à própria prática teórica. Segundo Althusser:

falar do critério da prática em matéria de teoria adquire então, como de resto em qualquer outra prática, seu sentido pleno: porque *a prática teórica é bem por si mesma seu próprio critério*, contém precisamente em si protocolos determinados de validação da qualidade de seu produto, isto é, os critérios da cientificidade dos produtos da prática científica [...] a “verdade” de seu teorema [...] é fornecida [ao matemático] em 100% por critérios puramente internos da prática da demonstração matemática, isto é, pelas formas exigidas da cientificidade matemática existente. Podemos dizer o mesmo dos resultados de qualquer ciência [...]. Devemos dizer o mesmo da ciência que nos interessa ao máximo: o materialismo histórico.⁷⁹

A própria concepção filosófica assumida por Althusser tem a tarefa de auxiliar nesse procedimento interno de validação. Ela permanece no terreno epistemológico e tem a função de “traçar uma linha de demarcação” entre o científico e o ideológico. A leitura de Marx realizada por Althusser, portanto, é distinta de um realismo ontológico uma vez que separa objeto real e objeto do conhecimento e atribui à filosofia a tarefa de validação do conhecimento.

O caminho diverso seguido por Lukács entende o imbricamento entre conhecimento e realidade, entre o ser e a sua reprodução no pensamento, o que não significa, todavia, uma identidade. Veremos no próximo capítulo como Lukács argumenta a favor de uma teoria do espelhamento existente desde a gênese do ser social. Aqui, ressaltamos apenas que este entendimento procura assentar-se no posicionamento de Marx na *Introdução de 1857*, onde esse afirma que as “categorias são formas de ser, determinações da existência”.⁸⁰ Não obstante o conhecimento passar por inúmeras

⁷⁸ Ibid., 1979, p. 44.

⁷⁹ Ibid., 1979, p. 63.

⁸⁰ Marx, 2011, p. 59.

mediações, que os tipos de espelhamento sejam diversos e que tenham sempre um caráter aproximativo, considerada a infinitude do real, a despeito disso as categorias são, para Lukács, reproduções no pensamento dessas determinações do ser. Sobre a passagem da *Introdução de 1857*, Lukács comenta:

aqui, em um âmbito generalizado, o contraste de Marx com seus antecessores é ainda mais marcante. Já a expressão “categorias” manifesta essa oposição: categoria significa, textualmente, asserção, portanto, a formulação intelectual-verbal daquilo que é, no mundo existente, o permanente, o essencial, que, devido a essa essencialidade, são suas determinações permanentes e duradouras. Parece, por isso, em geral evidente que aqui o pensamento se aproxima da realidade, imprimindo-lhe essa essencialidade. Segundo a concepção de Marx, ao contrário, esses traços generalíssimos da essência dos objetos são determinações do ser objetivas que existem independentes da consciência pensante ou, melhor dizendo: os momentos de generalidade daqueles complexos de objetividades que justamente conhecemos como momentos indissolúveis do ser de todo o existente.⁸¹

Essa perspectiva realista emerge já no próprio cotidiano humano, que pode representar um “saudável contrapeso” aos estranhamentos da ciência e da filosofia.⁸² Ainda que seu imediatismo se preocupe apenas com a execução de determinadas tarefas e possa ser atravessado por estranhamentos diversos, há aqui também uma tendência espontânea para a reprodução no pensamento das determinações do real que Lukács chama de *intencio recta*. O “realismo ingênuo” do cotidiano, voltado ao conhecimento objetivo deve ser desenvolvido pela ciência e pela filosofia, assumindo o primado dessa constituição do real em oposição à lógica, à gnosiologia e à epistemologia encerradas em si mesmas. Desde essa perspectiva, portanto, não há uma ruptura entre o ser-em-si e o sujeito cognoscente, entre objeto real e objeto do conhecimento ou a confinação da filosofia ao estabelecimento de critérios de validação intrínsecos ao próprio ato de conhecer. Há, ou deve haver, um impulso voltado à reprodução no pensamento das determinações objetivas do real e são essas próprias determinações – complexas como veremos – que devem constituir o critério da veracidade daquilo que se conhece.

Esse primado da objetividade desde um ponto de vista ontológico, Lukács argumenta, está presente na perspectiva marxiana. Sua interpretação não opõe um jovem

⁸¹ Lukács, 2010, p. 367–368; Lukács, 1984, p. 311.

⁸² Lukács, 2012, p. 30; Lukács, 1984, p. 330.

Marx filósofo a um maduro cientista ou economista.⁸³ Mesmo reconhecendo que a obra marxiana da maturidade centra-se na cientificidade da economia, Lukács considera que Marx desenvolve suas concepções filosóficas iniciais e não meramente as abandona, e que elas inauguram uma “nova ontologia”.⁸⁴

Essa nova perspectiva criada por Marx emerge, por sua vez, da crítica à Hegel. A cisão kantiana entre razão e coisa-em-si já havia sido criticada por Hegel. Se a coisa-em-si permanece incognoscível a razão permanecerá um princípio meramente subjetivo, sem poder efetivo diante da estrutura da realidade.⁸⁵ A superação dessa perspectiva kantiana que demarcava uma dualidade entre sujeito e objeto, todavia, levou Hegel a desenvolver um sistema teleológico que integrou lógica, gnosiologia e ontologia, onde o desenvolvimento do Espírito se estranha no mundo tornando-se impotente diante dos objetos por ele mesmo criados para, por fim, reestabelecer a totalidade dentro da perspectiva de um sujeito-objeto idêntico.

A filosofia hegeliana foi reinterpretada por Lukács, a partir de Marx, em *História e consciência de classe*, tomando o proletariado como a classe que encarnaria o movimento histórico que desembocaria no sujeito-objeto idêntico. Lukács, no entanto, a partir de seu contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, já nos anos 1930, reelabora sua perspectiva filosófica. Distante de uma concepção de identidade entre sujeito e objeto, ao longo dos anos 1960, na *Ontologia*, ele retomou o caminho da apropriação crítica que Marx fez do debate iniciado por Feuerbach. Segundo sua interpretação, esse foi o momento em que, pela primeira vez na Alemanha, idealismo e materialismo confrontaram-se abertamente, e a inflexão inaugurada por Feuerbach assumiu, então, uma dimensão ontológica que questionava o próprio princípio da filosofia hegeliana.⁸⁶

A *Ciência da Lógica* de Hegel, por exemplo, tem seu movimento dialético iniciado pela relação entre o Ser e o Nada. Há aqui uma distinção entre ser determinado e ser enquanto tal. Uma vez que é o predicado de todas as coisas o ser enquanto tal não possui nenhuma determinação. Se todas as coisas são, elas compartilham desse mesmo predicado de existir e esse próprio predicado não pode ser determinado. Mas aquilo que

⁸³ Lukács, 2012, p. 290-291; Lukács, 1984, p. 567.

⁸⁴ Lukács, 2010, p. 178; Lukács, 1984, p. 133.

⁸⁵ Marcuse, 1955, p. 23.

⁸⁶ Lukács, 2012, p. 282; Lukács, 1984, p. 560.

não é determinado não é algo. E o que não é algo é nada. Por esse procedimento, ao começar sua lógica pela ideia de Ser, Hegel entende-o como pura indeterminação, chegando ao Nada. O momento inicial é então instrumentalizado para dar movimento à lógica. O Ser não se transforma em Nada, há uma unidade entre os dois polos. Tudo o que existe só existe na medida em que passa a ser o que não era e deixa de ser o que é. O ser, assim, torna-se devir.⁸⁷

Feuerbach, em 1839, criticou os procedimentos especulativos hegelianos e, como Lukács indicou, esses questionamentos possuíam um caráter ontológico. Sobre o ponto de partida da filosofia de Hegel, Feuerbach questionou: “por que não posso referir-me imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que não posso começar pelo próprio ser, isto é, pelo ser real?”.⁸⁸ Ademais, caracterizou a filosofia hegeliana como teológica. Em seu *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843, afirmou que “quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia. A doutrina hegeliana, segundo a qual a natureza, a realidade, é posta pela ideia, só é a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, abstrato”.⁸⁹

Lukács considera que a aproximação de Marx, em 1841, a esse confronto materialista/ontológico de Feuerbach ao idealismo foi desde o início crítico. Todavia, é nas críticas presentes em *A ideologia Alemã*, de 1845, que ele indica o mote dessa crítica: “na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história e, na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista” (MARX, ENGELS, 2007, p. 32). Sobre essa passagem, diz Lukács:

o juízo de Marx sobre Feuerbach [...] tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição também lança luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social.⁹⁰

⁸⁷ Marcuse, 2000, p. 129-130.

⁸⁸ Feuerbach apud Frederico, 2009, p. 26.

⁸⁹ Feuerbach apud Chasin, 2009, p. 42.

⁹⁰ Lukács, 2012, p. 283; Lukács, 1984, p. 560.

Antes disso, já na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx havia se contraposto, segundo Lukács, aos procedimentos logicistas hegelianos que violavam as perspectivas ontológicas.⁹¹ Assim, sobre tais procedimentos, Marx afirmou que o “compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”.⁹² E, criticando a interpretação de Hegel sobre o Estado, afirmou que na análise hegeliana “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”.⁹³

Uma vez rejeitada a logicização do ser presente na dialética hegeliana, Marx rejeitou também os procedimentos da *Ciência da Lógica*, mencionados acima, que recorrem a um ser privado de determinações e, por meio de artifícios lógicos, dá lugar à objetividade processual. Aqui, segundo Lukács, encontramos o ponto de partida e as reflexões básicas da concepção ontológica marxiana, explicitada já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.⁹⁴ Criticando o procedimento hegeliano apoiado em um ser desprovido de determinações, Marx afirma o primado da objetividade e “as inter-relações entre objetividades como a forma originária de toda relação ontológica entre entes”.⁹⁵ A posição marxiana afirma, então, que

um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser.⁹⁶

Lukács ressalta aqui que o posicionamento de Marx é tal que o primado da objetividade indica que essa, desde um ponto de vista ontológico, não possui gênese:

como ponto de partida deve servir a constatação de que a objetividade é uma forma originária, isenta de gênese (por isso inderivável por meio do pensamento), de todo ser material. Aos olhos de Marx, ser é sinônimo de ser objetivo. Não existe ‘outra força’, seja espiritual ou material, que teria imposto, ‘de fora’, uma objetividade a um ser em si

⁹¹ Lukács, 2010, p. 76–77; Lukács, 1984, p. 40-41.

⁹² Marx, 2005, p. 108. Para Lukács (2010, p.77), nessa passagem a “lógica específica do objeto específico” refere-se a apreensão dos “nexos legais dos desenvolvimentos concretos do ser, dos processos reais”.

⁹³ Marx, 2005, p. 39.

⁹⁴ Lukács, 2010, p. 171; Lukács, 1984, p. 126.

⁹⁵ Lukács, 2012, p. 303; Lukács, 1984, p. 578-579.

⁹⁶ Marx, 2004, p. 127.

informe (caótico), como pensa a maioria dos seus predecessores, conteudística e formalmente, das mais variadas maneiras.⁹⁷

A virada ontológica materialista marxiana inspira-se em Feuerbach e chega à crítica aos procedimentos logicistas de Hegel remontando ao primado da objetividade no ser. Não obstante, também essa aproximação à Feuerbach foi crítica, como Lukács indicou através da passagem d'*A ideologia alemã* reproduzida acima. Nela Marx e Engels chamam atenção para uma disjunção entre materialismo e historicidade na perspectiva feuerbachiana. A crítica é endereçada, como também aparece nas *Teses sobre Feuerbach*, sobretudo à ausência da “atividade sensível”, da práxis no ser social. Essa questão, por sua vez, liga-se à historicidade do ser social, desde a perspectiva marxiana. Assentada no primado da objetividade, o caráter radicalmente histórico do ser é, segundo Lukács, outro aspecto essencial do ser em geral.⁹⁸ Ainda n'*A ideologia alemã*, dizem Marx e Engels:

conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente.⁹⁹

Sobre essa importância da historicidade do ser, afirmada por Marx e Engels para toda a existência, mesmo ainda sem as devidas comprovações científicas, diz Lukács:

o legítimo retorno ao próprio ser só pode acontecer quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e são colocadas no centro da consideração crítica – conforme o caráter específico da historicidade e precisamente em conformidade com o seu respectivo modo do ser.¹⁰⁰

Enquanto “formas do ser, determinações da existência” as categorias também estão submetidas a essa historicidade e a compreensão de qualquer ente, segundo Lukács, só pode se efetivar a partir da compreensão de seu desenvolvimento histórico.¹⁰¹ Trata-se, todavia, de um processo causal, assentado nas inter-relações entre objetividades e não

⁹⁷ Lukács, 2010, p. 367–368; Lukács, 1984, p. 310.

⁹⁸ Lukács, 2010, p. 69; Lukács, 1984, p. 35-36.

⁹⁹ Marx e Engels, 2007, p. 86.

¹⁰⁰ Lukács, 2010, p. 69; Lukács, 1984, p. 35.

¹⁰¹ Lukács, 2010, p. 70; Lukács, 1984, p. 36.

em uma concepção teleológica. Sobre esse desenvolvimento histórico, Marx escreveu na *Introdução de 1857*:

a sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida.¹⁰²

Lukács ressalta aqui que Marx refere-se a “uma chave” e não “a chave” da anatomia do macaco, uma vez que o processo histórico não é “retilíneo, mas sempre uma tendência evolutiva desencadeada por interações e inter-relações reais de complexos sempre ativos”.¹⁰³

Na reflexão lukácsiana sobre a questão da historicidade a partir das colocações de Marx, reaparecem alguns comentários acerca da vida cotidiana. Essa apresenta uma espontânea perspectiva para a reprodução das determinações do ser no pensamento. No entanto, dado o imediatismo que se faz aí presente, essa esfera pode ser pautada por estranhamentos diversos. No que tange especificamente o problema da historicidade, a imediaticidade do cotidiano pode levar a uma compreensão estática da realidade, em especial nas formações sociais onde ainda é pequeno o domínio humano sobre a natureza. Em tais formações, a aparência de estabilidade da realidade é reforçada na consciência e o cotidiano regula-se através de um apelo ao passado, às experiências acumuladas, para resolver os problemas colocados no presente.¹⁰⁴ Em todo caso, no próprio cotidiano, as formas fenomênicas imediatas tornam-se obstáculos para a apreensão do ser como ele realmente é. Desaparece a processualidade histórica da objetividade, mostrando-se como coisa, que pode ser refletida enquanto tal de diversas maneiras nas distintas perspectivas filosóficas.¹⁰⁵

¹⁰² Marx, 2011, p. 58.

¹⁰³ Lukács, 2010, p. 70; Lukács, 1984, p. 36.

¹⁰⁴ Lukács, 2010, p. 130, p. 70-71; Lukács, 1984, p. 89, p. 36-37.

¹⁰⁵ Lukács, 2010, p. 131-132; Lukács, 1984, p. 89-90.

No sentido oposto a essa coisificação, todavia, os avanços científicos demonstraram, segundo Lukács, a validade da concepção geral de Marx acerca da ciência da história, fornecendo elementos para fundamentá-la, especialmente no que Lukács considera como a irreversibilidade dos processos históricos.

Ainda que não tenham sido generalizados no plano ontológico, os avanços na física apontariam nesse sentido já no mundo inorgânico. Nesse campo, segundo Lukács, a indicação do caráter irreversível do ser apareceria no abandono da antiga concepção de uma duplicidade entre “coisas” e “processos” e também na rejeição de uma rígida perspectiva da causalidade. Em seu lugar estariam cálculos de probabilidade estatística e processos tendencialmente eficazes. A continuidade nessa esfera, portanto, uma vez que é assentada na causalidade, seria muito mais variável. Todavia, Lukács, seguindo Max Planck, mas advertindo sobre seus próprios limites para entrar em tal debate, recusa que essa mudança na perspectiva da causalidade abrisse caminho para um “indeterminismo” ou um subjetivismo na imagem de mundo da física. O que o método estatístico revelaria, desde um ponto de vista ontológico, seria a presença simultânea da universalidade e da singularidade na realidade objetiva. Ambas se fazem presentes em qualquer processo e seu imbricamento revela a probabilidade de uma tendência e também seus desvios.¹⁰⁶

No âmbito da natureza orgânica, Marx já havia indicado a Engels as descobertas de Darwin como “a base para nosso modo de ver”.¹⁰⁷ O surgir e passar das espécies revelaria, segundo Lukács, o caráter de irreversibilidade dos processos em sua dimensão biológica.¹⁰⁸

No caso do ser social, a despeito dos avanços realizados pelas teorias da historicidade no século XIX, ainda estão presentes nas diversas representações do ser social, de acordo com Lukács, o problema da “coisidade”, da “eternidade” e da reversibilidade do processo histórico, apoiados em aspectos do cotidiano ou em motivações ideológicas.¹⁰⁹ Mais uma vez, não se trata aqui de um desenvolvimento teleológico ou retilíneo:

a irreversibilidade dos processos [...] nada tem a ver com ideologias como a da “inexorabilidade do progresso”, nem com aquelas que, para ocultar as necessárias consequências do processo, falam de um “fim da

¹⁰⁶ Lukács, 2010, p. 141-142; Lukács, 1984, p. 99.

¹⁰⁷ Marx, 2001, p. 232; Lukács, 2012, p. 289; Lukács, 1984, p. 566.

¹⁰⁸ Lukács, 2010, p. 143; Lukács, 1984, p. 100.

¹⁰⁹ Lukács, 2010, p. 144; Lukács, 1984, p. 100-101.

história”, da história como ciclo etc., com um retorno mais ou menos abertamente admitido para o passado. A sociedade, como já vimos acontecer na natureza orgânica, desenvolve as possibilidades, imanentes de um modo do ser, tornando-as ser real. Se daí surge um beco sem saída (pensemos nas chamadas sociedades animais, como a das abelhas) ou desenvolvimento superior objetivamente efetivo, isso é decidido pelas orientações, presentes no estágio da transição permanente. É verdade que só no ser social as reações humanas com vistas a uma transição de desenvolvimento podem se sintetizar em um “fator subjetivo” das revoluções, mas isso não ocorre obrigatoriamente em todos os casos. Por isso, os processos irreversíveis não passam de tendências, mesmo nos estágios mais elevados, e as determinadas possibilidades de desenvolvimento podem estimulá-los ou inibi-los, por vezes até excluí-los, mas jamais produzi-los forçosamente de maneira mecânica.¹¹⁰

A historicidade do ser, todavia, efetiva-se sempre no interior de uma totalidade e de uma perspectiva em última instância unitária. Já na *Miséria da filosofia*, segundo Lukács, Marx havia indicado esse traço ontológico.¹¹¹ É na *Introdução de 1857*, entretanto, que Marx aprofundará suas colocações e discorrerá sobre a maneira como é possível conhecer esta totalidade. O ponto de partida efetivo desse processo de conhecimento é o modo como ela se apresenta imediatamente ao sujeito. Esse, todavia, se permanecer na imediaticidade de sua apreensão cognitiva, terá como resultado apenas a intuição ou uma mera representação desse concreto imediato. Coube à ciência econômica realizar “abstrações isoladoras” de seus elementos até que, uma vez avançado esses processos, iniciou-se a “viagem de retorno” que se aproximava novamente da totalidade, mas não mais “como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações”.¹¹²

O primado da objetividade, afirmado contra violações lógicas do ser, a historicidade entendida como princípio ontológico universal e a concepção das categorias “como princípios do ser, determinações da existência” reaparecem aqui na possibilidade de reprodução ideal dessa totalidade. Essa perspectiva de um realismo ontológico deve estar sempre no horizonte da tentativa de reprodução do concreto como “concreto mental”. Diz Lukács:

é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho a seguir para conhecê-la. Esse caminho correto, contudo, se não tem

¹¹⁰ Lukács, 2010, p. 145; Lukács, 1984, p. 102-103.

¹¹¹ Lukács, 2012, p. 304; Lukács, 1984, p. 579.

¹¹² Marx, 2011, p. 54; Lukács, 2012, p. 304; Lukács, 1984, p. 580.

constantemente presente a dependência real ao ser, pode levar a ilusões idealistas; de fato, é o próprio processo cognoscitivo que – se considerado em seu isolamento como algo autônomo – contém em si a tendência à autofalsificação.¹¹³

As abstrações para Lukács são momentos importantes no conhecimento dessa totalidade. Por intermédio delas é possível compreender a constituição dos “elementos” do ser. Esses são também totalidades e o real é formado por um “complexo de complexos”, segundo Lukács. Para aproximar-se de sua cognição é preciso sempre se remeter tanto à sua constituição quanto a essa dimensão de totalidade composta sempre por totalidades relativas. Dessa maneira, portanto, se os complexos parciais possuem uma determinada disposição interna que pode ser refletida através de procedimentos abstrativos, é preciso não perder de vista que, enquanto totalidades relativas, eles estão sempre em interação com outros complexos – uma relação, ademais, que é, como veremos, permeada tanto pela causalidade quanto pelo acaso. Daí que na reprodução ideal do concreto real dois processos nos auxiliam na apreensão da totalidade histórica que é o ser. Diz Lukács:

é claro, portanto, que o método da economia política, que Marx designa como uma “viagem de retorno”, pressupõe uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante, os quais evidenciam as leis e as tendências. A inter-relação orgânica, e por isso fecunda, dessas duas vias do conhecimento, todavia, só é possível sobre a base de uma crítica ontológica permanente de todos os passos dados, já que ambos os métodos têm como finalidade compreender, de ângulos diversos, os mesmos complexos da realidade [...] tão só uma ininterrupta e vigilante crítica ontológica de tudo o que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, é que pode reconstituir no pensamento a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos.¹¹⁴

No caso específico do ser social, considerada a impossibilidade de isolamento dos processos singulares através de experimentos similares aos das ciências naturais, é preciso recorrer tanto à observação empírica quanto a experimentos ideais para a cognição de seus complexos.¹¹⁵ N’*O capital*, Marx referiu-se à abstração para as ciências humanas como substituta dos reagentes químicos e dos microscópios utilizados nas ciências

¹¹³ Lukács, 2012, p. 304-305; Lukács, 1984, p. 580.

¹¹⁴ Lukács, 2012, p. 306; Lukács, 1984, p. 581.

¹¹⁵ Lukács, 2012, p. 306; Lukács, 1984, p. 581.

naturais. E na *Introdução de 1857* indicou que esse procedimento analítico pode chegar até as categorias mais abstratas se não se perder de vista sua manifestação histórica, dentro de uma totalidade determinada. Sobre a *produção em geral*, por exemplo, diz Marx:

no entanto, todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas.¹¹⁶

Esse elemento comum, fruto de uma “abstração razoável”, indica, segundo Lukács, momentos de continuidade no ser social, mas que devem ser entendidos como “meros momentos” – ainda que importantes do ponto de vista ontológico – e que se afirmam historicamente das maneiras mais variadas dentro do processo irreversível que é o ser.¹¹⁷

Por outro lado, há experimentos ideais que podem partir de “realidades periféricas” – como a ideia da água no Saara da teoria marginalista – e que terminam em abstrações indevidas que são então generalizadas de maneira mecânica e afastam-se assim de um conhecimento da totalidade historicamente determinada.¹¹⁸

Essas são considerações importantes pra nós uma vez que, como veremos, ao tratar do valor econômico através do procedimento genético e abstrativo-sistematizante, Lukács generaliza relações que são historicamente específicas e, a nosso ver, realiza uma abstração indevida contra suas próprias considerações ontológicas. Procuraremos argumentar nesse sentido no próximo capítulo. Por ora, gostaríamos de ressaltar ainda dois aspectos dentro da caracterização ontológica da totalidade: seu primado frente a seus “elementos” e sua constituição interna a partir da subordinação e sobreordenação de seus complexos.

Quanto ao primeiro ponto, ele está implícito no que viemos argumentando até aqui, mas referir-se a ele é importante para deixar claro o caráter decisivo das relações na ontologia lukácsiana. O procedimento abstrativo é necessário para a cognição dos complexos parciais, mas são as interações entre esses complexos que indicam o

¹¹⁶ Marx, 2011, p. 41.

¹¹⁷ Lukács, 2010, p. 327-328; Lukács, 1984, p. 274.

¹¹⁸ Lukács, 2012, p. 309; Lukács, 1984, p. 584.

fundamental na compreensão do real: é a *síntese* das determinações que indicam de fato o papel desempenhado por esses complexos:

as inter-relações nelas [estruturas complexas] atuantes, seu equilíbrio ou sua perturbação, supressão etc. produzem, em duplo sentido, o campo central da ontologia: por um lado, aquela realidade que o pensamento ontológico inevitavelmente tem de tomar como ponto de partida e, por outro e de modo simultâneo, o resultado final, no qual as análises realizadas, o remontar aos elementos, a investigação de suas inter-relações etc. deve levar a uma conclusão. O caminho da ontologia, por conseguinte, vai da realidade não compreendida, da qual só tomamos ciência como realidade que nos afeta, para sua apreensão ontológica mais adequada possível. As investigações dos elementos materiais, das relações, dos processos individuais são simples meios para atingir esse fim: é por isso que os elementos não são o ontologicamente primário, do qual o todo teria sido “construído”; ao contrário, eles são obtidos a partir da análise dos complexos com o auxílio de abstrações, visando compreender sua dinâmica e estrutura, que são as da realidade propriamente dita, por meio dessas interações etc. Todavia, quando se fala, nesse tocante, de abstrações (de isolamento abstrativo), não se pretende jamais colocar em dúvida o caráter de ser dos elementos; nesse caso, abstração é apenas uma forma de espelhamento da realidade, mediante a qual podem ser compreendidos processos abrangentes, que forçosamente permanecem incompreensíveis em sua complexidade imediata.¹¹⁹

Por outro lado, essa síntese é composta não apenas pela justaposição dos diversos complexos, mas por uma configuração de subordinação e sobreordenação que caracteriza, no entender de Lukács, o delineamento ontológico da perspectiva marxiana. Na articulação interna do ser há uma prioridade ontológica que é distinta, por exemplo, de hierarquizações a partir de critérios valorativos. Diz Lukács:

quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo o qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência.¹²⁰

¹¹⁹ Lukács, 2012, p. 148; Lukács, 1984, p. 438.

¹²⁰ Lukács, 2012, p. 307; Lukács, 1984, p. 582.

A partir dessa concepção, a ideia de base e superestrutura que foi muitas vezes interpretada pelo marxismo como uma relação causal e direta entre economia e ideologia assume outra dimensão, dentro de um “rico campo de interações e de inter-relações”. A perspectiva da prioridade ontológica, segundo Lukács, teria sido expressa, por exemplo, de maneira clara quando Engels em seu discurso no funeral de Marx, ecoando as colocações presentes já n’*A ideologia alemã*, referiu-se ao “fato elementar de que os homens precisam em primeiro lugar comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião, etc.”. Ademais, no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*, onde constam tanto a referência à determinação da consciência pelo ser quanto a ideia de base e superestrutura, Lukács¹²¹ ressalta que Marx deixou “propositadamente” em aberto e em um nível extremamente geral esse condicionamento:

o resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona [, em geral¹²²,] o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.¹²³

Essas questões ganharão concretude e serão problematizadas nos próximos capítulos, ao passarmos à análise da concepção de trabalho, reprodução e estranhamento em Lukács. Aqui, importa-nos ressaltar que a perspectiva de subordinação e sobreordenação no interior da totalidade social, como entendida por Lukács, assume a prioridade ontológica da esfera da produção e reprodução da vida para o ser social, como mencionado acima. Não obstante, trata-se de uma concepção que reivindica que não se tome a esfera da economia como absolutamente apartada das demais. Pelo contrário,

¹²¹ Lukács, 2012, p. 308; Lukács, 1984, p.583.

¹²² A tradução de Florestan Fernandes omite aqui o advérbio “überhaupt” que consta na versão original do texto de Marx (1961, p.8-9). Ressaltamos essa omissão porque parece-nos importante para a argumentação de Lukács contra uma relação causal e direta entre a esfera econômica e as outras da vida social.

¹²³ Marx, 2008, p. 47.

Lukács argumenta que o “econômico e o extraeconômico convertem-se continuamente um no outro”. Ainda que a prioridade ontológica explique a esfera econômica como o “momento predominante” [*übergreifendes Moment*], esse deve ser entendido dentro da perspectiva de reprodução da totalidade do ser social que não resulta “nem em um desenvolvimento histórico singular sem leis, nem uma dominação mecânica ‘por lei’ do econômico abstrato e puro”.¹²⁴

Os procedimentos abstrativos-sistematizantes realizados por Marx não perderam de vista esse imbricamento entre o econômico e o extraeconômico. *O Capital*, por exemplo, demonstra como foi da violência da “acumulação originária” que resultou a transformação da força de trabalho em mercadoria; ou que o valor dessa força de trabalho possui um “elemento histórico e moral”; ou ainda como a violência pode interferir na definição da jornada de trabalho.¹²⁵

Assim, mesmo que no capitalismo uma separação entre o econômico e o extraeconômico possa ser mais aparente dada a transformação da força de trabalho em mercadoria, acompanhadas da emersão de uma liberdade e uma igualdade formal, mesmo aí essas interações – “o converter-se” do econômico e do extraeconômico um no outro – fazem-se presentes e, a nosso ver, enriquecem a perspectiva da própria concepção de prioridade ontológica da produção no interior de uma totalidade historicamente determinada. Isso não significa, todavia, uma identidade entre esses dois momentos. Sem perder de vista sua interação, mesmo onde eles aparentam estar mais próximos, como nas formações sociais pré-capitalistas, há um conjunto de relações sociais voltadas à realização do metabolismo entre sociedade e natureza que assume uma dinâmica própria e que possui a prioridade ontológica mencionada acima. Nesse sentido, vale lembrar, por exemplo, as colocações de Marx sobre a pilhagem nos *Grundrisse* que ressaltam essa prioridade da produção:

é uma ideia tradicional a de que, em certos períodos, viveu-se unicamente de pilhagem. Mas, para poder pilhar, deve existir algo a ser pilhado, logo, produção. E o próprio tipo da pilhagem é, por sua vez, determinado pelo tipo da produção. Uma nação de especuladores da Bolsa não pode ser saqueada da mesma maneira que uma nação de vaqueiros.¹²⁶

¹²⁴ Lukács, 2012, p. 310; Lukács, 1984, p. 585.

¹²⁵ Marx, 2013; Lukács, 2012, p. 311; Lukács, 1984, p. 585-586.

¹²⁶ Marx, 2011, p. 52.

Na relação específica entre economia e violência, Lukács considera ainda a antítese entre esses dois momentos como “metafísica, não dialética”:

a violência pode também ser uma categoria imanentemente econômica. [...] Essa interpenetração recíproca percorre toda a história da humanidade. Desde a escravidão, cuja premissa reside na capacidade gradativamente adquirida pelo homem de produzir mais do que o necessário para manter e reproduzir a si mesmo, até a fixação da jornada de trabalho no capitalismo, a violência permanece como momento integrante da realidade econômica de todas as sociedades de classe. Também aqui se trata de uma dialética ontológica concreta: o fato de estar necessariamente inserida em conexões reguladas por leis econômicas não faz desaparecer a contradição entre uma e outra, nem essa contraditoriedade essencial pode, por sua vez, suprimir a necessidade das conexões.¹²⁷

Assim, a leitura ontológica de Marx realizada por Lukács assume uma perspectiva de totalidade que ressalta a subordinação e sobreordenação a partir da concepção de prioridade ontológica das categorias. Ao mesmo tempo em que entende o econômico como um momento premente do ser social, dentro de um conjunto determinado de relações passíveis de serem sistematizadas, rejeita um absoluto encerramento em-si dessas relações. Veremos no próximo capítulo como essas afirmações que, a nosso ver, apresentam uma perspectiva frutífera do ser social, entram em contradição com a caracterização que Lukács faz do valor econômico e da lei do valor marxiana. Aqui, cabe-nos ainda explicitar alguns desdobramentos que ele realiza a partir de sua leitura ontológica, cujos traços do primado da objetividade, da historicidade, da totalidade e da prioridade ontológica encontram-se na perspectiva de um desdobramento imanente e unitário do ser, que vai do ser inorgânico ao ser social.

1.2 Ser inorgânico, ser orgânico e ser social

A concepção de uma única ciência, a ciência da história, enquanto unidade de história da natureza e história humana, avançada por Marx e Engels n’*A ideologia alemã*, junto as demais características que mencionamos anteriormente, leva Lukács a uma concepção de desenvolvimento ontológico, marcado por continuidades e descontinuidades, ao qual é importante remeter-se para compreender corretamente o lugar

¹²⁷ Lukács, 2012, p. 338-339; Lukács, 1984, p. 611-612.

ocupado pelo ser social.¹²⁸ Já nos referimos brevemente às dimensões ontológicas concebidas por Lukács, aqui é importante explicitar que elas são três: ser inorgânico, ser orgânico e ser social. Seu desdobramento ontológico é marcado por grandes saltos que dão lugar à emergência de cada uma dessas grandes esferas ontológicas. Nesse processo de diferenciação, os traços qualitativamente novos das grandes esferas trazem a simultânea conservação e superação das esferas anteriores, o que implica também em uma ineliminável interação e determinação entre elas.¹²⁹ Nas palavras de Lukács

antes de tudo, [Marx] vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral. [...] aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser. Se na realidade surgem formas de ser mais complexas, mais compostas (vida, sociedade), então as categorias da ontologia geral devem ser conservadas nelas como momentos superados; o superar teve em Hegel, corretamente, também o significado de conservação. Por conseguinte, a ontologia geral ou, em termos mais concretos, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas.¹³⁰

Assim, partindo-se do primado da objetividade do mundo inorgânico é de sua existência independente das outras duas esferas do ser e do interior de suas interações que emerge o ser orgânico. Esse último, portanto, ainda que seja qualitativamente novo assenta-se em interações com o ser inorgânico. O ser social, por sua vez, ao mesmo tempo surge do e depende das interações do mundo natural – do ser inorgânico e orgânico.¹³¹ Há, portanto, uma relação de estratificação e dependência nessas três grandes esferas do ser que, por mais que apresente certa continuidade entre as categorias, tem configurações

¹²⁸ Lukács, 2010, p. 35-36; Lukács, 1984, p. 8. Ver também Lessa (1995, p. 22).

¹²⁹ Lukács, 2010, p. 36; Lukács, 2010, p. 41; Lukács, 1984, p. 8-9, p. 13.

¹³⁰ Lukács, 2012, p. 27; Lukács, 1984, p. 326-327.

¹³¹ Lessa, 1995, p. 22-23.

qualitativamente novas que não podem ser obliteradas ou confundidas para não se perder de vista a legalidade específica de cada esfera do ser.

Mesmo sendo, em certa medida, um truísmo essa percepção da especificidade de cada esfera ontológica, as confusões aqui acontecem e podem levar, por exemplo, a uma consideração do ser social como independente da natureza, como ocorre, segundo Lukács, em grande parte das filosofias burguesas voltadas aos “domínios do espírito”; ou, numa direção oposta, à transposição simplista de legalidades naturais para o ser social, como o fazia o velho materialismo a partir do mundo inorgânico ou o darwinismo social a partir do orgânico.¹³²

Por outro lado, consoante com o que viemos tratando até aqui, é importante destacar que para Lukács é necessário indicar a estratificação ontológica sem recorrer a critérios heterogêneos a este plano. As concepções de mundo religiosas da Antiguidade tardia e da Idade Média operavam de forma distinta, hierarquizando as esferas do ser a partir de elementos não ontológicos.¹³³ Hegel, por sua vez, também incorreu em procedimentos semelhantes, como vimos, ao erigir todo seu sistema a partir da imbricação entre ontologia e lógica:

o nascimento de uma formação natural, de um organismo, de uma formação social é ontologicamente um problema de gênese real. As legalidades do surgir (e do passar) são as que levam à caracterização real do respectivo ser específico. No plano lógico, ao contrário, um conceito é deduzido do outro, não importando se essa dedução vai de baixo para cima ou de cima para baixo. Enquanto a lógica for usada metodologicamente como algo que não determina a realidade, ou seja, como abstração dessa realidade, nada deriva necessariamente dessa diferença que leva a uma deformação do conhecimento da realidade [...] Mas se, como ocorre em Hegel, a lógica for entendida como fundamento teórico da ontologia, é inevitável que as deduções lógicas sejam vistas como as próprias formas da gênese ontológica. Com isso, a hierarquia lógico sistemática passa a constituir a base do método, mediante o qual se percorre obrigatoriamente o caminho – ontológico – para a autorrealização da identidade de sujeito e objeto, para a transformação da substância em sujeito.¹³⁴

Pelo que vimos até aqui “o problema de gênese real”, portanto, deve ser entendido desde a perspectiva que entende as “categorias como determinações do ser” e que se esforça no sentido de caracterizá-lo sem recorrer a princípios exteriores ao plano

¹³² Lukács, 2010, p. 58-59; Lukács, 2012, p. 286-287; Lukács, 1984, p. 563-564, p. 26-27.

¹³³ Lessa, 1995, p. 22.

¹³⁴ Lukács, 2012, p. 222-223; Lukács, 1984, p. 506.

ontológico. Esta investigação da gênese, ademais, possibilita indicar o caráter qualitativamente novo de um determinado complexo que emerge.¹³⁵ Ela não implica, todavia, que a processualidade e a historicidade do ser encerram-se aí. Enquanto resultado, a própria gênese é ponto de partida para desenvolvimentos subsequentes.¹³⁶

Entretanto, não são poucas as dificuldades trazidas por se remontar ao “problema da gênese real”. Desde o ponto de vista filosófico, a ontologia pode apenas auxiliar criticamente a ciência combatendo, ao mesmo tempo, os obstáculos que podem ser colocados por uma ontologia espontânea do cotidiano.¹³⁷ Mas a tarefa de investigação concreta desses problemas cabe à ciência. Nesse ponto, Lukács reconhece tanto suas próprias limitações quanto aquelas advindas do próprio conhecimento científico sobre a emersão das três esferas ontológicas.¹³⁸

No caso da esfera inorgânica do ser, por exemplo, a questão da gênese pode ser colocada apenas às suas formas e dinâmicas específicas, mas não à totalidade dessa esfera.¹³⁹ Aqui há uma proximidade com as afirmações de Lukács que mencionamos anteriormente sobre a ausência, em certo sentido, de gênese da objetividade. Tanto essa quanto o ser inorgânico, considerados em sua totalidade, não possuem uma gênese, segundo a *Ontologia*. Ainda que seus diversos momentos passem por transformações qualitativas, não há um desdobramento anterior do qual elas emergiram. No que tange a tais transformações qualitativas, todavia, é preciso ainda que os avanços da ciência revelem as diferentes etapas da constituição da matéria.¹⁴⁰

Com relação ao ser orgânico, por conta da estrutura específica da reprodução biológica, a questão da gênese pode ser colocada com mais propriedade, mas também aqui é preciso seguir os avanços particulares da biologia sobre a questão.¹⁴¹

Sobre o ser social, os problemas de sua gênese também são indicados a partir da reprodução – em continuidade com o ser orgânico – mas essa efetiva-se de maneira qualitativamente distinta, a partir da emergência da práxis. Essas questões nos levam, como veremos no próximo capítulo, ao trabalho como forma originária do ser social. Não

¹³⁵ Lukács, 2012, p. 155; Lukács, 1984, p. 445.

¹³⁶ Lukács, 2012, p. 239-240; Lukács, 1984, p. 521.

¹³⁷ Lukács, 2012, p. 156; Lukács, 1984, p. 445.

¹³⁸ Lukács, 2012, p. 240–241; Lukács, 1984, p. 522-523.

¹³⁹ Lukács, 2012, p. 158; Lukács, 1984, p.447.

¹⁴⁰ Lukács, 2012, p. 156; Lukács, 1984, p. 445.

¹⁴¹ Lukács, 2012, p. 158; Lukács, 1984, p. 447.

obstante, antes de passarmos a esse elemento fundante do ser social gostaríamos de indicar mais algumas categorias gerais do ser que nos auxiliam a identificar a relação de unidade e distinção das esferas ontológicas.

As ideias de totalidade, processualidade e historicidade que indicamos acima referem-se a uma ontologia que assume um ininterrupto devir. Todavia, esse constante transformar não prescinde da categoria da continuidade, que constitui, desde a perspectiva lukácsiana, uma determinação universal do ser: todo ente tem uma dimensão de continuidade.¹⁴² Em consonância com a concepção dinâmica do ser, entretanto, essa categoria é sempre entendida em unidade com a sua oposta: a descontinuidade. Assim, segundo Lukács “não há nenhum *continuum* sem momentos de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade que interrompe a continuidade de maneira absoluta”.¹⁴³

Enquanto traço ontológico geral, a relação continuidade/descontinuidade manifesta-se de formas distintas nas distintas esferas do ser. A elas estão também associadas as categorias de identidade e não identidade.

No ser inorgânico é a permanência do mesmo que indica a continuidade.¹⁴⁴ O elemento inorgânico mantém sua identidade enquanto as alterações pelas quais passa constantemente não transforme qualitativamente o seu em-si.

O ser orgânico, por sua vez, dentro da perspectiva de um ininterrupto devir, tem na reprodução e, mais especificamente, na reprodução do mesmo, seu traço de continuidade. Assim, o permanecer depende das interações desse ser com o ambiente natural para a continuidade de seus processos vitais e para a reprodução de seres orgânicos da mesma espécie, o que dá continuidade a seu gênero específico. Esse processo reprodutivo, todavia, “não consegue constituir complexos parciais que façam a mediação permanente entre ele próprio e a totalidade”.¹⁴⁵ Não há aqui, o que Lukács chama de uma interação autêntica entre ser vivo e meio ambiente, que é caracterizada pela atuação da consciência e da práxis no ser social e que dá lugar a diversos complexos como o trabalho, a linguagem, a socialidade, etc. Não obstante se faça presente germes de consciência nos animais superiores, ela é ainda epifenomênica, confinada às determinações biológicas.¹⁴⁶

¹⁴² Lessa, 1995, p. 37.

¹⁴³ Lukács, 2010, p. 177; Lukács, 1984, p. 132

¹⁴⁴ Lessa, 1995, p. 37.

¹⁴⁵ Lukács, 2013, p. 202; Lukács, 1986, p. 156. Ver também Lessa (1995, p. 38).

¹⁴⁶ Lukács, 2012, p. 343; Lukács, 2010, p. 50–51; Lukács, 1984, p. 616, p. 20.

Isso resulta que a interação entre ser vivo e meio ambiente que marca a esfera orgânica é tal que esse último assume um papel de maior importância, por ser ele o elemento fundamental que inibe ou estimula os processos de reprodução orgânica. Por outro lado, resulta também em certa identidade entre exemplar singular e espécie dentro do ser orgânico, dado o que Lukács chama de “mudez” da reprodução biológica, ou esta incapacidade para a criação específica da práxis humana.¹⁴⁷

No ser social, como já afirmamos brevemente, a reprodução é mediada pela práxis. Como veremos com mais detalhes nos próximos capítulos, a continuidade e a descontinuidade nessa esfera ontológica assentam-se nesse traço ontológico específico.

Em todo caso, enquanto traço ontológico universal a continuidade/descontinuidade está ligada à identidade/não-identidade e a unidade desses polos representa o constante devir do ser em geral. É no interior dessa totalidade dinâmica que os momentos de permanência se afirmam e se mantêm, em uma incessante relação que estabelece com suas determinações internas e externas. Diz Lukács:

sendo a identidade uma propriedade objetiva (identidade de algo consigo mesmo) e encontrando-se esse objeto em ininterrupta interação processual com seu mundo ambiente, e sendo, ademais, sua própria existência, ao mesmo tempo e em cada oportunidade, o resultado de um processo interno provocado pela ação recíproca de seus componentes, então sucedem necessariamente contínuas transformações, em vista das quais reiteradamente aflora a seguinte pergunta: o objeto em constante transformação ainda é o “mesmo”? Essa pergunta é da maior importância no plano ontológico, em particular porque a resposta deverá ser receber respostas muito diversas nos diversos níveis do ser, a depender da estrutura e da dinâmica muito diversificada das inter-relações internas ou externas.¹⁴⁸

Mais ainda, o caráter em última instância unitário desse devir imanente é tal que à Lukács é cara a ideia hegeliana da identidade de identidade e não identidade. A dimensão de totalidade e de totalidades relativas do ser, como indicamos anteriormente, não é, para Lukács, uma justaposição de complexos, daquilo que não é idêntico e sim uma totalidade que se transforma e conserva. Assim, o não idêntico surge a partir dos movimentos de um complexo específico – de uma identidade determinada – mas não está absolutamente apartado deste momento específico: está em relação com ele e contrapõe-se a ele. Como o salto ontológico no desdobramento do ser demonstra, a despeito de ser

¹⁴⁷ Lukács, 2013, p. 202; Lukács, 1986, p. 157.

¹⁴⁸ Lukács, 2012, p. 256; Lukács, 1984, p. 536.

um salto, ele não ocorre de maneira repentina, mas a partir de mudanças “capilares gradativas” que dão lugar a esse processo de diferenciação que, não obstante, é unitário.¹⁴⁹

Avancemos um pouco mais nessas breves considerações mais gerais sobre o ser tratando ainda das categorias modais [*modalen Kategorien*]. Essas, na perspectiva lukácsiana, referem-se aos problemas da necessidade [*Notwendigkeit*], da casualidade [*Zufälligkeit*] e da possibilidade [*Möglichkeit*]. Na mesma direção das considerações anteriores, essas categorias são pensadas a partir da especificidade de cada uma das três grandes esferas ontológicas delineadas na *Ontologia*.¹⁵⁰

A categoria da necessidade não pode ser considerada de maneira absoluta, segundo Lukács, mas sempre dentro de situações ontológicas determinadas. A realidade é configurada por processos causais que respondem a um imperativo “se..., então” determinado.¹⁵¹ A eles ligam-se a categoria da necessidade. Mas o caráter de complexo de complexos do ser mostra que, a rigor, a necessidade só pode manifestar-se de maneira tendencial:

a causa que desencadeia concretamente um processo, o respectivo “se” concreto, é ele mesmo um processo que sintetiza diversos componentes de efeitos diferentes, no qual, por isso, naturalmente, aquele caráter tendencial que conhecemos como base ontológica da legalidade estatística se torna determinação dominante.¹⁵²

Nessa relação, nesse caráter tendencial da necessidade, já se revela como ela se articula com a casualidade. Ainda que seja possível discernir no complexo de complexos uma direção determinada, passível de ser apreendida através da probabilidade estatística, a heterogeneidade que compõe o movimento da totalidade está sempre presente na resultante de um determinado processo.¹⁵³

Se já no interior de um complexo é possível visualizar a relação entre necessidade e casualidade, Lukács também a indica no encontro entre totalidades que possuem uma direção tendencial bem consolidada. E para o fazer ele recorre ao exemplo de uma pedra que cai na cabeça de um pedestre. A queda da pedra é, obviamente, necessária do ponto de vista físico e também pode o ser a passagem do pedestre naquele local e naquele

¹⁴⁹ Lukács, 2012, p. 257-258; Lukács, 1984, p. 537-538.

¹⁵⁰ Lukács, 2010, p. 191; Lukács, 1984, p. 145-146. Para uma contraposição da análise lukácsiana das categorias modais às posições de Nicolai Hartmann e Ernst Bloch, ver Vellay, 2013.

¹⁵¹ Lukács, 2010, p. 198; Lukács, 1984, p. 152.

¹⁵² Lukács, 2010, p. 146; Lukács, 1984, p. 103.

¹⁵³ Lukács, 2010, p. 200; Lukács, 1984, p. 152-153.

horário, assumindo-se por exemplo que ele estaria em direção ao seu trabalho na hora usual. O encontro dessas duas necessidades, todavia, é algo meramente casual.¹⁵⁴

Para Lukács, as interações entre causalidade e casualidade intensificam-se com a diferenciação ontológica. Ademais, como ocorre com as categorias que mencionamos anteriormente, também essas se manifestam de maneiras diferentes nas distintas esferas do ser. As casualidades podem, por exemplo, nas relações entre ser inorgânico e orgânico, ser responsáveis pelo desenvolvimento ou pela aniquilação de um exemplar singular ou de uma espécie inteira. Os acasos favoráveis ou desfavoráveis são entendidos aí de um ponto de vista puramente objetivo. No caso do ser social, a práxis que o caracteriza traz consigo o momento subjetivo e a possibilidade de reconhecimento desses acasos favoráveis ou desfavoráveis que podem ser então refletidos pelos seres humanos e aproveitados na reprodução social.¹⁵⁵

A possibilidade também é considerada simultaneamente com a necessidade e a casualidade. Sobre essa articulação, diz Lukács: “uma concepção não distorcida por nenhum fetichismo precisa constatar [...] que cada casualidade tem de ser possível; mas com isso não se afirma de forma alguma que toda possibilidade seja casual”.¹⁵⁶

No ser inorgânico, marcado pela mera continuidade, é completamente indiferente as possibilidades que se apresentam. Não há aqui, propriamente, acasos favoráveis ou desfavoráveis. Diferentemente, o ser orgânico tem de interagir, mesmo que da perspectiva passiva da reprodução meramente biológica, com o conjunto de possibilidades que se apresentam a sua reprodução.¹⁵⁷ Já no ser social, por sua vez, junto a sua reprodução biológica, pautada desde o primeiro momento a partir da práxis, emerge a relação sujeito/objeto que é determinada pela capacidade de avaliar as possibilidades concretas e realizar escolhas entre elas, fazendo surgir, ademais, objetos completamente inéditos em sua interação com o mundo natural. O contexto social que assim emerge é, ademais, determinante no âmbito das possibilidades. Diz Lukács:

[...] na práxis social em geral, especialmente no âmbito do trabalho, podem-se realizar possibilidades até então desconhecidas ou até negadas, de forma aparentemente justificada. [...] isso depende da descoberta de tipos do ser-para-outro, até então desconhecidos ou não

¹⁵⁴ Lukács, 2010, p. 201; Lukács, 1984, p. 153.

¹⁵⁵ Lukács, 2010, p. 202; Lukács, 1984, p. 153-154.

¹⁵⁶ Lukács, 2010, p. 209; Lukács, 1984, p. 162.

¹⁵⁷ Lukács, 2010, p. 210-211; Lukács, 1984, p. 163-164.

dados na natureza, de todo ser-para-si. Um pôr teleológico pode, pois, com plena razão, em determinada fase do desenvolvimento social, passar por impossível (isto é, totalmente inexecutável), sem estar por isso excluído, pois, em circunstâncias histórico-sociais alteradas, poderá ser realizado, em geral de maneira totalmente diferente. [...] Esse complexo de problemas torna-se ainda mais complicado porque a impossibilidade não é de modo algum sempre tecnológica, ela pode relacionar-se à rentabilidade, ou até mesmo à sua difusão; nesses casos, vê-se com particular clareza como a questão da possibilidade ou impossibilidade de um determinado tipo de pores teleológicos depende de condições histórico-sociais muito concretas.¹⁵⁸

Essas considerações já nos permitem aproximar da questão do valor na *Ontologia*. Pelo que vimos até aqui, a perspectiva lukácsiana, utilizando-se de uma leitura ontológica de Marx, oferece-nos uma abordagem realista do ser, indicando a capacidade – e mesmo a necessidade – da reprodução no pensamento das determinações do real já nas atividades mais elementares do cotidiano. A despeito dessa possibilidade, o imediatismo dessa apreensão primeira do real, seu “realismo ingênuo”, requer um aprofundamento através da investigação filosófica e científica capaz de decompor a realidade em seus elementos mais abstratos e sintetizá-los, reproduzindo no pensamento as articulações de uma totalidade radicalmente histórica e dinâmica. Para tanto, Lukács indica a utilização de processos genéticos e abstrativos-sistematizantes para apreender o movimento e a estrutura do real.

Nesse sentido, no plano ontológico, um primeiro momento dessa totalidade indicada por Lukács remete-se ao primado da objetividade. A constituição de qualquer ente tem um enraizamento ontológico, ao qual a investigação deve se ater não permitindo que critérios lógicos, gnosiológicos, axiológicos, etc. se sobreponham à apreensão concreta do real. Os contatos entre as objetividades dentro do ser inorgânico – que, enquanto esfera do ser, assim como a própria objetividade, não possui uma gênese – dão lugar às interações a partir das quais emerge o ser orgânico e, do desenvolvimento e evolução desse último, surge o ser social.

A concepção ontológica de Lukács, assim, apresenta-nos uma perspectiva do ser, a partir de seu desenvolvimento processual e histórico, constituindo-se enquanto um complexo de complexos, em última instância unitário e estruturado em camadas ontológicas articuladas, formadas através de processos que envolvem continuidade e

¹⁵⁸ Lukács, 2010, p. 219; Lukács, 1984, p. 171-172.

descontinuidade – pensando-se aqui a partir da concepção de identidade da identidade e da não identidade hegeliana. Essa perspectiva, a nosso ver fecunda, remete a uma concepção coevolutiva de natureza e sociedade: desde o ponto de vista da ontologia lukácsiana não se pode pensar o ser social de maneira apartada das determinações do mundo natural. Ambos são necessariamente articulados. Esse desenvolvimento coevolutivo, ademais, efetiva-se através de um desdobramento imanente do ser, através das próprias contradições internas das esferas ontológicas, que dão lugar aos processos de diferenciação e emergência de novos complexos. A despeito de ser possível traçar, *post festum*, uma direção nesse movimento ontológico, ele é permeado por interações casuais que, não obstante, detonam relações causais.

É no interior de tais considerações ontológicas que encontramos a investigação de Lukács sobre as valorações. A reflexão lukácsiana rechaça qualquer apriorismo ou logicismo ao abordar o valor que implicaria em um moralismo apartado da realidade social. Diferentemente, busca as raízes dos processos valorativos nessa concepção de desenvolvimento imanente do ser. Como veremos, as valorações são processos exclusivos do ser social, mas remetem à ineliminável articulação com o mundo natural. Nesse sentido, em linha com suas reflexões sobre a prioridade ontológica e a abordagem, ao mesmo tempo, genética e abstrativa-sistematizante, Lukács analisa as valorações a partir da divisão e articulação necessária entre valor de uso, valor econômico e valores não mais econômicos.

A premência das atividades mais elementares responsáveis pela reprodução da vida humana dá às valorações econômicas a prioridade no processo de desenvolvimento do ser social. Para Lukács, a despeito da multiplicidade e contraditoriedade das distintas valorações não mais econômicas, elas articulam-se necessariamente aos valores de uso e ao valor econômico responsáveis pelo metabolismo com a natureza.

Ainda que demasiadamente abstrata, essa aproximação ao problema do valor nos parece fecunda, ainda mais quando articulada às demais categorias da práxis que veremos no próximo capítulo. No entanto, os problemas da abordagem lukácsiana, a nosso ver, se colocam a partir do momento em que, com o intuito de representar o desenvolvimento do ser social, Lukács recorre a uma interpretação peculiar da teoria do valor-trabalho marxiana que acaba generalizando determinações do capitalismo e dando centralidade para a mercadoria como elemento crucial do desenvolvimento do ser social.

Essa leitura e as generalizações que a seguem acabam levando Lukács a uma ruptura com os princípios ontológicos delineados por ele mesmo, que vimos acima. A perspectiva de uma totalidade imanente, radicalmente histórica e antiteleológica acaba comprometida por tais generalizações, assim como a demanda por um recurso genético na investigação das categorias do ser social, uma vez que, como veremos, Lukács negligencia as diversas formas de distribuição do trabalho e de seu produto social para concentrar-se em um desenvolvimento supostamente necessário do ser social centrado na troca de mercadorias. Por fim, essas generalizações acabam comprometendo a própria perspectiva de emancipação humana, ao delinearem um âmbito econômico insuperavelmente heterônomo, o que, a nosso ver, contrasta com a própria perspectiva marxiana sobre a qual a *Ontologia* procura se apoiar.

CAPÍTULO 2 – TRABALHO E VALOR

Se anteriormente nos referimos, sobretudo, à parte *histórica* da *Ontologia* e a alguns aspectos gerais do ser, passaremos agora à sua parte *sistemática*, isto é, aos momentos em que Lukács apresenta sua concepção de ser social. Neste capítulo, em particular, trataremos do trabalho, caracterizado na *Ontologia* como forma originária do ser social e modelo da práxis. Nos remeteremos às suas categorias constitutivas iniciando com a teleologia e a necessária articulação com a causalidade, passando, então, ao reflexo e ao desvelamento das possibilidades e à escolha entre as alternativas – onde manifesta-se também a categoria da liberdade.

A decisão e a execução das alternativas no processo de trabalho, por sua vez, nos levam às categorias do dever-ser e do valor. A primeira voltada ao controle necessário que os indivíduos têm de ter sobre seu próprio comportamento para que o trabalho seja bem-sucedido e a segunda às valorações que necessariamente acompanham esse processo. Como veremos, Lukács defende o caráter objetivo dos valores, em uma concepção unitária e heterogênea que remete a uma articulação necessária entre valor de uso, valor econômico e valores não mais econômicos.

Passaremos então às principais reflexões desenvolvidas nesse capítulo, que se referem ao valor econômico. Consideramos que ele carrega uma dimensão fecunda uma vez que permite uma articulação entre objetividade e subjetividade no plano das valorações econômicas. Através, sobretudo, de um desenvolvimento das colocações de Marx sobre o trabalho e a práxis, a interpretação na *Ontologia* chega a concepções que, a nosso ver, auxiliam a elucidar, ou mesmo complementar, a perspectiva marxiana. Todavia, para caracterizar o valor econômico, Lukács se apoia em uma passagem problemática dos *Grundrisse* e desenvolve uma interpretação peculiar da teoria do valor-trabalho de Marx que a generaliza para todas as formações sociais – e que se utiliza, ademais, de um recurso metodológico apoiado na ideia de troca simples de mercadorias, apresentada n’*O Capital*, o que rompe, argumentaremos, com sua perspectiva genética de investigação das categorias.

Como resultado, a *Ontologia* acaba por generalizar para as diversas formações sociais aspectos específicos da produção capitalista: 1) o caráter *compulsório* da redução do tempo de trabalho; 2) a opacidade das valorações no âmbito econômico; e 3) o tempo

de trabalho socialmente necessário. Além disso, Lukács negligencia as distinções feitas por Marx entre a organização indiretamente social do trabalho no capitalismo e a organização diretamente social, pré e pós capitalista. Essa negligência e as generalizações mencionadas acima são particularmente problemáticas porque, a nosso ver, rompem com a perspectiva histórica e imanente demandada pela própria *Ontologia*. Ademais, por estarem no cerne do complexo primordial do ser social, o complexo econômico, essas generalizações acabam tendo um impacto negativo no conjunto da teorização lukácsiana.

2.1 Trabalho, teleologia e causalidade

A análise do ser social em Lukács, em consonância com o exposto no capítulo anterior, não prescinde da perspectiva da totalidade, expressa na ideia de um complexo de complexos como dimensão geral do ser. A emergência do ser social, todavia, é marcada pelo surgimento de dimensões qualitativas novas. Como vimos, em um processo de continuidade e descontinuidades, é apenas do ser inorgânico que pode emergir o ser orgânico e desse o ser social – cada esfera trazendo consigo as dimensões anteriores e, ao mesmo tempo, superando-as. Enquanto complexo de complexos, o ser social é composto, já em sua forma mais elementar, por exemplo, pelo trabalho, pela linguagem e pela cooperação; e apenas nessa dimensão complexiva é que é possível a compreensão de cada uma de suas partes específicas.¹⁵⁹

Não obstante, para se aproximar dessa totalidade, Lukács inspira-se no método marxiano, presente na *Introdução de 1857*, realizando uma cisão analítica, para buscar o elemento fundamental do ser e, a partir daí, avançar para sua dimensão complexiva.¹⁶⁰ No caso da reflexão ontológica sobre o ser social, em consonância com o desdobramento imanente do ser, o intuito é apoiar-se nesse momento fundamental e, a partir dele, “expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas”.¹⁶¹ Simultâneo ao procedimento abstrativo, portanto, está a já mencionada investigação genética, que busca a manifestação mais simples, primordial, dessa nova esfera do ser, mas que já traz consigo o salto qualitativo para além do ser

¹⁵⁹ Lukács, 2013, p. 41; Lukács, 1986, p. 7.

¹⁶⁰ Marx, 2011.

¹⁶¹ Lukács, 2013, p. 41; Lukács, 1986, p. 7.

orgânico. Obviamente, são muitas as dificuldades que se colocam na busca histórica específica desse momento do surgimento do ser social. Daí a afirmação de Lukács ressaltar que

o máximo que se pode alcançar é um conhecimento *post festum*, aplicando o método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual um estágio mais primitivo pode ser reconstruído – intelectualmente – a partir do estágio superior, de sua direção de desenvolvimento, das tendências de seu desenvolvimento. A maior aproximação possível nos é trazida, por exemplo, pelas escavações, que lançam luz sobre várias etapas intermediárias do ponto de vista anatômico-fisiológico e social (ferramentas etc.). O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal a que nos referimos.¹⁶²

Nesse experimento ideal realizado por Lukács, o ser social emerge, como já afirmamos, trazendo consigo a continuidade com as esferas anteriores do ser. Sua reprodução biológica, assim, coloca-se como tarefa premente. Todavia, uma vez realizado o salto, tal reprodução efetiva-se de maneira distinta daquela do ser orgânico e é o trabalho [*Arbeit*] o complexo responsável pela sua realização. O método, ao mesmo tempo genético e analítico-abstrativo, empregado por Lukács chega então a essa atividade e a privilegia em sua reflexão, uma vez que

todas as outras categorias dessa forma de ser [o ser social] têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.¹⁶³

Assim, o trabalho carrega, *in nuce*, as determinações essenciais da nova esfera do ser que emerge e, por isso, Lukács o toma ao mesmo tempo como fenômeno originário

¹⁶² Lukács, 2013, p. 42-43; Lukács, 1986, p. 8.

¹⁶³ Lukács, 2013, p. 44; Lukács, 1986, p. 9.

[*Urphänomen*¹⁶⁴] e como modelo do ser social [*Modell des gesellschaftlichen Seins*]. Seu caráter de “transição” a partir do ser orgânico coloca-o como uma categoria “metodologicamente vantajosa” uma vez que o “esclarecimento de suas determinações resultará num quadro bem claro dos traços essenciais do ser social”.¹⁶⁵

Bem entendido, a reflexão genética e analítica-abstrativa de Lukács, que encontra no trabalho o fenômeno originário, não significa que todos os demais complexos surjam em uma sucessão cronológica a ele, mas que por ser o momento que realiza a tarefa premente de reprodução biológica do ser social o trabalho assume um caráter prioritário. Diz Lukács: “é claro que a socialidade [*Gesellschaftlichkeit*], a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente”.¹⁶⁶

Por outro lado, se a reflexão lukácsiana isola esse fenômeno originário, ela procura manter em seu horizonte a dimensão de totalidade do ser social. As categorias elementares da práxis que são encontradas no trabalho devem passar então por uma “dissolução” [*Auflösung*] com o avançar da exposição na *Ontologia*.¹⁶⁷ Veremos no próximo capítulo como essa dissolução apresenta-se, a nosso ver, de maneira problemática, permanecendo em uma dimensão muito abstrata que não integra efetivamente o trabalho ao conjunto das relações sociais de produção. Antes, todavia, é preciso seguir a apresentação de Lukács do complexo do trabalho.

O caráter qualitativo do salto do ser social e o papel do trabalho no processo de humanização do homem já haviam sido identificados por Engels, como reconhece Lukács.¹⁶⁸ Ainda que determinadas características, como a mão do macaco, pudessem ser muito similares às do homem, “não houve, até hoje, mão de macaco”, diz Engels, “por mais hábil, que tivesse feito a mais simples faca de pedra”.¹⁶⁹ Como afirmamos

¹⁶⁴ Infranca (2014, p.26) adverte para as maneiras distintas em que o trabalho é descrito na *Ontologia*. Além de *Urphänomen* e *Modell des gesellschaftlichen Seins*, nos *Prolegômenos* há também a caracterização como “fundamento (*Fundament*)” e “caso-modelo (*Modellfall*)” (ver Lukács, 2010, p. 212; Lukács, 1984, p.165). Sobre uma aparente contradição entre fenômeno e fundamento, Infranca ressalta que “Lukács retoma a acepção goethiana de ‘fenômeno originário’, termo proveniente das ciências naturais – mais especificamente, das biológicas – que assinala a existência de um ser a partir do qual são gerados outros seres”.

¹⁶⁵ Lukács, 2013, p. 44; Lukács, 1986, p. 10; Lukács, 1978, p. 5-6. Sobre a gênese do ser social ver também Fortes, 2001, p. 20-39; Lessa, 2012, p. 219-220.

¹⁶⁶ Lukács, 2013, p. 44; Lukács, 1986, p. 10.

¹⁶⁷ Lukács, 2013, p. 44-45; Lukács, 1986, p. 10.

¹⁶⁸ Lukács, 2013, p. 46; Lukács, 1986, p. 11.

¹⁶⁹ Engels, 1979, p. 216.

anteriormente, a dimensão qualitativa que separa o ser orgânico do ser social implica que a reprodução no mundo humano, uma vez o salto realizado, efetiva-se de forma diferenciada daquela do ser orgânico. Se nesse último a questão fundamental são os modos particulares com que os diversos organismos se adaptam ao ambiente, o ser social cria, mais propriamente, as condições de sua própria existência – sempre em conexão ineliminável com as esferas ontológicas anteriores.

Marx, por sua vez, reconheceu “formas animais” de trabalho e, ademais, “em germe em certas espécies” o uso e a criação de meios de trabalho. Ainda assim, a limitação do ser orgânico e sua distinção qualitativa frente ao ser social demarcam, para ele, o trabalho como uma atividade criativa especificamente humana.¹⁷⁰ Se o procedimento genético e analítico-abstrativo levou Lukács ao trabalho, é a partir da famosa passagem do capítulo 5 d’*O Capital* que ele encontrará a descrição de sua essência e a partir dela indicará as categorias elementares da práxis. Nessa passagem Marx diz que pressupõe

o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade.¹⁷¹

O primeiro passo realizado por Lukács no desdobramento filosófico dessa passagem – importante para o delineamento de seu chamado *tertium datur* – é a indicação da relação aí existente entre *teleologia* [*Teleologie*] e *causalidade* [*Kausalität*]. São duas categorias que se encontram articuladas no trabalho, mas que mantêm sua radical distinção. De um lado, temos a objetividade diante dos seres humanos: a causalidade, entendida como “princípio de automovimento que repousa sobre si próprio¹⁷²”; de outro, um ato impulsionado por uma prévia ideação da consciência humana e que intenta colocar

¹⁷⁰ Marx, 2013, p. 255-257.

¹⁷¹ Marx, 2013, p. 255-256.

¹⁷² “[...] ein Prinzip der auf sich selbst gestellten Selbstbewegung [...]”.

um fim sobre a realidade: a teleologia. A unidade entre ambas funda uma nova objetividade, uma causalidade posta que, não obstante o seu caráter detonado por um ato originado na consciência, permanece como “automovimento que repousa sobre si próprio”. Da ineliminável separação e articulação entre essas duas dimensões, e nunca sua identidade, resulta que o mundo objetivo nunca é ou será teleológico, mas que o ser social não se encontra absolutamente confinado a esse mundo, enquanto mero refém de suas determinações.¹⁷³

O único local indicado por Lukács para a teleologia é a consciência singular dos indivíduos, que coloca finalidade ao agir. A relação dessa com a causalidade, todavia, marcou os diversos posicionamentos ontológicos. Aqueles que estenderam a teleologia para algum ente aquém do trabalho acabaram imputando-a para a natureza ou para a história e tiveram então de recorrer a alguma espécie de sujeito transcendente. Sobre a necessidade de assim se proceder, diz Lukács:

o que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido. Mesmo depois de o desenvolvimento das ciências demolir aquela ontologia religiosa que permitia ao princípio teleológico tomar conta, livremente, de todo o universo, essa necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana.¹⁷⁴

Num movimento contrário, hipertrofiar o momento da causalidade – como faz o materialismo pré-marxista, segundo Lukács – oblitera toda teleologia, e assim apaga o papel ativo do ser social na criação de seu mundo.¹⁷⁵

A localização, portanto, do momento fundante do trabalho e da teleologia que o acompanha tem, para Lukács, consequências filosóficas amplas. Por isso, vale notar, enquanto a causalidade precede a teleologia, essa última emerge apenas sobre sua base e é necessariamente articulada a ela. Nas palavras de Lukács:

por um lado, o pôr teleológico “simplesmente” faz uso da atividade que é própria da natureza; por outro, a transformação dessa atividade torna-o o contrário de si mesmo. Isso significa que essa atividade natural se

¹⁷³ Lukács, 2013, p. 48; Lukács, 1986, p. 13.

¹⁷⁴ Lukács, 2013, p. 48; Lukács, 1986, p. 13-14.

¹⁷⁵ Lukács, 2013, p. 52; Lukács, 1986, p. 17.

transforma numa atividade posta, sem que mudem, em termos ontológico-naturais, os seus fundamentos. [...] algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isso só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas; esse seu caráter de terem sido postas é a mediação da sua subordinação ao pôr teleológico determinante, mediante o qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo.¹⁷⁶

É a causalidade posta que figura nesse transformar da natureza que não altera seus fundamentos. A despeito de constituir a essência do ser social – uma vez que esse só pode se reproduzir dessa forma –, a causalidade posta não se confunde com ele. O que resulta do processo de trabalho é algo distinto do sujeito responsável por sua criação e tem uma história e uma legalidade próprias que atuam sobre seu próprio criador. Por essa via de articulação entre teleologia e causalidade surge uma “nova objetividade” dotada de autonomia frente à consciência que a fez surgir.

2.2 Reflexo, possibilidade e alternativa

Lukács cinde em dois momentos a teleologia presente no trabalho: a *investigação dos meios* [*Erforschung der Mittel*] e a *posição do fim* [*Zielsetzung*].¹⁷⁷

Para a satisfação das necessidades humanas é preciso que o pensamento e a vontade dos sujeitos atuem sobre a causalidade do mundo material – sobre o “automovimento que repousa sobre si próprio” – no sentido de colocar as propriedades dadas em uma determinada articulação para que a “nova objetividade” que assim venha a surgir lhes seja útil. Nesse processo, a busca dos meios figura como a tentativa de apreender, em maior ou menor medida, as determinações de um objeto particular e as novas conexões que podem tornar concreta a posição teleológica.¹⁷⁸ Obviamente, a questão aqui não é uma cognição absoluta de tal objeto mas sim apreender, ao menos, as

¹⁷⁶ Lukács, 2013, p. 55; Lukács, 1986, p. 19-20.

¹⁷⁷ Lukács, 2013, p. 53-54; Lukács, 1986, p. 18.

¹⁷⁸ Lukács, 2013, p. 54; Lukács, 1986, p. 18.

articulações decisivas para o sucesso da posição teleológica – para tanto, não é necessário, ademais, uma correta representação geral da natureza, dos objetos, das relações, etc.¹⁷⁹

A relação entre posição do fim e busca dos meios é caracterizada por Lukács como possuindo uma heterogeneidade tal que não obstante as necessidades sociais serem responsáveis pelo surgimento da posição do fim, esta será apenas uma utopia caso não se tenha alcançado um conhecimento dos meios necessários para sua efetivação. Por outro lado, a importância da busca dos meios para o desenvolvimento do ser social ressalta uma maior relevância desse, desde um ponto de vista histórico, ainda que no processo imediato do trabalho seja o fim almejado que regula e domina os meios. Diz Lukács:

uma vez que a investigação da natureza, indispensável ao trabalho, está, antes de tudo, concentrada na preparação dos meios, são estes o principal veículo de garantia social da fixação dos resultados dos processos de trabalho, da continuidade na experiência de trabalho e especialmente de seu desenvolvimento ulterior. É por isso que o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (ferramentas etc.) é, muitas vezes, para o ser social, mais importante do que a satisfação daquela necessidade (pôr do fim).¹⁸⁰

A demanda cognitiva trazida pela busca dos meios volta-se para um fim bem determinado – a satisfação de uma necessidade concreta ressaltada pelo pôr do fim. Não obstante, os resultados de tal processo têm a possibilidade de serem generalizados para outras situações diferentes daquelas em que foi inicialmente empregado. Caso a aplicação dos resultados obtidos seja bem-sucedida em uma situação distinta daquela de onde se originou há aí, segundo Lukács, uma abstração correta. Mais ainda, são esses os procedimentos que estariam na gênese da ciência e que, mais tarde, com a sua autonomização, dariam lugar ao surgimento das ciências naturais.¹⁸¹

Aqui também encontramos a teoria do *espelhamento* [*Widerspiegelung*] desenvolvida por Lukács, que mencionamos brevemente em nossas considerações metodológicas. No processo de trabalho há uma separação entre sujeito e objeto, mas que, na articulação entre teleologia e causalidade, é mediada pela reprodução no pensamento das determinações que se colocam no mundo exterior à consciência. Esta é uma relação imprescindível, segundo Lukács, porque “se o sujeito, enquanto separado na consciência

¹⁷⁹ Lukács, 2013, p. 56; Lukács, 1986, p. 21.

¹⁸⁰ Lukács, 2013, p. 57; Lukács, 1986, p. 22.

¹⁸¹ Lukács, 2013, p. 59-60; Lukács, 1986, p. 24-25.

do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e reproduzir no seu ser-em-si este último, jamais aquele pôr do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se”.¹⁸²

O espelhamento que é resultado do processo de trabalho dá lugar a uma “realidade” própria da consciência. Não se trata, assim, de uma cópia fotográfica do mundo exterior ao sujeito, mas sim de um ato cognitivo ligado às finalidades da reprodução da vida social. Com o trabalho, segundo Lukács, emerge uma dualidade entre ser e consciência que não é transposta. Enquanto mediação destes dois pólos, o espelhamento sempre articula essas duas dimensões, mas nunca elimina essa dualidade.¹⁸³

Ademais, por intermédio desse processo cognitivo emerge a categoria da possibilidade no ser social, mencionada no capítulo anterior. O surgimento de novas objetividades, teleologicamente postas, depende do espelhamento realizado pela consciência humana. Não obstante, ainda se trata apenas de um processo cognitivo que se realiza na consciência, enquanto o projetar de uma possível articulação de conexões causais. É preciso, assim, que aquilo que foi elaborado na consciência do sujeito seja objetivado no mundo material e atualize, portanto, o que se encontra em estado latente na causalidade.¹⁸⁴

A *alternativa* [*Alternative*] é a categoria que está presente em todo processo de objetivação do trabalho e que realiza a efetivação daquilo que é possível. A partir das possibilidades que emergem através do espelhamento, é preciso que escolhas sejam realizadas para a articulação da causalidade que dá lugar a algo novo no mundo material. Emerge, então, segundo Lukács, um período de consequências, resultante da escolha das decisões alternativas e seu contato com a causalidade dada. As escolhas entre as possibilidades latentes permanecem, mesmo depois de finalizada a objetivação do pôr teleológico, pela necessidade de supervisão, controle, reparo, etc. daquilo que foi objetivado e mesmo que se transformem em hábito por sua repetição ao longo do tempo, não se pode obliterar sua importância desde o ponto de vista ontológico.¹⁸⁵

A partir do processo inaugurado com o trabalho e o salto do ser social para além do mundo orgânico, a complexidade do mundo humano manifesta-se pelo crescimento

¹⁸² Lukács, 2013, p. 65; Lukács, 1986, p. 29.

¹⁸³ Lukács, 2013, p. 66-67; Lukács, 1986, p. 30.

¹⁸⁴ Lukács, 2013, p. 67-69; Lukács, 1986, p. 30-35.

¹⁸⁵ Lukács, 2013, p. 70-75; Lukács, 1986, p. 36-38.

intensivo das decisões alternativas. Nelas, Lukács localiza, ademais, a gênese ontológica da *liberdade* [*Freiheit*]:

o processo social real, do qual emergem tanto o pôr do fim quanto a descoberta e a aplicação dos meios, é o que determina – delimitando-o concretamente – o campo das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente realizadas. Dentro da totalidade respectiva, os componentes determinantes aparecem delineados com força e concretude ainda maior do que nos atos de pôr considerados isoladamente. No entanto, com isso expusemos apenas um lado da alternativa. Por mais precisa que seja a definição de um campo respectivo, não se elimina a circunstância de que no ato da alternativa está presente o momento da decisão, da escolha, e que o “lugar” e o órgão de tal decisão sejam a consciência humana; e é exatamente essa função ontologicamente real que retira, do caráter de epifenômeno em que se encontravam, as formas da consciência animal totalmente condicionadas pela biologia.¹⁸⁶

Por um lado, portanto, a liberdade é entendida por Lukács como um momento sempre determinado pela causalidade, inescapável àquele que realiza as posições de um fim. Não obstante, tal causalidade traz latente em si as possibilidades que são desveladas pelo espelhamento. E por mais estreitas que essas sejam, elas dependem da escolha, da alternativa, realizada pela consciência humana. Esse é um momento, ademais, que Lukács caracteriza como exclusivamente humano. Ainda que os germes de consciência dos animais superiores deem a eles possibilidades maiores de adaptação, permanecem ainda dentro das determinações e do imediatismo da esfera biológica. Importante ressaltar, todavia, que a manifestação da liberdade é múltipla e, como já aparece no momento do trabalho, está sempre determinada pela totalidade e pelo complexo específico onde se faz presente.

2.3 Dever-ser

No interior da reflexão genética sobre as categorias fundamentais da práxis, Lukács volta-se a um momento que poderia parecer oposto aquele da liberdade, mas que se encontra necessariamente articulado a ele na *Ontologia*: referimo-nos aqui ao *dever-ser* [*Sollen*]. Tal articulação assenta-se no fato de que a decisão alternativa implica em um comportamento determinado daquele que realiza a posição teleológica, uma vez que

¹⁸⁶ Lukács, 2013, p. 77; Lukács, 1986, p. 40.

a satisfação do fim requer que cada passo realizado pelo sujeito se relacione com a verificação de como (e se) ele favorece a obtenção daquilo que foi previamente ideado.

Há aqui, comparado às esferas inferiores do ser, uma mudança com relação à temporalidade das interações ontológicas. No ser biológico, por exemplo, o passado determina o presente: “também a adaptação dos seres vivos a um ambiente transformado”, diz Lukács, “decorre da necessidade causal, na medida em que as propriedades produzidas no organismo por seu passado reagem a tal transformação, conservando-se ou destruindo-se”. Obviamente, essa relação tem continuidade no ser social. Todavia, ela se faz presente junto a uma mudança qualitativa introduzida pela emersão da teleologia que coloca um fim previamente ideado. O comportamento do sujeito é, então, determinado por esse pôr do fim, pelo futuro. O dever-ser, para Lukács, refere-se a esse agir conduzido pelo que foi previamente ideado.¹⁸⁷

No caso do trabalho, o dever-ser dirige-se ao metabolismo entre o ser humano e a natureza e articula-se às demandas decisivas colocadas pela causalidade, junto à constituição dos fins, a busca dos meios, o reflexo, etc. próprios da posição teleológica. Nessa relação específica, Lukács sublinha o aspecto determinante da objetividade exterior ao sujeito:

quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são formuladas de tal maneira que as mudanças no interior do homem proporcionam um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio de sua compreensão sobre as suas inclinações e hábitos, etc. espontaneamente biológicos são regulados e orientados pela objetividade desse processo; esta, segundo sua essência, se funda na própria existência natural do objeto, dos meios, etc. do trabalho. Se quisermos conceber corretamente o lado do dever-ser que, no trabalho, age sobre o sujeito, modificando-o, é preciso partir dessa objetividade reguladora.¹⁸⁸

A partir desse aspecto decisivo da causalidade diante do sujeito que realiza a posição teleológica, o dever-ser influencia tanto o comportamento humano no trabalho quanto o comportamento do sujeito para consigo mesmo. Também aqui, a relação dessa categoria com aquelas mais desenvolvidas é caracterizada pela relação de identidade de

¹⁸⁷ Lukács, 2013, p. 98-99; Lukács, 1986, p. 60-61.

¹⁸⁸ Lukács, 2013, p. 104; Lukács, 1986, p. 66.

identidade e não identidade. Por um lado, o dever-ser do trabalho “desperta e promove” predicados nos seres humanos que podem ser importantes também para as práxis mais desenvolvidas. Todavia, Lukács ressalta apenas a possibilidade, ainda que grande, de que isso aconteça e não qualquer certeza de que as mudanças do sujeito impulsionadas pelo dever-ser no trabalho afetarão imediata e necessariamente a totalidade do indivíduo.¹⁸⁹

Por outro lado – ainda na relação de identidade e não identidade –, nas atividades mais desenvolvidas há os pores teleológicos que buscam influenciar outros seres humanos à realização de determinadas atividades – isto é, a realização de pores teleológicos outros. Assim, dentro do complexo do ser social, estão colocadas relações onde a autotransformação do sujeito também figura como um objeto de pores teleológicos, e tem um caráter de dever-ser. Nessas atividades – caracterizadas como pores teleológicos secundários – há uma mudança qualitativa frente à posição teleológica do trabalho que lida com a causalidade natural. Não obstante, o que permanece de fundamentalmente comum é que essas relações de dever-ser são ações onde “não é o passado, na sua espontânea causalidade, que determina o presente, mas, ao contrário, é a tarefa do futuro, teleologicamente posta o princípio determinante da práxis a tais atos”.¹⁹⁰

A investigação genética dessa categoria contrasta tanto com as abordagens idealistas como com aquelas do “velho materialismo” anterior à Marx. O modo como Lukács analisa o dever-ser já no momento originário do trabalho procura não perder de vista suas manifestações mais simples que estão articuladas à totalidade do ser social e, ao mesmo tempo, demarcar a novidade qualitativa da categoria no âmbito do ser social.

As aproximações ao problema pelo idealismo analisam de modo lógico ou gnosiológico essas relações a partir de suas manifestações “mais desenvolvidas, mais espiritualizadas”. Dessa maneira o dever-ser já presente nas atividades mais elementares do metabolismo entre sociedade e natureza não está apenas obliterado nas reflexões idealistas – junto com o complexo de mediações até as atividades mais espiritualizadas –, mas é também concebido, por vezes, de maneira antitética às suas manifestações mais desenvolvidas. O resultado é que se constrói “artificialmente, uma esfera desprovida de raízes do dever-ser (do valor), que em seguida é posta em confronto com um – presumido

¹⁸⁹ Lukács, 2013, p. 104-105; Lukács, 1986, p. 66-67.

¹⁹⁰ Lukács, 2013, p. 104-105; Lukács, 1986, p. 66-67.

– ser meramente natural do homem, embora este último, do ponto de vista ontológico objetivo, seja tão social como a primeira”.¹⁹¹

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, por exemplo, Kant defende a construção de uma filosofia moral que se despoje de todo elemento empírico e se apoie apenas em uma razão prática pura capaz de estabelecer, de maneira apriorística, máximas universalmente válidas:

as leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori.¹⁹²

Há aqui, segundo Lukács, uma “fetichização hipostasiante da razão” que resulta em uma “fetichização do dever-ser”. Investiga-se a categoria não desde um ponto de vista genético, mas referindo-se “apenas às formas mais elevadas da moral”, construídas a partir de procedimentos que deveriam valer para todos os “seres racionais”. O imperativo que está presente no dever-ser apoia-se em uma necessidade pautada por essa fetichização da razão e não por sua dimensão ontológica – expressa, como vimos, na relação “se..., então”.¹⁹³ Nesse sentido, diz Kant:

toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta [...] o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.¹⁹⁴

O dever-ser é aqui separado, portanto, objetiva e subjetivamente, das alternativas concretas dos seres humanos. Torna-se um “princípio transcendente-absoluto (criptoteológico [kryptotheologischen])”, cuja objetividade assenta-se no fato de valer

¹⁹¹ Lukács, 2013, p. 100; Lukács, 1986, p. 63.

¹⁹² Kant, 2007, p. 16.

¹⁹³ Lukács, 2013, p. 101; Lukács, 1986, p. 63-64.

¹⁹⁴ Kant, 2007, p. 15-16.

para todos os seres racionais e não por estar presente na práxis social dos homens. Daí Kant afirmar que “numa filosofia prática, [...] não temos de determinar os princípios do que acontece mas sim as leis do que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça [...]”.¹⁹⁵

Não obstante, como se depreende da ideia de “regra prática” na citação acima, há a possibilidade de um certo dever-ser estar presente em outros preceitos que não sejam aqueles delineados pela necessidade absoluta colocada pela razão prática pura. Todavia, eles não são “leis”, “porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem que ser independente de condições patológicas, por conseguinte, casualmente vinculadas com a vontade”.¹⁹⁶ Assim, uma vez que não se guia pelos imperativos construídos pela razão pura, esse “dever-ser” é, em certa medida, “degradado”. Daí Lukács considerar que, para Kant, “todas as qualidades, todos os esforços etc. concretos dos homens se tornam ‘patológicos’, uma vez que pertencem apenas acidentalmente à – igualmente fetichizada – vontade abstrata”.¹⁹⁷

Hegel se opôs a essa perspectiva demasiadamente transcendente do dever-ser. Todavia, segundo Lukács, onde polemizou diretamente com Kant, assumiu uma posição unilateral que também deixa de apreender a importância ineliminável do dever-ser na práxis mais elementar:

em sua *Filosofia do direito*, onde [Hegel] tenta contrapor à problematidade e ambiguidade internas da moral kantiana da intenção, no plano da eticidade, uma moral dos conteúdos, Hegel trata o dever-ser unicamente como modo fenomênico da moralidade, como ponto de vista “do dever-ser ou da exigência”, como uma atividade “que não pode chegar àquilo que é”. Isso se alcança apenas na eticidade, na socialidade plena da existência humana, onde, no entanto, esse conceito kantiano de dever-ser perde seu sentido e sua validade. [...] Se de um lado é correto evidenciar a problematidade interna da moral pura de Kant, de outro é errado contrapor-lhe, como forma de completa-la a eticidade, como socialidade plena, onde o caráter de dever-ser da práxis, na moralidade, seria superado pela eticidade.¹⁹⁸

Não obstante, de acordo com Lukács, quando Hegel se dirige ao dever-ser de maneira independente da perspectiva kantiana reconhece o caráter elementar, originário, dessa categoria. Assim, na *Enciclopédia*, ao tratar do espírito subjetivo refere-se ao

¹⁹⁵ Kant, 2007, p. 66; Lukács, 2013, p. 101; Lukács, 1986, p. 63-64.

¹⁹⁶ Kant, 2003, p. 69-70.

¹⁹⁷ Lukács, 2013, p. 102; Lukács, 1986, p. 63-64.

¹⁹⁸ Lukács, 2013, p. 102-103; Lukács, 1986, p. 64-65.

sentimento prático e afirma que este “contém o dever-ser: sua autodeterminação enquanto existente em si, referida a uma singularidade existente, que só existiria como válida em conformidade com ela”. Importante também, para Lukács, é a delimitação hegeliana, por um lado, do dever-ser ao âmbito do ser social – não extrapolando, portanto, a categoria à natureza; por outro, o reconhecimento de sua presença em toda a existência humana e a heterogeneidade que advém de sua inserção nas diversas esferas da práxis social. Todavia, Hegel além de não indicar a relação entre trabalho e dever-ser, refere-se a este de maneira depreciativa por sua associação com o agradável ou o desagradável, caracterizando-o como um sentimento “subjetivo e superficial”.¹⁹⁹

Já o “velho materialismo”, ou “materialismo vulgar” é responsável por interpretar essa esfera de problemas a partir do modelo da “pura necessidade natural”, ignorando o papel do dever-ser no ser social.²⁰⁰ Por sua vez, o “novo materialismo” de Marx, segundo Lukács, considera a “insuprimível base natural da existência humana, mas, para ele [Marx], isso é apenas mais um motivo para acentuar a socialidade específica das categorias que nascem do processo de separação ontológica entre a natureza e a sociedade, precisamente a sua socialidade”.²⁰¹

O dever-ser na *Ontologia*, portanto, emerge já naquela práxis que Lukács considera originária no ser social, o trabalho. Refere-se à orientação para o futuro colocada pelo pôr do fim previamente ideado. Nesse caminho, pauta-se pela objetividade diante da qual deve atuar e que determina tanto o comportamento do sujeito na objetivação do fim, quanto o comportamento desse para consigo mesmo. Por outro lado, como outras categorias da ontologia lukácsiana, apresenta uma heterogeneidade tal que se relaciona e se transforma a partir dos complexos diversos em que se faz presente no interior do ser social, em uma relação de identidade de identidade e não identidade que conserva como sua essência justamente essa orientação para o futuro.

2.4 Valor e valor de uso

Ligada de maneira indissolúvel ao dever-ser está a categoria que representa aqui o cerne de nossas preocupações: *o valor* [Wert]. Na práxis do ser social, aquilo que

¹⁹⁹ Lukács, 2013, p. 103; Lukács, 1986, p. 64-65.

²⁰⁰ Lukács, 2013, p. 100; Lukács, 1986, p. 63.

²⁰¹ Lukács, 2013, p. 105; Lukács, 1986, p. 67.

determina o comportamento futuro do sujeito só o faz porque o que se pretende objetivar é de alguma forma valioso. Por outro lado, o valor só pode se realizar se puder ativar naquele que irá trabalhar o dever-ser como “princípio orientador da práxis”.²⁰²

Não obstante a íntima imbricação dessas duas categorias, os momentos em que atuam em um mesmo complexo são, em certa medida, distintos: por um lado, o valor age predominantemente sobre o pôr do fim e também na avaliação daquilo que foi objetivado, já o dever-ser, por outro, desempenha o papel de regulador do próprio processo.²⁰³

Considerado o valor enquanto categoria que atua no pôr do fim e na avaliação do produto final do trabalho, a questão que se abre para Lukács é se a definição daquilo que é valioso, realizada pelo sujeito da práxis, é objetiva ou apenas subjetiva: “o valor” – pergunta ele – “é uma propriedade objetiva de algo que, no ato valorativo do sujeito, é simplesmente reconhecido – de maneira certa ou errada – ou ele surge como resultado de tais atos valorativos?”.²⁰⁴

Para responder e problematizar essa questão, Lukács volta sua atenção para o que entende ser a forma elementar do valor: o valor de uso. Mesmo nesse caso, onde a relação é mais próxima, e “ineliminável”, da existência natural, Lukács considera, por um lado, que o “valor não pode ser obtido diretamente a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto”.²⁰⁵ Por outro, não se trata simplesmente de “atos subjetivos”.²⁰⁶

É do encontro entre a teleologia e a causalidade natural que emergem as valorações relacionadas ao pôr do fim e à avaliação daquilo que foi objetivado, expressa no valor de uso. Apesar de existirem casos limite onde este não se refere imediatamente ao trabalho – como “o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta, etc.”, citados por Marx n’*O Capital*²⁰⁷ –, as valorações emergem no interior das relações concretas do trabalho, pautadas pela conexão “se..., então” [*wenn... dann*]. Se, portanto, essa categoria não está presente na natureza – uma vez que aí não há teleologia

²⁰² Lukács, 2013, p. 106; Lukács, 1986, p. 68.

²⁰³ Lukács, 2013, p. 106; Lukács, 1986, p. 68. Fortes (2001, p. 101) sintetiza a articulação entre valor e dever-ser: “de uma forma resumida essa relação pode ser estabelecida do seguinte modo: o *valor* põe para o trabalhador o *dever-ser* de sua realização, e, desse modo, apresenta-se como “critério prático” que orienta todo o processo laborativo. Ao final do processo de trabalho o produto é a efetivação de um dado objeto útil que constitui um *valor* para o homem”. No mesmo sentido, diz Lessa (2012, p. 114): “Se a ideiação 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”.

²⁰⁴ Lukács, 2013, p. 106; Lukács, 1986, p. 68.

²⁰⁵ Lukács, 2013, p. 106-107; Lukács, 1986, p. 68.

²⁰⁶ Lukács, 2013, p. 108; Lukács, 1986, p. 70.

²⁰⁷ Marx, 2013, p. 158.

alguma –, ainda assim, o mundo natural determina necessariamente os processos valorativos que se expressam no valor de uso. Esse possui, nas palavras de Lukács, uma “objetividade social” que

se distingue das outras categorias da economia somente porque, sendo a objetivação do metabolismo da sociedade com a natureza e constituindo um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos, não está sujeita – considerada na sua universalidade – a nenhuma mudança histórica; naturalmente que se modificam continuamente os modos fenomênicos, inclusive no interior da mesma formação. Em segundo lugar, o valor de uso, nesse quadro, é algo de objetivo [...] pode-se identificar com grande exatidão a utilidade que faz de um objeto um valor de uso também no período inicial do trabalho.²⁰⁸

É essa relação objetiva que é determinante pra Lukács na caracterização do valor de uso. Ele figura, sobretudo, como expressão da relação concreta de utilidade ou inutilidade na busca da satisfação de uma determinada necessidade através da posição teleológica. E essa, por sua vez, inevitavelmente tem de se referir à causalidade natural existente. Daí a resposta de Lukács à sua pergunta inicial ressaltando o valor de uso como expressão de uma relação objetiva:

o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso.²⁰⁹

Mais uma vez, essa objetividade do valor só é possível a partir da relação existente com o pôr teleológico. Por isso, para Lukács, do ponto de vista filosófico a correta interpretação das valorações depende de uma correta análise do trabalho e de seu papel no salto qualitativo que caracteriza o ser social. Não há na natureza qualquer referência à utilidade ou não das coisas, apenas o devir outro. A articulação do mundo natural com o pôr teleológico nas diversas imagens de mundo concebe a categoria do valor de distintas formas. Perspectivas ontológicas fundadas, por exemplo, em uma definição teleológica da realidade encontram o valor e a existência mesma dos objetos nessa relação com o criador transcendente.²¹⁰

²⁰⁸ Lukács, 2013, p. 107-108; Lukács, 1986, p. 69-70.

²⁰⁹ Lukács, 2013, p. 108; Lukács, 1986, p. 70.

²¹⁰ Lukács, 2013, p. 108; Lukács, 1986, p. 70.

É o caso, para Lukács, de Santo Agostinho, que ao assumir a criação divina como responsável por toda a realidade, apoia a objetividade mesma das coisas na figura de Deus. Por essa via, o que existe de valioso no mundo relaciona-se com tal criação divina e a corrupção das coisas com o próprio não-ser.²¹¹ Nas *Confissões*, está presente essa fundamentação da realidade em Deus:

examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora só existe verdadeiramente o que permanece imutável.²¹²

Assumida a existência das coisas a partir da criação de Deus e, ademais, a perfeição e infalibilidade desse, a valoração que a partir daí emerge toma o “bem” como relacionado ao pôr teleológico divino e o “mal” ou a “corrupção” como o processo em que algo deixa mesmo de existir. Nesse sentido, lemos em Santo Agostinho que

se [as coisas] são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível e nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper.²¹³

São diversas as perspectivas teológicas, mas essa extrapolação transcendente do trabalho, segundo Lukács, ao fundar a objetividade na criação divina e, por essa via, também as valorações, acaba por hierarquizar os valores, contrapondo aqueles mais “complexos, mais espiritualizados”, aos “materiais, terrenos”, de maneira que esses últimos ou são subordinados aos primeiros ou são “asceticamente” eliminados. Em todo caso, há nessas imagens de mundo uma resposta objetivista à questão do valor e das valorações.²¹⁴ Uma objetividade, todavia, colocada por esse ato transcendental do criador.

Por outro lado, a oposição que emergiu desde o Renascimento a essa concepção teológica das valorações colocou peso, segundo Lukács, na dimensão subjetiva do processo valorativo. Hobbes, por exemplo, afirma que

²¹¹ Lukács, 2013, p. 108-9; Lukács, 1986, p. 70-71.

²¹² Agostinho, 1987, p. 154.

²¹³ Agostinho, 1987, p. 154.

²¹⁴ Lukács, 2013, p. 108-109; Lukács, 1986, p. 70-71.

seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto do seu ódio e aversão chama mau, e ao do seu desprezo chama vil e insignificante. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.²¹⁵

Spinoza, por sua vez, posicionou-se de maneira semelhante:

quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos de pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente.²¹⁶

Para Lukács, esses são movimentos de oposição à caracterização do valor a partir da transcendência teológica que irão alcançar seu “ápice filosófico” nas tentativas de fundamentação econômica da questão do valor, realizada pelos fisiocratas e economistas ingleses do século XVIII e, sobretudo, por Bentham.²¹⁷

Nesse sentido, para Lukács tanto as posições que atribuem uma relevância autônoma apenas aos valores “sutilmente espirituais”, como a de Santo Agostinho e de vertentes do idealismo, como aquelas que dão preponderância em demasia às questões “imediatamente materiais”, como em certa medida o faz o utilitarismo, perdem de vista uma concepção unitária do valor e, com isso, acabam desconsiderando sistemas de valor que são socialmente reais.²¹⁸ O *tertium datur* alternativo à estas duas posições, segundo Lukács,

só pode ser oferecido pelo método dialético. Somente por meio desse método se pode evidenciar que a gênese ontológica de uma nova espécie de ser já traz em si as suas categorias decisivas – e por isso o seu nascimento significa um salto no desenvolvimento –, mas que essas categorias, de início, apenas estão presentes em si, e o desdobramento do em-si ao para-si deve ser sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico. Essa superação do em-si através da sua transformação em para-si contém as consistentes determinações do anular, conservar e elevar a um nível superior, que parecem excluir-se mutuamente no plano da lógica formal. Por isso é necessário também,

²¹⁵ Hobbes, 2008, p. 48.

²¹⁶ Spinoza, 2008, p. 267.

²¹⁷ Lukács, 2013, p. 109-110; Lukács, 1986, p. 71.

²¹⁸ Lukács, 2013, p. 110; Lukács, 1986, p. 71.

ao comparar as formas primitivas com as superiores do valor, ater-se a esse caráter complexo da superação.²¹⁹

A gênese do valor, portanto, para Lukács, está conectada à relação “se..., então” concreta que se apoia na satisfação de uma determinada necessidade. É dentro dessa relação que o valor de uso pode ser demonstrado como “objetivamente existente”.²²⁰ Todavia, essa constatação é apenas o ponto de partida para análise dialética do valor na *Ontologia*: nem aqueles mais complexos podem ser reduzidos às relações do valor de uso, nem essas últimas podem ser completamente apagadas da análise das valorações mais elaboradas.

2.5 O valor econômico

O passo subsequente da argumentação de Lukács é a introdução da categoria do valor econômico [*ökonomischen Wert*]. Trata-se de um processo valorativo que, do modo como entendemos sua caracterização na *Ontologia*, diz respeito à regulação do tempo de trabalho socialmente necessário no ser social – uma generalização problemática, como veremos – e à distribuição do produto social. Estamos, portanto, diante de um momento mais complexo de manifestação do valor que aquele do valor de uso. Lukács, a nosso ver, procura mostrar que, apresentando certa continuidade com o valor de uso, tal processo valorativo possui uma objetividade própria que não é simplesmente redutível ao pôr subjetivo do valor. O valor de uso manifesta-se no encontro entre teleologia e causalidade natural e aí pode ser demonstrada a sua objetividade. O valor econômico, por sua vez, apresenta uma dimensão objetiva apoiada nessa relação com o valor de uso, mas também em uma outra que se configura a partir das relações sociais que se estabelecem entre os seres humanos para a realização do metabolismo com a natureza.

O modo como Lukács realiza essa caracterização e os resultados aos quais chega, todavia, parecem-nos ao mesmo tempo fecundos e problemáticos. Todavia, antes de passarmos às nossas considerações sigamos, claro, a argumentação da *Ontologia*.

Ao procurar demonstrar a objetividade do valor econômico, Lukács recorre ao exemplo da simples compra e venda de mercadorias, presente na seção “*metamorfose das*

²¹⁹ Lukács, 2013, p. 110; Lukács, 1986, p. 72.

²²⁰ Lukács, 2013, p. 111-112; Lukács, 1986, p. 73.

mercadorias”, d’*O Capital*. Seu intuito é “indicar metodologicamente o tipo e a orientação das mediações e realizações”. Os atos econômicos do exemplo citado implicam uma configuração tal da divisão do trabalho onde a atividade de um determinado indivíduo possuidor de mercadorias se tornou unilateral, em contraste com a diversidade de suas necessidades. Esse indivíduo, portanto, assim como os outros proprietários de mercadorias, precisa recorrer ao mercado para a satisfação de suas necessidades. As compras e vendas que assim se estabelecem são “objetivamente interdependentes”, uma vez que à compra realizada corresponde uma venda. Não obstante, elas podem se separar porque como indicou Marx: “ninguém precisa comprar apenas pelo fato de ele mesmo ter vendido”. E, ainda com Marx, “dizer que esses dois processos independentes e antitéticos formam uma unidade interna significa dizer que sua unidade interna se expressa em antíteses externas [...] tais formas implicam a possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade”.²²¹

Desse exemplo, Lukács abstrai o caráter complexo, sintético e também objetivo que a totalidade das relações sociais assume, mas também que essa totalidade é resultado de pores teleológicos singulares e das alternativas escolhidas e realizadas. As diversas valorações que pautam as decisões de compra e venda, na troca simples de mercadorias, podem resultar, através da objetivação dos atos singulares, em crises que se colocam objetivamente contra muitos dos próprios compradores e vendedores.

A complexidade desse momento frente àquele do valor de uso é evidente. Ainda assim, a objetividade dos processos valorativos se verifica pela síntese dos diversos atos, que subjaz à valoração e à decisão dos indivíduos. Do modo como compreendemos as colocações de Lukács, é dessa síntese que as valorações econômicas devem partir e a elas que devem se reportar para a verificação do sucesso ou insucesso de uma determinada objetivação:

[A totalidade processual] a partir de certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares – que operam os pores e decidem entre as alternativas – de maneira tão imediata, de tal modo que suas decisões possam orientar-se a respeito do valor com segurança absoluta, como acontecia no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender corretamente as consequências de suas próprias decisões. Como poderiam, pois, seus pores de valor constituir valor econômico? O próprio valor está presente objetivamente e é

²²¹ Marx, 2013, p. 187; Lukács, 2013, p. 112-113; Lukács, 1986, p. 74.

exatamente a sua objetividade que determina – mesmo que objetivamente não com a certeza adequada e subjetivamente sem uma consciência adequada – os pores teleológicos singulares, orientados para o valor.²²²

Ademais, atrelada a essa objetividade do valor econômico está uma tendência à redução do tempo de trabalho. “A divisão do trabalho” – diz Lukács – “mediada e posta em marcha pelo valor de troca, produz o princípio do governo do tempo [*Beherrschung der Zeit*] através de seu melhor aproveitamento interno”. E apoia-se na seguinte citação dos *Grundrisse* para sustentar sua posição:

economia de tempo, a isto se reduz, afinal, toda a economia. Da mesma forma, a sociedade tem de distribuir apropriadamente o seu tempo para obter uma produção em conformidade com a totalidade de suas necessidades; do mesmo modo como o indivíduo singular tem de distribuir o seu tempo de forma correta para adquirir conhecimentos em proporções apropriadas ou para desempenhar suficientemente as variadas exigências de sua atividade. Economia de tempo, bem como distribuição planificada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva [*gemeinschaftlichen Produktion*].²²³

Para Lukács, Marx se refere aqui à “lei da produção social” [*Gesetz der gesellschaftlichen Produktion*²²⁴], que é resultado da síntese dos diversos atos teleológicos, mas que retroage sobre os indivíduos, que devem a ela se adequar “sob pena de ruína” [*bei Strafe des Untergangs*²²⁵].²²⁶ Essa lei se expressa através do valor econômico:

economia de tempo, no entanto, significa simultaneamente uma relação de valor [*Wertverhältnis*]. Já o trabalho simples, orientado apenas para

²²² Lukács, 2013, p. 113; Lukács, 1986, p. 74-75.

²²³ Marx, 2011, p. 119-120.

²²⁴ Tanto a tradução italiana quanto a brasileira que se popularizou na Internet antes da publicação integral da *Ontologia* realizam uma identificação entre os termos “*gemeinschaftlichen Produktion*” e “*gesellschaftlichen Produktion*”, designando ambos como “produção social” (“*produzione sociale*”, em italiano) (Lukács, S/D, p.37; Lukács, 1981, p.86-87). Como fica claro nas citações acima, a editora Boitempo corrigiu as passagens utilizando, respectivamente, “produção coletiva” e “produção social”. Também a versão inglesa do capítulo do trabalho deixa clara essa distinção: “*communal production*” e “*social production*” (Lukács, 1980, p.83-84). Como procuraremos demonstrar abaixo, a tradução precisa desses dois termos é importante para que se torne claro que se tratam de momentos distintos da argumentação marxiana que não podem ser imediatamente identificados como, a nosso ver, o faz Lukács.

²²⁵ Como Tertulian indica, “*bei Strafe des Untergangs*”, ou “sob pena de ruína”, é uma expressão marxiana usada repetidamente por Lukács. Marx a utiliza, por exemplo, quando comenta sobre a necessidade que os capitalistas tem de “melhorar a produção e expandir sua escala, meramente como meios de auto-preservação”. Ver Tertulian (1990, 392-393).

²²⁶ Lukács, 2013, p. 113-114; Lukács, 1986, p. 75.

o valor de uso, era um submetimento da natureza pelo homem, para o homem, tanto em sua transformação de acordo com suas próprias necessidades como na aquisição do domínio sobre seus instintos e afetos puramente naturais e, por meio destes, da inicial formação de suas faculdades especificamente humanas. A orientação objetiva da legalidade econômica para a economia de tempo produz diretamente a divisão ótima do trabalho, isto é, dá origem, cada vez, a um ser social com um nível de socialidade sempre mais pura.²²⁷

Uma primeira dificuldade na interpretação da argumentação de Lukács é compreender como ele delimita o valor econômico. Como dissemos anteriormente, esse refere-se na *Ontologia* à regulação do tempo de trabalho e à distribuição de seu produto nas mais diversas formações sociais. Trata-se, portanto, de uma categoria trans-histórica²²⁸. Isso é, a despeito de comportar certa continuidade – nesse sentido da regulação do tempo de trabalho –, ela se expressa historicamente de maneira qualitativamente diferente. Todavia, ao tentar demonstrar o processo de complexificação do valor – que iniciou no valor de uso e agora volta-se ao movimento do valor econômico –, Lukács recorre “metodologicamente” à troca simples de mercadorias e afirma que “a partir de um certo nível” os valores no âmbito econômico já não são adequadamente apreensíveis pelos indivíduos.

Na sequência, após referir-se à divisão do trabalho mediada pelo valor de troca, e ao melhor aproveitamento do tempo, Lukács utiliza uma passagem de Marx onde esse se refere às características gerais de toda economia, mas no interior de uma discussão sobre a produção coletiva, que nada tem a ver com valores de troca. Isso não seria necessariamente um problema, uma vez que Lukács está interessado na indicação de Marx de uma lei trans-histórica da redução do tempo de trabalho. No entanto, essa justaposição de valor de troca e produção coletiva contrasta com a diferenciação explícita feita por Marx logo após a passagem mencionada por Lukács:

economia de tempo, bem como distribuição planificada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva. Permanece lei até mesmo em grau muito mais elevado. *Todavia, isto é*

²²⁷ Lukács, 2013, p. 114; Lukács, 1986, p. 75.

²²⁸ Salvo engano, a despeito de não utilizarem o termo “trans-histórico”, o entendimento do valor econômico enquanto tal parece ser também o das leituras de Ronaldo Vielmi Fortes (2001, p. 116) e de Mariana Andrade (2016, p.185-189), além de ser possível, a nosso ver, inferir a mesma consideração a partir da leitura de Antonino Infranca, que veremos mais abaixo.

*essencialmente distinto da mensuração dos valores de troca (trabalhos ou produtos de trabalho) pelo tempo de trabalho.*²²⁹

Ademais, e isso é ainda mais problemático, Lukács conclui essas passagens afirmando que os indivíduos precisam se adequar a essa lei “sob pena de ruína”.

Diante desses momentos distintos, como localizar o valor econômico? Por que Lukács, que reivindica o método genético para a análise das categorias, ao refletir sobre os movimentos de complexificação do valor, salta do valor de uso para a troca simples para daí abstrair as “mediações” e “realizações” do valor econômico?

Como dissemos, enquanto categoria geral que remete ao tempo e à organização do metabolismo entre sociedade e natureza, o valor econômico é, ou deveria ser, uma categoria trans-histórica. Não seria, apenas, uma determinação ligada ao valor de troca, mas assumiria formas qualitativamente diversas nos diferentes períodos históricos, ainda que guarde certa continuidade nessas diferentes formas que assume. Dentro da argumentação de Lukács, a referência à troca simples de mercadorias se justificaria, a nosso ver, por ele considera-la um momento mais explícito desse controle do tempo e, como Lukács procura argumentar, determinar seu “melhor aproveitamento”.

Todavia, o desvio do método genético para a análise da troca simples é sintomático de uma interpretação que Lukács realiza de Marx que termina por transformar relações trans-históricas em a-históricas. A referência lukácsiana às trocas simples é particularmente problemática porque, a nosso ver, ela deve ser entendida como um passo no processo de exposição de Marx, dentro d’*O Capital*, para a caracterização das relações de produção do *capitalismo*. Ela não deve, portanto, ser tomada como um argumento histórico e, menos ainda, como contendo relações que podem ser generalizadas para todas as formações sociais.²³⁰ O ponto crucial aqui é que a referência que Lukács faz, através de Marx, a indivíduos que se especializam em uma determinada atividade e que têm de recorrer ao mercado para a satisfação de suas múltiplas necessidades remete a uma configuração social que, substantivamente, ocorre apenas no capitalismo.

Nas sociedades pré-capitalistas, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, a unidade dos produtores diretos com os meios de produção implica não apenas que esses não dependam do mercado para a satisfação de suas necessidades, mas também

²²⁹ Marx, 2011, p. 119-120, grifos nossos.

²³⁰ Colombo, 2014, p. 243-244.

que evitem tal dependência e a especialização em uma determinada atividade, uma vez que a satisfação das necessidades diversificadas da subsistência não pela produção direta, mas pela via indireta do mercado, implica em riscos à reprodução das próprias famílias produtoras.

Lukács, assim, ao saltar da análise do valor de uso para as trocas simples de mercadorias rompe com sua própria demanda por uma análise genética das categorias e termina por generalizar a fragmentação dos indivíduos típica do mercado capitalista. Isto é, generaliza a perspectiva de indivíduos atomizados que realizam pores teleológicos que se sintetizam em determinações fora do controle desses próprios indivíduos. Essa generalização indevida é funcional ao movimento que Lukács imputa ao ser social e que encontra seu fundamento sobretudo nas afirmações de Marx – problemáticas, como veremos – nos *Grundrisse* sobre uma suposta tendência econômica de redução do tempo de trabalho nas diversas formações sociais. O valor econômico, assim, é designado a partir de uma caracterização anacrônica, que generaliza relações capitalistas onde os indivíduos executam pores teleológicos de maneira fragmentada, que resultam, no âmbito da produção, em uma suposta redução do tempo de trabalho, em uma “divisão ótima do trabalho”, independentemente da avaliação que os próprios indivíduos fazem desse processo.

No capítulo da *Ontologia* sobre Marx é possível encontrar, ao mesmo tempo, tanto a referência trans-histórica ao valor econômico, como presente em todas as formações sociais, quanto elementos do que consideramos uma distorção dessa categoria que a leva para o anacronismo e a-historicidade. Ao comentar a relação entre valor econômico e demais valores, Lukács afirma que aí

torna-se explícita a diversidade verificada entre o valor econômico e os demais valores: estes [os demais valores] pressupõem sempre a socialidade, seu caráter de ser já existente e em desenvolvimento, ao passo que o valor econômico não somente gerou originariamente a sociabilidade como também a produz ininterruptamente e volta sempre a reproduzi-la de modo ampliado. Nesse processo de reprodução, o valor econômico adquire continuamente figuras novas, podendo inclusive surgir formas categoriais inteiramente novas. [...] Suas formas fundamentais, no entanto, conservam-se essencialmente as mesmas nesse constante processo de transformação.²³¹

²³¹ Lukács, 2012, p. 410-411; Lukács, 1984, p. 679.

E sobre essas formas fundamentais que se conservam, em uma nota ao fim desse trecho, diz Lukács: “em *O capital*, Marx mostra como o tempo de trabalho socialmente necessário [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] permanece essencialmente idêntico nas mais diversas formações”.²³²

A análise lukácsiana, assim, por um lado, indica o valor econômico como relação trans-histórica e nesse sentido argumentaremos que ela nos parece fecunda e mesmo uma contribuição para as colocações marxianas. Não obstante, ao caracterizá-la a partir de uma generalização do tempo de trabalho socialmente necessário – que é, a nosso ver, característica do capitalismo – ele a transforma em uma categoria a-histórica. Tal generalização ocorre não apenas com o tempo de trabalho socialmente necessário, mas também, e ligado a essa, com a imputação ao valor econômico de uma compulsoriedade da redução do tempo de trabalho e uma opacidade das valorações econômicas. Ao fim e ao cabo, Lukács acaba generalizando a própria lei do valor-trabalho para todas as formações sociais.

2.5.1 A compulsoriedade da redução do tempo de trabalho

É certo que a citação dos *Grundrisse* mobilizada por Lukács deve ser interpretada como uma indicação de Marx sobre como as diversas formações sociais estariam voltadas para a redução do tempo de trabalho. Não obstante, ela também deve ser entendida, simultaneamente, como *organização* do tempo de trabalho.²³³ Enquanto o primeiro sentido deve ser tomado com cautela, o segundo é evidente – a despeito das diferentes formas com que as diversas formações sociais não apenas distribuíram seu tempo de trabalho, mas mediram o próprio tempo.²³⁴

Os *Grundrisse* representam um momento de transição na abordagem de Marx às formações sociais. A despeito da busca por uma perspectiva radicalmente histórica estar presente desde as produções marxianas juvenis – tendo como alvo, ademais, a crítica ao anacronismo da economia política –, a interpretação efetiva de Marx sobre o

²³² Lukács, 2012, p. 411; Lukács, 1984, p. 679.

²³³ Ver, por exemplo, Stavros, 2014, p.13-14.

²³⁴ Utilizando-se do referencial teórico do marxismo político, Jonathan Martineau (2015) elabora sobre as distinções e articulações entre tempo natural e tempo social. Dentro das formas distintas de tempo social, o autor mostra como o tempo mensurado através do relógio, a despeito de ter suas origens na Idade Média, torna-se hegemônico apenas com a transição ao capitalismo e com a emergência do trabalho assalariado.

desenvolvimento das diversas formações sociais, sobretudo ao longo dos anos 1840, é marcada por uma perspectiva que, segundo Brenner, toma as classes e as relações de produção a partir de uma interpretação tecno-funcionalista, influenciada pelas concepções de progresso da economia política, em especial pelo trabalho de Adam Smith. Particularmente na *Ideologia Alemã* a abordagem marxiana considera, de acordo com Brenner, que

a estrutura dos papéis no interior do processo de trabalho (cooperação no interior da unidade) é tecnicamente determinada pela natureza do processo produtivo; por sua vez, a estrutura dos papéis no interior do processo de trabalho (cooperação no interior da unidade), por determinar a divisão entre o trabalho mental e manual, constitui ela mesma a estrutura das relações de classe; como resultado, os indivíduos que constituem as classes, o fazem, em virtude de sua ocupação de papéis tecnicamente constituídos, no interior do processo de trabalho. A evolução das classes e das relações de propriedade é, assim, determinada pela evolução das forças produtivas, através da determinação que essa última exerce sobre a evolução do processo de trabalho (cooperação no interior da unidade). Consequentemente, a despeito das aparências, as relações de classe e a luta de classes ocupam uma posição passiva e determinada, mais do que um papel ativo e determinante, no interior da concepção juvenil de Marx da evolução histórica.²³⁵

A troca de mercadorias desempenha, dentro dessa perspectiva, o papel de catalisador do desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho, refletindo o que a tradição do marxismo político chamou de “modelo de comercialização”, também influenciado pelas análises de Adam Smith. Nesse tipo de explicação do desdobramento histórico, imputa-se às trocas de mercadorias pré-capitalistas características capitalistas que seriam responsáveis por impulsionar a divisão do trabalho e o incremento das forças produtivas. Com isso, as trocas pré-capitalistas são apartadas das demais relações de produção, assumindo uma dinâmica própria que tem um fim pré-determinado: a própria expansão e generalização das mercadorias – e o concomitante desenvolvimento das forças produtivas – que desembocaria, necessariamente, no capitalismo. Trata-se, aqui, de uma visão teleológica, onde as relações de produção pré-capitalistas são consideradas como meros obstáculos a um desenvolvimento supostamente imanente e autônomo das forças produtivas e da divisão do trabalho, impulsionado pelo intercâmbio mercantil.²³⁶

²³⁵ Brenner, 1999, p. 284-285.

²³⁶ Wood, 2008a, p. 85.

Como um momento de transição na busca de uma perspectiva histórica e imanente das formações sociais, os *Grundrisse* carregam ainda elementos da perspectiva de progresso advindos da economia política, pautados pelo modelo de comercialização.²³⁷ É nesse sentido que dizemos que é preciso tomar com cautela a afirmação marxiana de que toda economia se reduz a uma economia de tempo, quando por economia de tempo se entende redução do tempo de trabalho. Sobretudo, porque, nesse sentido, trata-se de uma afirmação supostamente trans-histórica – mas, de fato, a-histórica – que não é explicada. Isto é, não se sustenta em uma demonstração das relações sociais que pautam as economias das distintas épocas históricas para a dita redução do tempo de trabalho. Ademais, a nosso ver, é possível argumentar que a afirmação marxiana é marcada pelo anacronismo. Apesar de certo desenvolvimento das forças produtivas, obviamente, ser verificável nas diversas formações sociais, a economia que, de fato, se *reduz* à economia de tempo é a economia capitalista – considerada, claro, em aspectos muito gerais.

Não obstante tais problemas, nos *Grundrisse* encontramos também uma perspectiva mais fecunda para a reflexão sobre as distintas formações sociais. Nele, ao analisar as *Formas que precederam a produção capitalista*, Marx define as relações de produção como relações dos produtores diretos uns com os outros e com os meios de produção, que permitem que reproduzam a própria vida e a posição que ocupam em uma determinada formação social. Em termos gerais, o traço crucial de distinção das sociedades pré-capitalistas é que nelas há o acesso dos produtores diretos aos meios para sua subsistência. Para garantir tal acesso, tais produtores diretos, sobretudo na figura dos camponeses, constituem-se em comunidades que buscam garantir a posse dos meios necessários à sua subsistência.²³⁸ Nas palavras de Marx,

a finalidade de todas essas comunidades é a conservação; i.e., a reprodução dos indivíduos que a constituem como proprietários, i.e., no mesmo modo de existência objetivo que constitui ao mesmo tempo o comportamento dos membros uns em relação aos outros e, por isso, a própria comunidade.²³⁹

²³⁷ Wood, 2008a, p. 85.

²³⁸ Brenner, 1999, p. 286.

²³⁹ Marx, 2011, p. 405.

As classes dominantes das sociedades pré-capitalistas, por sua vez, também se constituem em comunidades que têm de organizar meios coercivos de extração do trabalho excedente, dada a posse dos produtores diretos dos meios necessários para a subsistência. Isso é, como não se fazem presentes, aqui, relações típicas do capitalismo, onde a dependência do mercado capitalista – tanto por parte dos produtores diretos quanto dos apropriadores – garante que o excedente produzido seja apropriado por meios predominantemente econômicos; como essa relação não se verifica nas sociedades pré-capitalistas, a organização da coerção é o elemento central para extração do sobretrabalho.²⁴⁰

Em contraste com a perspectiva tecno-funcionalista do jovem Marx, essa abordagem às formações sociais nos *Grundrisse* tem a vantagem de não remeter às afirmações a-históricas de um desenvolvimento das forças produtivas que determina a estrutura das sociedades e das relações de produção. Pelo contrário, em sentido inverso, ela apoia-se na consideração de que são as relações de produção que determinam – ou que são o momento predominante, para usar, um termo marxiano/lukácsiano – a dinâmica do trabalho e das forças produtivas.²⁴¹

Nos *Grundrisse*, portanto, encontramos tanto as indicações problemáticas de que as economias das diversas formações sociais estão voltadas para a redução do tempo de trabalho, quanto a perspectiva, mais fecunda, a nosso ver, que indica que as relações de produção, sustentadas pelos conflitos de classes entre as comunidades de produtores diretos e as dos apropriadores do excedente, pautam a dinâmica do trabalho e do desenvolvimento das forças produtivas. Lukács não apenas toma o sentido mais problemático das considerações marxianas sobre a redução do tempo de trabalho – deixando de mencionar, como vimos, as ressalvas de Marx sobre as diferenças entre a produção organizada em torno do valor de troca e a produção comunal –, como a transforma em uma relação coerciva: os indivíduos tem de se adequar a essa “lei da produção social” que aponta necessariamente para a redução do tempo de trabalho, sob pena de ruína. Com isso, a *Ontologia* não apenas reproduz uma perspectiva anacrônica e teleológica – que imputa um fim determinado às mais diversas formações sociais –, como coloca em xeque sua própria perspectiva de emancipação social.

²⁴⁰ Brenner, 1999, p. 286.

²⁴¹ Ibid., p. 286.

Veremos nos próximos capítulos como a argumentação de Lukács se move nesse sentido, designando a própria essência da reprodução do ser social como determinada por essa redução do tempo de trabalho, o que se choca, no entanto, com as próprias indicações lukácsianas, em sentido inverso, sobre uma suposta estagnação das sociedades orientais, por exemplo.

Importa-nos, agora, adiantar que, por um lado, as indicações de Marx sobre as sociedades pré-capitalistas também acentuaram não um necessário desenvolvimento progressivo das formações sociais, mas um processo de estabilização reprodutiva, como vimos na passagem acima, e de cristalização da divisão do trabalho, como indicaremos no próximo capítulo. Por outro lado, como também trataremos mais abaixo, em contraste com a indicação de Lukács da necessidade dos indivíduos se adequarem, sob pena de ruína, a uma suposta lei de redução do tempo de trabalho, a concepção marxiana de emancipação humana, desde muito cedo, opôs-se à subsunção dos trabalhadores a imposição de um tempo de produção.

Nesse sentido, em consonância com as preocupações radicalmente históricas tanto de Marx, quanto de Lukács, parece-nos mais fecundo, apreender as indicações marxianas sobre as diversas formações sociais fiando-nos não nas afirmações trans-históricas de uma suposta redução do tempo de trabalho – e que terminam por se revelar a-históricas, anacrônicas e teleológicas –, mas sim em considerações mais “abertas” às determinações constitutivas das diferentes formações. Na conhecida carta de 11 de julho de 1868 à Ludwig Kugelmann, por exemplo, Marx se posicionou indicando a necessidade, em todas as sociedades, da organização do trabalho – e, por essa via, do tempo de trabalho –, descrevendo-a como “natural”, sem mencionar, todavia, uma tendência à redução do tempo de trabalho e ressaltando a importância decisiva de se ater às formas com que a produção social se organiza:

qualquer criança sabe que uma nação morreria se parasse de trabalhar não direi por um ano mas por algumas semanas. Sabe igualmente que as massas de produtos correspondentes a diferentes massas de necessidades requerem massas diferentes e quantitativamente determinadas do trabalho social total. É *self-evident* que esta necessidade de repartição do trabalho social em proporções determinadas não pode de modo nenhum ser suprimida por *uma forma* determinada da produção social [*gesellschaftlichen Produktion*] mas apenas pode alterar o seu modo de aparecimento. Leis da natureza [*Naturgesetze*] não podem de modo nenhum ser suprimidas. Aquilo que em situações historicamente diversas se pode alterar é apenas

a forma pela qual essas leis se impõem. E a forma pela qual essa repartição proporcional do trabalho se impõe numa situação social em que a conexão do trabalho social se faz valer como troca privada de produtos do trabalho individual é precisamente o valor de troca desses produtos. A ciência consiste precisamente em desenvolver como a lei do valor se impõe.²⁴²

Aqui, ainda que se mencione tais momentos mais gerais das economias nas diversas formações sociais, não há uma indicação sobre uma tendência trans-histórica de redução do tempo de trabalho. Todavia, mesmo que insistíssemos nessa lei, ela não significaria, a nosso ver, uma configuração tal onde a redução do tempo de trabalho se impõe aos indivíduos de maneira que esses devem se adequar a ela “sob pena de ruína”. Essa compulsoriedade é uma determinação do capitalismo, mas não pode ser estendida, por exemplo, a uma sociedade emancipada, aquela à qual Marx refere-se no próprio trecho dos *Grundrisse* mobilizado por Lukács. Veremos no capítulo 4 como a argumentação na *Ontologia*, conseqüente com essa generalização, estende tal compulsoriedade também para o comunismo.

2.5.2 A opacidade dos valores no âmbito econômico

A questão da opacidade subjacente à caracterização que Lukács faz do valor econômico também contrasta com os posicionamentos de Marx. Logo acima nos referimos à síntese entre as diversas posições teleológicas dos indivíduos no âmbito econômico. Elas fundamentam a objetividade das valorações que aí ocorrem, mas dentro de uma totalidade processual que, segundo Lukács, “a partir de certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares”; esses se orientam pelo valor não mais com a “segurança absoluta” e também “na maior parte dos casos” sem conseguir “compreender corretamente as conseqüências de suas próprias decisões”. Sob essas condições, as relações do valor econômico que orientam o dever-ser dos homens, produzem a “divisão ótima” do trabalho, ainda que isso não seja claro aos próprios sujeitos envolvidos no processo.

Mais uma vez, a representação abstrata do movimento do valor econômico feita por Lukács nos coloca diante de certas dificuldades de interpretação: o que significa

²⁴² Marx, 1988, p. 68; Marx, 1974, p. 553.

exatamente “a partir de certo nível”, referindo-se ao desenvolvimento da totalidade processual, não nos é inteiramente claro. Em todo caso, a redução do tempo de trabalho continua a se impor, a despeito da avaliação que os indivíduos fazem dela. No capítulo da *Ontologia* sobre Marx, ao comentar, por outra via, tal tendência, Lukács afirma: “a constatação da objetividade desse desenvolvimento, *sua plena independência em relação à atitude avaliativa dos seres humanos*, é uma importante marca da essência ontológica do valor econômico e das tendências de sua explicitação”.²⁴³

Para nós, também aqui manifestam-se as consequências do processo de abstração que Lukács realiza a partir das relações de troca capitalista das mercadorias e atribui à categoria do valor econômico, que ele pretende como trans-histórica. São sob tais condições que o encontro dos produtores privados no mercado desenvolve a divisão do trabalho. A realização do valor-trabalho, a confirmação da validade social do tempo de trabalho despendido privadamente, ocorre apenas *post festum*, e a divisão do trabalho que se desenvolve a partir dessa relação, junto à redução do tempo de trabalho, acontece “por trás das costas” dos produtores. No entanto, essa relação não pode ser generalizada para a categoria trans-histórica do valor econômico.

Na seção d’*O Capital* sobre o fetichismo da mercadoria, Marx se posiciona, do modo como o entendemos, de maneira distinta ao que é colocado na *Ontologia*. Nos exemplos de Robinson em sua ilha, do feudalismo, da família patriarcal camponesa e da associação de indivíduos livres, o caráter imediatamente social que fundamenta as relações de trabalho é distinto daquele fetichista que ocorre pela mediação do trabalho abstrato presente na troca de mercadorias. Nos primeiros casos, as relações dos seres humanos com a distribuição de seu trabalho e com os produtos deles são mais claras aos sujeitos envolvidos – “transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição”, no caso da associação de humanos livres –, enquanto no segundo, no capitalismo, o caráter indiretamente social fundamenta o fetichismo atribuído às mercadorias, sobretudo ao dinheiro. A possibilidade de superação dessa última relação, afirmada por Marx, também deixa clara como ela se torna apreensível aos sujeitos envolvidos no processo produtivo:

o reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os

²⁴³ Lukács, 2012, p. 344; Lukács, 1984, p. 617.

próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado.²⁴⁴

Do modo como entendemos, portanto, o decisivo para a opacidade das valorações econômicas, para a não compreensão adequada das avaliações que refletem a regulação do tempo de trabalho, é o caráter *post festum* do mercado capitalista, algo que não se verifica nas demais formações sociais. Mais ainda, não nos parece correta a afirmação de que haja aqui uma tendência que se imponha e que é marcada pela “plena independência em relação à atitude avaliativa dos seres humanos”.

Seguindo a própria argumentação de Lukács, mas levando em conta as considerações marxianas, parece-nos possível chegar a uma conclusão distinta. Como vimos, a intenção lukácsiana é demonstrar a continuidade da objetividade também no valor econômico. Enquanto categoria voltada à organização do tempo de trabalho, que realiza o metabolismo entre natureza e sociedade, o valor econômico depende da capacidade humana de produzir o necessário para a satisfação das múltiplas necessidades sociais. Todavia, depende também, pelo que já argumentamos, da forma em que o tempo de trabalho e os produtos do trabalho são distribuídos. Essas formas de fato se estabilizam em uma objetividade que ultrapassa a mera perspectiva individual. Entretanto, à parte sua manifestação nas relações de produção capitalistas, tal objetividade não é necessariamente opaca aos indivíduos, nem impermeável às valorações desses e não carrega uma necessidade de redução do tempo de trabalho. Enquanto objetividade social, ela é uma “segunda natureza” e, como Lukács em outro momento explica, essa depende principalmente das posições teleológicas voltadas não ao ser inorgânico ou orgânico, mas à consciência de outros seres humanos.²⁴⁵

A reprodução e a transformação das formas de organização do trabalho, assim, tanto pautam as atividades valorativas no âmbito econômico, quanto dependem da continuidade dessas no plano individual. Do modo como entendemos, portanto, qualquer asserção sobre uma necessária redução do tempo de trabalho é dependente de tais formas e das valorações que as acompanham. E, mais uma vez, dada a diversidade histórica dessas, não podem ser generalizadas como legalidade trans-histórica. Sobretudo, essa é

²⁴⁴ Marx, 2013, p. 154.

²⁴⁵ Lukács, 2012, p. 151-153; Lukács, 1984, p. 110-112.

uma questão decisiva para a perspectiva da emancipação humana, uma vez que a organização do tempo e da distribuição dos produtos do trabalho dependem da abertura dessas para o “controle consciente e planejado” dos seres humanos livremente associados do qual fala Marx. Isso nos parece contrastar com a afirmação na *Ontologia* de uma legalidade opaca voltada à redução do tempo de trabalho a qual estariam subsumidos os indivíduos e que seria plenamente independente das valorações deles.

2.5.3 O tempo de trabalho socialmente necessário e o trabalho indiretamente social

Pelo que viemos argumentando a relação entre a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho e a opacidade das valorações econômicas são marcas da produção capitalista de mercadorias, mas não devem ser generalizadas para além dessa formação. Elas se expressam, ademais, pela mediação de uma outra categoria que, a nosso ver, também é generalizada indevidamente na *Ontologia*: o tempo de trabalho socialmente necessário.

Mencionamos anteriormente a interpretação de Lukács do primeiro capítulo d’*O Capital* onde estaria indicado que o “tempo de trabalho socialmente necessário [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] permanece idêntico nas mais diversas formações”. Não obstante, quando Marx refere-se às produções pré e pós-capitalistas, na seção apontada por Lukács, ele menciona tempo de trabalho [*Arbeitszeit*] e não tempo de trabalho socialmente necessário. Trata-se de uma distinção que, a nosso ver, tem muita importância.

Na produção realizada por produtores privados de mercadorias a validação *post festum*, na própria troca, que mencionamos anteriormente, não se efetiva pelo tempo de trabalho efetivamente gasto na criação de um valor de uso mas, em termos gerais, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. Isto é, pela média social de destreza e de intensidade na execução de um trabalho. Essa média se estabelece no mercado através das trocas e “se impõe com a força de uma lei natural reguladora, assim como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém”.²⁴⁶ É ela quem empurra os produtores privados a buscarem a redução do tempo de trabalho

²⁴⁶ Marx, 2013, p. 150.

efetivamente gasto nas mercadorias – o que pode dar a eles vantagens nas trocas – e que leva à redução da própria média “por trás das costas dos produtores”.

A despeito de assumir sua forma desenvolvida apenas em *O Capital*, a distinção entre tempo de trabalho e tempo de trabalho socialmente necessário aparece, em seus aspectos embrionários, já na *Miséria da filosofia*. Nessa obra, Marx criticou a posição de Proudhon que afirmava, a partir da concepção do trabalho como fonte de valor, que o “valor constituído” de uma mercadoria era determinado pelo tempo de trabalho empregado em sua produção. Todavia, o processo de troca capitalista se configuraria a partir de uma distorção dessa determinação do valor. Com isso, os trabalhadores receberiam apenas uma parte do preço da mercadoria e não o valor de seu trabalho. A solução de Proudhon para resolver tal distorção seria a alteração das relações de troca capitalistas para que os trabalhadores passassem a receber o equivalente “justo” de seu trabalho, através de vouchers, onde constariam as horas trabalhadas. Seria necessário, assim, um substituto do dinheiro metálico, uma vez que esse não poderia, por sua vez, desempenhar essa função de representação das horas trabalhadas. Os vouchers seriam então trocados por bens, nos quais estariam contidos a mesma quantidade de trabalho despendida pelo trabalhador.²⁴⁷

Marx critica Proudhon por tentar utilizar o aspecto central do capitalismo, a determinação do valor pelo trabalho, como o elemento de distinção de uma sociedade “justa” pós-capitalista. Mais ainda, a despeito de aceitar o trabalho como fonte de valor, não considera que seja o tempo de trabalho de fato despendido na produção de uma mercadoria o determinante de seu valor, mas sim o “o mínimo de tempo no qual ela pode ser produzida, e este mínimo é constatado pela concorrência”.²⁴⁸ Como dissemos, essa será uma ideia desenvolvida posteriormente através do tempo de trabalho socialmente necessário. Já aqui, todavia, Marx considera que com o estabelecimento, através da competição, desse tempo mínimo necessário para a produção de um bem, os trabalhadores são forçados a ele se submeter independente de suas necessidades ou capacidades. Segundo Marx,

tomar apenas a quantidade de trabalho como medida de valor, sem levar em conta a qualidade, supõe que o trabalho simples se tornou o fulcro

²⁴⁷ Ver Hudis, 2012, p.95.

²⁴⁸ Marx, 1985a, p. 68.

da indústria. Supõe que os trabalhos são equalizados pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõe que os homens se apagam diante do trabalho; supõe que o movimento do pêndulo tornou-se a exata medida da atividade relativa de dois operários, da mesma maneira que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não há por que dizer que uma hora de um homem equivale a uma hora de outro homem; deve-se dizer que um homem de uma hora vale tanto como outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é nada — quando muito, é a carcaça do tempo. Não se discute a qualidade. A quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. Mas esta equalização do trabalho não resulta da justiça eterna do Sr. Proudhon; muito simplesmente, é um fato da indústria moderna.²⁴⁹

A passagem dos *Grundrisse* sobre a redução do tempo de trabalho utilizada por Lukács, que mencionamos acima, insere-se no desenvolvimento dessas discussões e na crítica de Marx à proposta de reforma bancária feita pelo proudhoniano Alfred Darimon. Pouco antes do trecho citado por Lukács, aparece pela primeira vez, segundo Hudis, a distinção de Marx entre trabalho indiretamente social e trabalho diretamente social, fundamentando a discussão sobre a produção comunal.²⁵⁰ As perspectivas de emancipação de caráter proudhoniano, na medida em que mantém as relações de produção e buscam apenas mudar aspectos da troca dos produtos não podem oferecer uma saída real para o capitalismo. Mantidas as relações de produção desse, impõe-se o tempo de trabalho socialmente necessário que subsume os indivíduos a seu imperativo. Dessa maneira, o trabalho social continua a ser realizado indiretamente, pela mediação das trocas.

A produção comunal, ao contrário, assume o caráter diretamente social e o distribui a partir das capacidades e das necessidades qualitativas dos indivíduos livremente associados e não pela imposição do tempo de trabalho socialmente necessário. Ainda que os aspectos dessa formação social só possam ser delineados por Marx de maneira muito geral, ela não se apoia em uma redução do tempo de trabalho, ao qual os indivíduos têm de se submeter sob pena de ruína, como afirma Lukács. Mesmo que tal redução seja importante para o desenvolvimento social dos indivíduos, ela deve estar submetida ao controle consciente deles.

²⁴⁹ Marx, 1985a, p. 58.

²⁵⁰ Hudis, 2012, p. 109; Marx, 2011, p. 118.

Assim, a nosso ver, a relação necessária entre compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, opacidade dos valores econômicos e a imposição de um tempo de trabalho socialmente necessário ocorre certamente no capitalismo, mas não pode ser generalizada para as demais formações sociais.²⁵¹ Sobretudo, não pode ser imputada como uma legalidade à qual os indivíduos estariam subsumidos em uma produção comunal. Até onde avançamos em nossas reflexões, portanto, concordamos com a incisiva crítica de Mészáros. Segundo ele, a leitura dos *Grundrisse* realizada por Lukács

altera radicalmente o significado original da ideia marxiana de produção e consumo comunais, assim como o uso correspondente do tempo em um sentido qualitativo/liberador, em contraste com a imposição quantitativa tirânica exercida sobre os produtores, que é inseparável da relação-valor. Para Marx, o uso qualitativo do tempo na forma comunal de intercâmbio reprodutivo representa o nível historicamente atingível e, nas fases mais avançadas do socialismo, o único e absoluto modo de mediação dos produtores associados.²⁵²

Todavia, gostaríamos de apresentar aqui algumas pequenas diferenças com relação à posição de Mészáros sobre o valor econômico na *Ontologia*. Sua caracterização das considerações que aqui nos ocupamos diz que o trecho dos *Grundrisse*

contradiz diretamente a alegação de Lukács, para quem o princípio da “economia de tempo” é produto do *valor de troca*. Na visão de Marx, o princípio em questão tanto precede como sobrevive ao domínio do valor de troca, afirmando sua própria validade, ainda que de formas *qualitativamente* diferentes, sob *todas* as formas de produção, inclusive sob o sistema *comunal*.²⁵³

²⁵¹ Sobre os valores e o tempo de trabalho socialmente necessário, Medeiros e Barreto (2013) dizem: “segundo a conhecida descrição (marxiana), Lukács (2004, p. 60) observa que o trabalho se distingue como forma de prática tipicamente humana por constituir-se em essência da objetivação de uma finalidade previamente definida, i.e., da materialização de uma ideia. Numa acepção abstrata, independente de qualquer forma histórica concreta, pode-se descrever o trabalho como a prática que procura objetivar um valor de uso ou simplesmente um *valor* associado à satisfação das necessidades materiais dos seres humanos. Valor de uso pode ser dito *valor* no sentido geral de finalidade, propósito, carecimento perseguido pela prática humana, e não no sentido específico de tempo de trabalho socialmente necessário, que é determinação específica da produção capitalista.” Como afirmamos na introdução, consideramos frutífera a mobilização que os autores fazem da perspectiva do valor apresentada na *Ontologia*. Temos acordo também com a caracterização do tempo de trabalho socialmente necessário como “determinação específica da produção capitalista”. No entanto, destacamos aqui que na aproximação que fazem da reflexão lukácsiana, os autores não ressaltam a generalização que Lukács faz do tempo de trabalho socialmente necessário.

²⁵² Mészáros, 2006, p. 872.

²⁵³ Ibid. p. 871.

De nossa parte, diferentemente de Mészáros, entendemos que Lukács também interpreta “economia de tempo” como uma tendência trans-histórica que está presente em toda formação social. Além de suas repetidas menções nesse sentido, ao longo da *Ontologia*, veremos no capítulo 4 como a própria essência da reprodução do ser social é designada como sendo voltada a tal redução. Nesse sentido, pensamos que quando Lukács refere-se aos valores de troca, ele busca indicar que com a sua emergência e a divisão do trabalho que se segue, há um melhor “uso subjetivo” do tempo – apesar desse uso estar também subsumido à opacidade das valorações – e não que a “economia de tempo” ocorre apenas com a emergência dos valores de troca.

Ademais, Mészáros também afirma:

a linha de argumentação de Lukács tende a eliminar a distinção qualitativa feita por Marx entre produção social e comunal (sendo esta “*gemeinschaftliche*” ou “não *post festum* social”) e a subsumir a última à primeira. Em outras palavras, a abordagem de Lukács é caracterizada por uma tendência a subsumir o sistema comunal à forma de produção social que permanece sempre sujeita e dominada pelos limites da relação-valor.²⁵⁴

Da maneira como entendemos, o problema aqui não é exatamente uma distinção qualitativa entre produção social [*gesellschaftlichen Produktion*] e produção comunal/coletiva [*gemeinschaftlichen Produktion*]. A diferença com que Marx utiliza esses dois termos refere-se apenas aos diferentes níveis de abstração de sua análise. Enquanto “produção social” é um termo genérico usado para as diversas formações sociais, a produção comunal/coletiva é uma de suas formas específicas. Assim, Lukács não se distancia muito de Marx quando diz que a economia de tempo é uma “lei da produção social”.

Como mencionamos anteriormente, nossa objeção à interpretação de Lukács é que a suposta tendência trans-histórica de redução do tempo de trabalho – compartilhada por ele, por Marx nos *Grundrisse* e pelo próprio Mészáros –, deve ser considerada cautelosamente, uma vez que afirma algo que deve ser explicado pelas relações específicas de produção de cada formação social e, o que é mais problemático, porque Lukács transforma essa tendência em uma relação coerciva. Na carta a Kugelmann mencionada anteriormente, entretanto, vimos como Marx utiliza de maneira genérica

²⁵⁴ Ibid., p. 870.

“produção social” [*gesellschaftlichen Produktion*] e refere-se a uma “lei natural” [*Naturgesetz*], mas indicando apenas a necessidade que toda formação social tem de distribuir o trabalho social em proporções determinadas, sem referir-se a qualquer tendência trans-histórica de redução do tempo de trabalho.

Argumentaremos posteriormente, ainda nesse capítulo, que é possível compreender os valores econômicos como uma categoria trans-histórica, desde que não o relacione a uma tendência de redução do tempo de trabalho que não seja explicada pelas relações de produção, nem que se refira a esse último como uma tendência coerciva. Antes disso, todavia, é preciso abordar ainda outra generalização realizada por Lukács, aquela que se refere a sua interpretação da teoria do valor trabalho de Marx.

2.5.4 A generalização da lei do valor-trabalho

Subjacente à generalização que mencionamos dos aspectos das relações de produção capitalistas na *Ontologia* está uma extrapolação da lei do valor-trabalho de Marx para todas as formações sociais. Desde nosso ponto de vista, essa lei refere-se à especificidade da produção de mercadorias capitalista. Lukács, todavia, assim se posiciona na parte histórica da *Ontologia*:

a lei do valor, foi descrita por Marx, por exemplo, em sua gênese, no primeiro capítulo de sua obra principal. Trata-se de uma lei imanente ao próprio trabalho na medida em que, mediante o tempo de trabalho, liga-se ao trabalho enquanto explicitação das faculdades humanas; mas, implicitamente, já está presente quando o homem ainda realiza apenas trabalho útil, quando seus produtos ainda não se tornaram mercadorias; e permanece em vigor, de maneira implícita, após ter cessado a compra-venda de mercadorias.²⁵⁵

Um pouco mais à frente, insiste na permanência dessa lei para além do capitalismo:

só numa fase mais elevada, da qual ele [Marx] indica os pressupostos econômicos e humanos que a economia tornou possíveis, é que se torna objetivamente realizável uma situação na qual ‘de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades’. Desse modo, desaparece a estrutura da troca de mercadorias, deixa de operar a lei do valor para os indivíduos enquanto consumidores. Todavia, é evidente que resta em vigor, na própria produção, inclusive no crescimento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, por

²⁵⁵ Lukács, 2012, p. 359; Lukács, 1984, p. 631.

consequente, segue operando a lei do valor enquanto reguladora da produção.²⁵⁶

E em *O Processo de democratização*, escrito no final de 1968, na mesma época, portanto, da redação da *Ontologia*, Lukács também se posiciona de maneira assertiva sobre o caráter trans-histórico da lei do valor-trabalho, afirmando-a como válida para todos “os tipos de produção”:

já no início do livro 1 de *O Capital* [...] Marx fala das diversas formas fenomênicas da lei do valor, referindo-se a Robinson, à Idade Média, a uma família camponesa auto-suficiente de cultivadores diretos e, finalmente, ao próprio socialismo. O tempo de trabalho – ou seja, o tempo de trabalho socialmente necessário em cada momento concreto, a objetivação diretamente econômica do valor – tem uma dupla função.²⁵⁷

E, imediatamente, se apoia nas seguintes considerações de Marx, na seção d’*O Capital* sobre o fetichismo da mercadoria para descrever essa dupla função:

sua distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da cota individual dos produtores no trabalho comum e, desse modo, também na parte a ser individualmente consumida do produto coletivo.²⁵⁸

Essa generalização da teoria do valor trabalho marxiana para todas as formações sociais contrasta, a nosso ver, com os posicionamentos do próprio Marx. Após uma inicial rejeição do valor trabalho, avançado pelos economistas políticos burgueses, Marx o incorpora criticamente opondo-se, todavia, ao seu uso como fundamento de uma sociedade emancipada. Como mencionamos, já na *Miséria da Filosofia* – considerada pelo próprio Marx como a obra contendo as “sementes da teoria que seria desenvolvida n’*O Capital*, depois de vinte anos de trabalho”²⁵⁹ – há a oposição à tentativa de Proudhon de usar a teoria do valor trabalho como a base de uma sociedade emancipada. Marx afirma enfaticamente que “o valor relativo, medido pelo tempo de trabalho, é, fatalmente, a

²⁵⁶ Lukács, 2012, p.421; Lukács, 1984, p. 689.

²⁵⁷ Lukács, 2008, p. 138.

²⁵⁸ Marx, 2013, p. 153.

²⁵⁹ Marx, 1989a, p. 326.

fórmula da escravidão moderna do operário, e não, como o pretende o Sr. Proudhon, a ‘teoria revolucionária’ da emancipação do proletariado”.²⁶⁰

Ademais, nos conhecidos *Fragmento sobre as Máquinas*²⁶¹, nos *Grundrisse*, Marx também ressalta a validade histórica da teoria do valor-trabalho. A despeito de aqui ele ainda não ter desenvolvido completamente as categorias que apareceriam mais tarde em *O Capital*, essa indicação da historicidade do valor-trabalho continua em suas considerações posteriores.²⁶² Na carta à Kugelmann, mencionada acima, por exemplo, ele se refere à lei do valor como aquela que governa a distribuição do trabalho social, que ocorre indiretamente através da “troca privada dos produtos individuais do trabalho”. Implícita nessa afirmação está a consideração de que a lei do valor-trabalho não se faria presente nas sociedades que organizam diretamente o trabalho, e sim apenas onde o trabalho social é mediado pelas trocas. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, por sua vez, Marx refere-se novamente ao modo como a lei do valor-trabalho é característica do trabalho indiretamente social do capitalismo, o que muda em uma sociedade baseada na propriedade comum dos meios de produção.²⁶³ Finalmente, nas *Glosas marginais ao Tratado de Economia Política de Adolf Wagner*, Marx nega a afirmação de Wagner de que a teoria do valor trabalho seria o “pilar de seu sistema socialista”.²⁶⁴

Engels tem posições similares nesse sentido, às quais retornaremos mais abaixo. Em todo caso, as mais importantes interpretações da teoria do valor-trabalho marxiana divergem apenas sobre sua validade para a produção de mercadorias ou exclusivamente para o capitalismo.²⁶⁵ Em contraste a esses dois tipos de interpretação, Lukács a considera válida para todas as formações sociais, como vimos nas passagens acima da *Ontologia e d’O processo de democratização*.

²⁶⁰ Ibid., p. 56.

²⁶¹ Acerca dos *Fragmentos sobre as Máquinas*, no contexto do desenvolvimento das pesquisas de Marx, ver Heinrich (2013).

²⁶² Marx, 1987, p. 90.

²⁶³ Marx, 2012.

²⁶⁴ Marx, 1989b, p. 533.

²⁶⁵ Para ficar em apenas algumas dessas interpretações, Isaak Rubin (1990, p.256) comentou brevemente sobre a possibilidade do valor-trabalho existir, em forma embrionária, na produção de mercadorias nas sociedades pré-capitalistas; Octavio Colombo (2015) oferece uma excelente análise dessa possibilidade. Roman Rosdolsky (1977, p.428-436), Ronald Meek (1973, p.257-284) e Ernst Mandel (1968, p.49-51), por outro lado, ressaltaram como a teoria do valor trabalho não teria validade em uma sociedade emancipada.

Contra a leitura de Lukács da seção sobre o fetichismo n’*O Capital*, tanto Mészáros²⁶⁶ quanto Hudis²⁶⁷ afirmaram que ele oblitera a intenção de Marx de apenas “traçar um paralelo com a produção de mercadorias” e, para tal fim, supor “que a cota de cada produtor seja determinada pelo seu tempo de trabalho”. Ademais, Hudis comenta:

Marx menciona esse paralelo apenas para enfatizar o papel que o tempo de trabalho desempenharia no futuro. Mas o que ele quer dizer com tempo de trabalho? O tempo de trabalho que opera depois do capitalismo não é de forma alguma idêntico à média-social do tempo de trabalho necessário que opera no capitalismo. Na leitura de Lukács os dois são confundidos [*conflated*], a despeito do último implicar a produção de valor, enquanto o primeiro sua transcendência. Marx nunca menciona valor ou valor de troca ao discutir a nova sociedade no Capítulo 1, e por uma boa razão: ele considera que as relações sociais da nova sociedade são “transparentemente simples”. Lukács não menciona a discussão de Marx sobre a natureza “transparente” das relações sociais no futuro, a despeito de Marx repeti-la em diversas ocasiões. Se ele tivesse se atido mais demoradamente a esse problema, teria reconhecido que Marx não está se referindo ao tempo de trabalho socialmente necessário ao discutir os princípios operativos de uma sociedade pós-capitalista.²⁶⁸

Concordamos com a crítica de Hudis, apenas acrescentamos que, como viemos argumentando, a generalização da lei do valor-trabalho em Lukács imputa o tempo de trabalho socialmente necessário para *toda* a sociabilidade humana. Mais ainda, Lukács não apenas *deixa* de mencionar a natureza das relações “transparentes” em uma sociedade emancipada, mas *afirma* na *Ontologia* o contrário ao generalizar a opacidade dos valores econômicos para diferentes formações sociais.

Na contramão da interpretação de Hudis, Antonino Infranca defendeu a leitura da lei do valor-trabalho realizada por Lukács e o fez referindo-se breve e diretamente à crítica de Mészáros. Assim, afirmou:

no que tange à crítica de Mészáros à teoria lukacsiana da permanência do valor em uma sociedade socialista, lembro que, exatamente [n’*O processo de democratização*], Lukács abordou o problema. No ensaio, ele sustenta que Stalin não levou sequer minimamente em conta as claras orientações de Marx, constantes do princípio do Livro I de *O capital*, segundo as quais o tempo de trabalho indica o valor de uma mercadoria e, sendo o trabalho o fator que cria riqueza, é impossível eliminá-lo; assim, em um sistema socialista de produção da riqueza, o valor é um fator imprescindível à produção. Desse modo, o valor

²⁶⁶ Mészáros, 2006, p. 867.

²⁶⁷ Hudis, 2012, p. 158.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 158.

depende não do mercado, mas do tempo de trabalho. Lukács explica também por que Stalin relacionava o desaparecimento do valor à sua eliminação do mercado: “para Marx, a lei do valor não está vinculada à produção de mercadorias. Stalin afirma isso, e não se trata em absoluto de conversa vazia. Na verdade, ele deseja apresentar propagandisticamente a via de construção do socialismo que, em aspectos decisivos, se distancia do marxismo simulando traduzir na prática a teoria de Marx corretamente interpretada. Esse é o objetivo [...] de seu estratagema de apresentar categorias que, de acordo com Marx, são válidas para qualquer produção, como se tratasse apenas de fenômenos históricos não mais vigentes no socialismo”.²⁶⁹

Infranca não se refere aqui aos problemas da interpretação lukácsiana que mencionamos acima. Não indica a intenção de Marx, na seção sobre o fetichismo n’*O Capital*, de apenas traçar um paralelo com a produção de mercadorias; aceita as considerações de Lukács sobre a permanência da lei do valor trabalho sem contrastá-las com os posicionamentos contrários do próprio Marx; e não menciona como Lukács identifica tempo de trabalho e tempo de trabalho socialmente necessário – sendo esse último específico da produção capitalista. Ademais, não há indicação sobre a generalização da opacidade dos valores econômicos e da compulsoriedade da redução do tempo de trabalho. Apesar dessas aparecerem de forma mais explícita na *Ontologia* – que não é o foco das considerações de Infranca acima – elas permanecem implícitas em *O processo de democratização* e não podem servir de base para uma sociedade emancipada. Não obstante, pensamos que uma categoria trans-histórica de valor econômico relacionada ao tempo de trabalho é, de fato, possível, como Infranca parece indicar. Ela não pode ser confundida, entretanto, com a teoria do valor-trabalho e não pode generalizar os aspectos do capitalismo que mencionamos até aqui.

2.5.5 O valor econômico como categoria trans-histórica e os valores não mais econômicos

A despeito do que consideramos como problemas na análise de Lukács, anunciamos anteriormente que seria possível, a nosso ver, pensar a categoria de valor econômico enquanto trans-histórica, se não imputássemos a ela as características específicas do capitalismo, como acreditamos que Lukács o faz.

²⁶⁹ Infranca, 2014, p. 94-95.

Para argumentarmos nesse sentido, gostaríamos aqui de retornar a algumas passagens de Engels, uma vez que nele encontramos pistas diretas sobre a historicidade da teoria do valor-trabalho e que são interessantes também para pensarmos o valor econômico proposto na *Ontologia*.

Sobre a lei do valor-trabalho, Engels afirma:

o conceito de valor é o mais geral e, portanto, a expressão mais abrangente das condições econômicas da produção de mercadorias. Consequentemente, este conceito contém o germe, não apenas do dinheiro, mas das formas mais desenvolvidas da produção e troca de mercadorias.²⁷⁰

Há aqui, por um lado, uma delimitação do conceito de valor-trabalho ao âmbito da produção de mercadorias e, por outro, um emprego diferente do método genético. Enquanto Lukács, na *Ontologia*, volta-se “metodologicamente” para a troca de mercadorias para daí abstrair as “mediações” e “realizações” do valor econômico, que são, então, generalizadas para as diversas formações sociais, Engels encontra na relação entre produtores privados a gênese do valor-trabalho enquanto categoria fundamental, passível de desenvolvimento ulterior, mas circunscrito à “produção e troca de mercadorias”. Ademais, Engels explicita a delimitação da lei do valor ao afirmar que:

a produção de mercadorias, entretanto, não é de forma alguma a única forma de produção social. Nas antigas comunidades indianas e nas comunidades familiares dos eslavos do sul, os produtos não são transformados em mercadorias. Os membros das comunidades estão diretamente associados para a produção; o trabalho é distribuído de acordo com a tradição e com as exigências; da mesma maneira ocorre com os produtos que são destinados ao consumo. A produção diretamente social e a distribuição direta excluem toda troca de mercadorias e, portanto, também a transformação dos produtos em mercadorias (de qualquer maneira dentro da comunidade) e consequentemente também a sua transformação em valores.²⁷¹

E sobre a possibilidade da extinção da lei do valor-trabalho em uma sociedade emancipada, além do caráter direto e transparente de suas relações de produção, Engels, em proximidade com a seção do fetichismo d’*O Capital*, diz:

a partir do momento em que a sociedade se apropria dos meios de produção e os usa em associação direta para a produção, o trabalho de cada indivíduo, não obstante o quão variado seja seu caráter específico

²⁷⁰ Engels, 1987, p. 295.

²⁷¹ Ibid., p. 295.

de utilidade, torna-se desde o princípio e diretamente trabalho social. A quantidade de trabalho social contido em um produto não precisa, então, ser estabelecida passando por rodeios [...] Assim, a partir das suposições que fizemos acima, a sociedade não irá mais atribuir valores aos produtos. Ela não irá expressar, em uma forma oblíqua e sem sentido, o simples fato de que as cem jardas quadradas de tecido demandaram, digamos, mil horas de trabalho, afirmando que elas têm o valor de mil horas de trabalho. É verdade que mesmo então será necessário à sociedade saber quanto de trabalho cada artigo de consumo demanda para sua produção. Ela deverá organizar seu plano de produção de acordo com os seus meios de produção, que incluem, em particular, suas forças de trabalho. Os efeitos úteis dos vários artigos para consumo, comparados uns com os outros e as quantidades de trabalho requeridas para sua produção irá no fim determinar o plano. As pessoas serão capazes de organizar tudo de maneira muito simples, sem a intervenção do tão alardeado “valor”.²⁷²

Nessas duas últimas passagens de Engels, gostaríamos de chamar atenção para dois trechos específicos. Após delimitar claramente a validade da lei do valor-trabalho para a produção de mercadorias – em forma embrionária ou desenvolvida –, Engels ressalta que “mesmo então”, em uma sociedade pós-capitalista, será necessário um plano para determinar os “efeitos úteis dos vários artigos para consumo, comparados uns com os outros e as quantidades de trabalho requeridas para sua produção”. Por outro lado, ao se reportar às sociedades pré-capitalistas, afirma que tanto o trabalho quanto os produtos destinados ao consumo são determinados “de acordo com a tradição e com as exigências”. Ainda que essas relações não sejam, de forma alguma, determinadas pela lei do valor-trabalho e não sejam opacas, realizando-se “pelas costas dos produtores”, elas demandam relações de valor que determinam as decisões entre as alternativas colocadas e que impulsionarão os diversos indivíduos para a incontornável realização do metabolismo entre a sociedade e a natureza.

Em uma carta de 20 de setembro de 1884 endereçada à Karl Kautsky, indicando as páginas do *Anti-Dühring* onde constam os trechos que acabamos de reproduzir, Engels censura seu interlocutor por tentar encontrar um conceito trans-histórico de valor. Vale ressaltar nesse trecho, ademais, a menção ao “valor econômico” [*ökonomische Wert*], mesmo termo utilizado por Lukács:

[você diz que] o valor atual é aquele da produção de mercadorias, mas [que] com a supressão da produção de mercadorias, o valor “muda”, ou melhor, que o valor enquanto tal permanece, mudando apenas a sua

²⁷² Ibid., p. 294-295.

forma. Mas na verdade valor econômico é uma categoria que pertence à produção de mercadorias, desaparecendo com ela (cf. *Dühring*, pp. 252-62a), assim como não existia antes dela. A relação do trabalho antes e depois da produção de mercadorias não mais se expressa através da forma valor.²⁷³

Obviamente, não queremos sugerir aqui uma proximidade entre Marx, Lukács e Kautsky²⁷⁴, mas apenas indicar que, por um lado, a *busca* por uma categoria abrangente do valor no âmbito do metabolismo entre sociedade e natureza, por tudo que viemos tratando até aqui, também é realizada por Lukács através da categoria do valor econômico. Por outro, consideramos que, em certa medida, o procedimento censurado por Engels *assemelha-se* ao modo como Marx refere-se à “lei econômica/natural” nos *Grundrisse* e na carta a Kugelmann que mencionamos. Isto é, a indicação de uma determinação trans-histórica, que se manifesta de formas diferentes a partir de relações historicamente determinadas. O próprio Engels parece se aproximar desse problema nos trechos que mencionamos acima e, ainda mais, quando comenta em uma nota do *Anti-Dühring*, imediatamente após referir-se à superação do “tão alardeado ‘valor’” em uma sociedade pós-capitalista:

desde 1844 afirmei que a ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho para se tomar decisões referentes à produção era tudo o que restaria do conceito de valor da economia política em uma sociedade comunista. A justificativa científica dessa afirmação, todavia, como se constata, foi tornada possível apenas pelo *Capital* de Marx.²⁷⁵

A despeito, portanto, de Engels delimitar a lei do valor-trabalho à produção de mercadorias, ele nega a ideia de um valor econômico trans-histórico. Ainda assim, reconhece a necessidade de uma “ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho” no processo de tomada de decisões da produção, que ocorrerá através de uma forma específica no comunismo ou, por exemplo, “de acordo com a tradição e com as exigências” em determinadas sociedades pré-capitalistas. Isto é, ainda que não seja determinada pela troca dos produtores privados de mercadorias, pelo tempo de trabalho socialmente necessário, pela compulsão à redução do tempo de trabalho, por sua expressão no valor de troca e no dinheiro, ainda assim a organização da produção

²⁷³ Engels, 1997, p.194; Engels, 1979, p. 210.

²⁷⁴ Na *Ontologia*, Lukács (2013, p.357; 1986, p.298) critica Kautsky por “derivar, em sua obra tardia, a totalidade do ser social de categorias essencialmente biológicas”.

²⁷⁵ Engels, 1987, p. 295.

necessita de processos valorativos, social e historicamente determinados, que decidam entre as alternativas concretamente colocadas sobre a regulação do tempo e, assim, guiem o dever-ser dos indivíduos.

Por isso afirmamos acima que, até onde compreendemos, a categoria valor econômico avançada por Lukács é fecunda. Além de todo o conjunto de mediações que são delineadas na *Ontologia* – e que são determinantes para as valorações –, quando Lukács aponta que a “economia de tempo” à qual Marx se refere é uma “relação de valor”, ele indica, a nosso ver, um caminho para uma articulação dialética entre subjetividade e objetividade. Enquanto o comentário de Marx trata de determinações elementares no plano macro/objetivo, dentro dos mais diversos contextos, Lukács indica como essas determinações necessariamente passam – e a nosso ver, também dependem – pelas próprias valorações dos indivíduos. Mais ainda, o valor econômico liga-se ao dever-ser, isto é, à demanda de controle sobre o próprio comportamento que se apresenta aos indivíduos e que deve ser interiorizada de diversas formas. Nem esses seriam, por um lado, simplesmente subsumidos às determinações sociais, nem essas últimas, por sua vez, uma mera somatória das valorações dos indivíduos.

Todavia, como argumentamos, Lukács compromete a categoria ao extrapolar a lei do valor-trabalho para todas as formações sociais e generalizar a compulsão para a redução do tempo de trabalho, a opacidade dos valores econômicos e o tempo de trabalho socialmente necessário. Enquanto uma legalidade à qual os indivíduos têm de se adaptar, sob pena de ruína, o valor econômico é caracterizado como necessariamente exterior aos indivíduos e absolutamente independente das próprias valorações desses. Assume, assim, um caráter a-histórico, que acaba sobrepondo-se às particularidades das distintas épocas históricas. Contrastando as passagens dos *Grundrisse* com a argumentação de Lukács e refletindo sobre uma sociedade emancipada, Mészáros argumentou nesse sentido da a-historicidade da abordagem presente na *Ontologia*:

Lukács oblitera a oposição diametral entre a *organização diretamente* geral do processo de trabalho comunal e aquelas em que o caráter social do trabalho só pode ser postulado *post festum*, pela intermediação do valor de troca. Realmente, é quase incompreensível que Lukács, normalmente muito atento às especificidades históricas encontradas, prossiga nessa linha a-histórica de raciocínio sobre esse conjunto de questões, mesmo depois de as diferenças *qualitativas* que separam os

sistemas reprodutivos sociais terem sido claramente explicitadas na passagem citada dos *Grundrisse*.²⁷⁶

A divisão do tempo entre as diversas atividades que Marx referiu-se na “lei natural”, ou a “ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho” mencionada por Engels, ocorre, portanto, em formas históricas distintas, e uma categoria tão abstrata como o “valor econômico” proposto por Lukács deve comportar essas diversas configurações históricas – seja a diretamente social pré e pós-capitalista ou a indiretamente social produção de mercadorias do capitalismo. Nesse sentido, a nosso ver, para que se trate de uma abstração razoável, que “efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição”, como Marx designa na *Introdução* de 1857²⁷⁷, o valor econômico deve ser caracterizado como o resultado dessa distribuição do tempo de trabalho e de seu produto, a partir de relações de produção determinadas. Esse resultado, entretanto, só pode ser indicado historicamente – o que implica esvaziar a categoria das determinações colocadas por Lukács e que, a nosso ver, são generalizações indevidas.

Há, todavia, um outro momento na *Ontologia* que nos parece mais interessante para refletir sobre a regulação do tempo e a distribuição entre as diversas atividades que realizam o metabolismo entre sociedade e natureza. Dada a abrangência dessas relações, elas são marcadas por inúmeras configurações nos distintos contextos históricos. Por um lado, entre as sociedades pré-capitalistas, o âmbito da produção está mais entrelaçado com outras relações sociais – como a política, os costumes, etc. – que também exercem um papel fundamental na determinação do dever-ser dos indivíduos. A produção depende da articulação e dos conflitos que se estabelecem entre as comunidades de produtores diretos e de apropriadores do excedente, que mencionamos anteriormente. Nesse sentido, a esfera econômica pré-capitalista está imbricada de maneira mais próxima às relações extraeconômicas.²⁷⁸

Com o surgimento do capitalismo, esse controle do tempo e a distribuição entre as atividades acontece, sobretudo, indiretamente, pelo mercado, e assume uma independência maior com relação às outras dimensões da vida social. Maior

²⁷⁶ Mészáros, 2006, p. 874.

²⁷⁷ Marx, 2011, p. 41.

²⁷⁸ Wood, 2003, p. 28.

independência, todavia, não significa, obviamente, uma ruptura.²⁷⁹ E as dimensões sociais não diretamente econômicas não apenas são influenciadas pela economia, como também a determinam – pense-se, por exemplo, no papel fundamental para a economia capitalista das diversas opressões.

No capítulo da *Ontologia* sobre Marx, sem perder de vista o trabalho e a produção como momentos predominantes do ser social, Lukács argumenta que o “econômico e o extraeconômico convertem-se continuamente um no outro”, de maneira que não existe “nem um desenvolvimento histórico singular sem leis, nem uma dominação mecânica ‘por lei’ do econômico abstrato e puro”.²⁸⁰

Isso remete-nos às considerações de Lukács sobre os valores não mais econômicos. A reprodução do ser social, fundamentada sobre o trabalho, depende também dos demais complexos sociais que se constituem e que são necessários para que tal reprodução se efetive. Cada complexo possui uma particularidade própria, de acordo com a função desempenhada na reprodução do ser social. As valorações não mais econômicas acompanham as particularidades de cada complexo. No entanto, apresentam uma heterogeneidade tal que não apenas chocam-se umas com as outras no interior do mesmo complexo, como também se opõem à própria dinâmica econômica.²⁸¹

Se a passagem do valor de uso ao valor econômico, dentro da argumentação lukácsiana, marca um salto na complexidade dos processos valorativos, a passagem aos valores não mais econômicos é ainda uma complexificação ulterior. A heterogeneidade de tais valores, distribuídos entre os diversos complexos, é muito maior. Isso não implica uma redução de tais valorações a pores meramente subjetivos. Os valores não mais econômicos emergem e atuam apenas no interior das concretas determinações sociais e, por isso, são também eles objetivos, a despeito de se apoiarem sobre os pores teleológicos individuais. Por outro lado, a heterogeneidade das valorações não mais econômicas, que podem se contrapor à própria dinâmica econômica, não significa uma ruptura com a unitariedade do ser social. Ainda que por vezes muito mediada, desigual e heterogênea, as valorações são refletidas, na argumentação de Lukács, a partir de sua unidade e da prioridade ontológica que acompanha os desdobramentos entre valor de uso, valor econômico e valores não mais econômicos. Nesse sentido, Lukács é enfático ao colocar

²⁷⁹ Ibid., p. 28-31.

²⁸⁰ Lukács, 2012, p. 310; Lukács, 1984, p. 585.

²⁸¹ Lukács, 2013, p. 118-119; Lukács, 1984, p. 79-80.

que o desenvolvimento econômico “provê a espinha dorsal do progresso efetivo”, mas insiste, ao mesmo tempo, que os valores não mais econômicos são “componentes moventes e movidos do conjunto do desenvolvimento social”.²⁸²

Ainda que essas indicações na *Ontologia* tenham um sentido mais fecundo por apontar para o imbricamento entre as dimensões econômicas e extraeconômicas no ser social, abrindo espaço para uma concepção matizada e histórica da reprodução, elas devem ser compreendidas, a nosso ver, a partir das generalizações indevidas do valor econômico, de sua caracterização a-histórica, que recorre ao anacronismo das determinações típicas do capitalismo. Assim, por mais que Lukács reivindique que os valores não mais econômicos são componentes moventes do ser social, eles não tocam, de fato, o econômico, a “espinha dorsal do progresso efetivo”, senão no sentido de delinear uma desigualdade em um processo ascendente já delineado previamente pelo trabalho e pelo econômico. Seja qual for a avaliação dos indivíduos há sempre um direcionamento, nas mais diversas formações sociais, para a “divisão ótima do trabalho” e para a redução do tempo de trabalho, que termina por subsumi-los. Dessa forma, o impulso central do movimento do ser social na *Ontologia* está na afirmação problemática de Marx nos *Grundrisse*, transformada por Lukács em uma compulsão e que procura, ainda, confirmar tal orientação em uma leitura peculiar da lei do valor-trabalho marxiano. Assim, a dimensão fecunda que o valor econômico poderia ter enquanto categoria trans-histórica, efetivamente aberta à interação com as dimensões não mais econômicas, perde-se, a nosso ver, pela caracterização anacrônica que Lukács faz da mesma.

²⁸² Lukács, 2013, p.120-125; Lukács, 1984, p. 81-86.

CAPÍTULO 3 – REPRODUÇÃO E VALOR

Enquanto momento fundante do ser social, o trabalho reaparece na reflexão lukácsiana sobre a reprodução, que será objeto desse capítulo. Como vimos anteriormente, o ser orgânico possui limitações em sua relação com a natureza que contrastam com a capacidade metabólica do ser social. As transformações das diversas espécies do mundo orgânico dependem fundamentalmente da própria transformação do ambiente em que vivem – dado o caráter aí embrionário da consciência, mesmo as das espécies superiores. O ser social, diferentemente, atua no sentido de dar respostas conscientes às necessidades fundamentais da reprodução biológica; necessidades essas que são colocadas aos seres humanos por seus traços de continuidade com o mundo orgânico. Essas respostas efetivam-se a partir da práxis humana onde estão presentes, como vimos, um conjunto de categorias específicas do ser social: teleologia, reflexo, dever-ser, valor, alternativa, liberdade, etc.

Tais categorias do trabalho fundamentam sua capacidade de ir além do ato imediato para a satisfação de uma necessidade. Isso é colocado na *Ontologia* na base de um processo de reprodução peculiar, distinto daquele do ser orgânico, e que carrega a possibilidade de um afastamento das barreiras naturais que constroem o ser social. Lukács é taxativo sobre essa posição do trabalho: “todo fenômeno social”, diz ele, “pressupõe, de modo imediato ou mediato, eventualmente até remotamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas”.²⁸³

Assentada nesse fundamento, a reprodução social é marcada por um constante desenvolvimento, por transformações ininterruptas que tem como base ontológica “a possibilidade de produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida daquele que efetua o processo de trabalho”.²⁸⁴

A nosso ver, os problemas com relação ao valor econômico que levantamos anteriormente recolocam-se aqui de forma mais concreta. Pelo que vimos, Lukács argumenta que há uma compulsão à redução do tempo de trabalho no ser social e que essa se coloca a partir da explicitação do valor econômico. Ainda que não inteiramente

²⁸³ Lukács, 2013, p. 159; Lukács, 1986, p. 117.

²⁸⁴ Lukács, 2013, p. 160; Lukács, 1986, p. 117-118.

coincidentes, a redução do tempo de trabalho liga-se a essa capacidade do trabalho de produzir mais que o necessário para a satisfação imediata e ao desenvolvimento das forças produtivas, através da divisão do trabalho e do avanço tecnológico. Argumentamos que o modo com que Lukács interpretou as passagens dos *Grundrisse* de Marx sobre uma tendência trans-histórica à redução do tempo de trabalho é inadequado por pressupor aquilo que é preciso explicar. Isto é, se as categorias presentes na práxis são condições para essa redução, o decisivo são as relações de produção nas quais estão inseridas, dentro das mais diversas formações sociais, que mobilizam o trabalho no sentido ascendente indicado por Lukács.

A despeito de se aproximar dessas questões no capítulo da reprodução da *Ontologia*, e de indicar momentos fecundos de uma abordagem histórica da totalidade social, há um déficit na argumentação lukácsiana no que diz respeito à importância devida às relações de produção para o processo reprodutivo do ser social. A potencialidade do trabalho permanece afirmada de maneira muito abstrata, desconectada, em última instância, das relações sociais de produção diversas em que está inserida. No momento em que Lukács traz essas determinações para interpretar o desenvolvimento do ser social, ele o faz negligenciando uma análise efetivamente histórica das múltiplas formas com que o excedente econômico foi produzido e apropriado. Ademais, influenciado pelo chamado modelo de comercialização, que acaba generalizando o mercado com características capitalistas para as diversas formações sociais, Lukács tem de inserir *necessariamente* o desenvolvimento humano em um tipo de troca de mercadorias que leva a uma divisão social do trabalho cada vez mais complexa e que, superando os diversos obstáculos colocados ao seu suposto desenvolvimento imanente, chega, finalmente, ao capitalismo.

Para argumentar nesse sentido, nesse capítulo, inicialmente apresentaremos os aspectos gerais da reprodução do ser social, buscando evidenciar como a generalização do tempo de trabalho socialmente necessário e a compulsão pela redução do tempo de trabalho estão na base da concepção lukácsiana de reprodução do ser social. Na sequência, discorreremos sobre as categorias – fecundas, a nosso ver – de continuidade, do cotidiano e do imbricamento entre os diversos complexos dentro da reprodução do ser social. Essa perspectiva de entrelaçamento entre os complexos – o complexo de complexos – é reivindicada por Lukács como antídoto contra as fetichizações de complexos parciais,

que assumem uma esfera determinada do ser social como crucial e autônoma, dentro de uma determinada formação. No entanto, como procuraremos argumentar, o complexo do trabalho acaba, em última instância, destacado das demais relações sociais e, no seu impulso compulsório sempre ascendente, é apresentado, junto à totalidade, como momento predominante da reprodução do ser social – que dá o direcionamento do processo reprodutivo. Isso resulta, a nosso ver, em uma fetichização do próprio trabalho.

Na sequência de nossa exposição, passaremos, por fim, à perspectiva lukácsiana de reprodução bipolar do ser social: a reprodução necessariamente articulada entre indivíduo e sociedade. Buscaremos evidenciar como, ao refletir sobre um suposto processo evolutivo de passagem entre as diversas formações sociais, Lukács recorre à mercadoria, indicando-a como determinação fundamental, ao longo da história, do necessário impulso adiante das forças produtivas e do incremento concomitante da divisão do trabalho. Argumentaremos que, além de certo eurocentrismo, a perspectiva lukácsiana incorre em um anacronismo e um teleologismo que, por um lado, destaca a troca de mercadorias das demais relações sociais pré-capitalistas onde estão inseridas e, por outro, imputa a elas um caráter expansionista e desagregador que impulsionando o desenvolvimento das forças produtivas e superando as limitações das sociedades pré-capitalistas, resulta em uma suposta emersão necessária do capitalismo.

3.1 Aspectos gerais da reprodução do ser social

3.1.1 Aspectos do fundamento da reprodução da totalidade social

Uma das mudanças fundamentais impulsionadas pela potencialidade do trabalho remeter para além de si, para além do ato imediato, é, segundo Lukács, o surgimento e o desenvolvimento da divisão do trabalho.²⁸⁵ Concomitantemente a esta, um conjunto de atividades humanas emerge e se modifica apoiado no trabalho e em sua divisão social. A linguagem, a educação, os atos teleológicos voltados não para a transformação da natureza, mas para influenciar as posições teleológicas de outros seres humanos, etc. apoiam-se na fundamentação do trabalho e na sua capacidade de remeter para além de si. A direção indicada por Lukács para esse movimento, do trabalho e das demais atividades

²⁸⁵ Lukács, 2013, p. 160; Lukács, 1986, p. 118.

necessariamente nele fundamentadas é a do afastamento das barreiras naturais, isso é, das limitações colocadas pela natureza à reprodução do ser social.

Em nossa interpretação, os problemas que elencamos no capítulo anterior ao tratarmos do valor econômico reaparecem de maneira mais concreta na argumentação lukácsiana sobre a reprodução do ser social. A generalização do tempo de trabalho socialmente necessário, a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, a opacidade das relações valorativas no âmbito econômico são mobilizadas para justificar um movimento necessário de afastamento das barreiras naturais que elevaria os seres humanos a patamares superiores de sociabilidade. E o recurso crucial para a argumentação de Lukács é a inserção *necessária* da troca de mercadorias com características *capitalistas* no desenvolvimento humano e nas mais diversas formações sociais. Assim, remontando às considerações de Marx sobre as trocas, que teriam início entre as comunidades e, mais tarde, passariam para o interior das mesmas Lukács afirma:

a conversão dos produtos do trabalho em mercadorias constitui, portanto, um estágio mais elevado da socialidade, da dominação da sociedade por categorias de movimento de cunho cada vez mais puramente social, e não mais de cunho apenas natural. Constatamos essa dinâmica no fato de que do trabalho, do seu desenvolvimento imanente necessário, brota uma divisão do trabalho cada vez mais abrangente e ramificada e, de modo correspondente, no fato de que o desenvolvimento da divisão do trabalho impele [*drängt*] na direção do intercâmbio de mercadorias, assim como este, por seu turno, retroage na mesma direção sobre a divisão do trabalho. Portanto, é preciso perceber, já nessas categorias mais simples e fundamentais da vida socioeconômica, a tendência que lhes é inerente, a saber, que elas não só são ininterruptamente reproduzidas, mas que essa reprodução também possui uma tendência imanente de elevação, de passagem para formas mais elevadas do socioeconômico.²⁸⁶

O problema aqui, a nosso ver, é que, por um lado, a possibilidade, delineada por Lukács, do trabalho remeter para além de si não *impele* apenas para a troca de mercadorias. O intercâmbio do excedente produzido, seja entre as comunidades ou no interior delas, assume diversas formas que não podem ser caracterizadas adequadamente como troca de mercadorias, e nem trazem uma perspectiva de redução do tempo de trabalho. As relações de dívida, obrigações de parentesco, imposições “extraeconômicas”, etc. são meios outros dessa distribuição do excedente. Por outro lado,

²⁸⁶ Lukács, 2013, p. 165; Lukács, 1986, p. 122.

mesmo os casos em que há a formação de um mercado pré-capitalista, não há necessariamente uma retroação na divisão do trabalho.

Não obstante, Lukács delinea o caminho de um desenvolvimento imanente do metabolismo social que desembocará, *necessariamente*, nas trocas de mercadorias. Essas, por sua vez, impulsionarão ainda mais o afastamento das barreiras naturais. A despeito de indicar a contraditoriedade desse processo, a desigualdade de seu desenvolvimento, esse caminho é descrito na *Ontologia*, de modo um tanto ambíguo, como “aparentemente irresistível” [*unwiderstehlich scheinenden Prozeß*].²⁸⁷ A potencialidade imanente do trabalho e a troca de mercadorias dão o impulso adiante para o afastamento das barreiras naturais, enquanto a estrutura social atua de diversas maneiras sobre esse movimento sem, todavia, efetivamente conseguir conter sua dinâmica. Diz Lukács:

Em relação a isso [a passagem para formas mais elevadas do socioeconômico], todavia, é preciso registrar o andamento dialeticamente contraditório desse desenvolvimento. Mesmo que essa tendência assome de modo imediato em cada um dos trabalhos concretos, seus efeitos não ficam restritos a uma simples melhoria dos pontos de partida originais, mas atuam, às vezes até de modo revolucionário, sobre o próprio processo do trabalho, sobre a divisão social do trabalho, e pressionam para que a economia fundada sobre a autossustentação imediata seja inserida na troca de mercadorias e para que esta se transforme cada vez mais na forma dominante de reprodução social. Mas, por mais irresistível que possa ser essa tendência, em seu rumo e em sua continuidade, no plano da história universal, suas etapas parciais concretas, que eventualmente podem se estender por séculos e até por milênios, são modificadas, promovidas ou inibidas pela estrutura, pelas possibilidades de desenvolvimento daqueles complexos totais, em cujo quadro elas se desenrolam concretamente.²⁸⁸

Os problemas indicados no capítulo anterior acerca da representação do movimento do valor econômico reaparecem aqui, na base da concepção lukácsiana de reprodução do ser social. A dificuldade de delimitação das valorações responsáveis pelo controle do tempo na esfera produtiva, por exemplo, faz-se novamente presente. Anteriormente argumentamos que, a despeito dessas dificuldades, Lukács compreende o valor econômico enquanto categoria trans-histórica, mas que as generalizações da compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, da opacidade das valorações econômicas e do tempo de trabalho socialmente necessário transformam tal categoria em

²⁸⁷ Lukács, 2013, p. 165; Lukács, 1986, p. 123.

²⁸⁸ Lukács, 2013, p. 166; Lukács, 1986, p. 123.

a-histórica. Ao mesmo tempo em que o valor econômico é concebido como presente em todas as formações sociais, ele assume um desdobramento tal que se torna mais nítido com a troca de mercadorias. Essa, por sua vez, é concebida como um desenvolvimento necessário da divisão do trabalho. Sobre esse movimento, diz Lukács:

a necessidade [*Notwendigkeit*] com que o desdobramento da divisão do trabalho leva à troca de mercadorias e, com esta, ao valor como regulador de cada uma das atividades econômicas desempenha um papel significativo no processo aqui descrito, o tornar-se-sempre-mais-social do ser social, em que se dá a reprodução permanente numa escala cada vez mais elevada da socialidade.²⁸⁹

Por um lado, como indicamos anteriormente e o faremos outras vezes, a divisão do trabalho não leva, a nosso ver, necessariamente à troca de mercadorias; por outro, mesmo no caso em que os produtos do trabalho se transformam em mercadorias, propriamente, o valor não assume a posição de regulador de todas as atividades econômicas. Isso ocorre apenas com o estabelecimento de um tipo de mercado que, como veremos, emergiu a partir de aspectos particulares que levaram ao processo de transição ao capitalismo. Ademais, do modo como entendemos, é no interior e a partir desse processo de transição que emerge o tempo de trabalho socialmente necessário, traço determinante do capitalismo, como designamos anteriormente.

Lukács, ao contrário, de forma semelhante ao seu entendimento do valor econômico, caracteriza o tempo de trabalho socialmente necessário como presente em todas as formações sociais, mas assumindo um papel central com a emergência da troca de mercadorias. Por mediação dessa última, o tempo de trabalho socialmente necessário torna-se mais explícito a despeito de estar na base da reprodução do ser social em seus distintos momentos históricos. Segundo Lukács:

quanto mais universal a disseminação do valor de troca, tanto mais clara e nitidamente o tempo de trabalho socialmente necessário [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*], sobretudo o tempo de trabalho individual, exigido para a confecção de um produto, adquire uma determinidade que vai além da que lhe é dada pela natureza. Nos primeiríssimos estágios iniciais do trabalho, em geral o mais importante era o surgimento do produto, enquanto o tempo de produção desempenhava um papel apenas secundário. Também a diferença de produtividade dos trabalhos singulares está originalmente fundada nas particularidades biológicas (e também físicas) dos indivíduos. Só num determinado grau do processo de produção e intercâmbio surgirá como

²⁸⁹ Lukács, 2013, p. 166; Lukács, 1986, p. 123.

categoria social própria o tempo de trabalho socialmente necessário. Como tal, ele não poderá ter nem sequer uma analogia com qualquer uma das formas de ser anteriores, embora ele igualmente tenha, do ponto de vista ontológico, um fundamento no ser natural, a saber, na completa independência do tempo em relação a toda espécie de reação a ele, isto é, na pura objetividade [*reinen Objektivität*] do tempo.²⁹⁰

À primeira vista, essa passagem parece contrastar com as colocações de Lukács que reproduzimos no capítulo anterior. Lembremos aqui que ele havia afirmado que “em *O capital*, Marx mostra como o tempo de trabalho socialmente necessário [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] permanece essencialmente idêntico nas mais diversas formações”. Agora, todavia, Lukács alude a um período, “os primeiríssimos estágios iniciais do trabalho”, onde o tempo desempenhava um papel secundário, e refere-se a um momento em que o tempo de trabalho socialmente necessário emerge como “categoria social própria”. Não obstante, logo na sequência, ele reafirma a permanência trans-histórica desse último, destacando, todavia, sua forma distinta de ser sob a universalização da troca de mercadorias, e parece nos dar pistas do que poderia ser o “essencialmente idêntico” que mencionamos no capítulo anterior: “a pura objetividade do tempo”.

Se é certo que o tempo se impõe de maneira independente às diversas reações dos indivíduos, essa característica não nos parece suficiente para fundamentar a essência do tempo de trabalho socialmente necessário. Pelo que argumentamos anteriormente, esse emerge no capitalismo e é marcado pela relação entre produtores privados de mercadorias que tem de se guiar através de uma média social do tempo de trabalho que se expressa *post festum* no mercado. São sob tais condições que o tempo “se impõe com a força de uma lei natural reguladora”, como diz Marx, e que a redução do tempo de trabalho se coloca como um imperativo. Aqui é que se faz presente a relação à qual os indivíduos tem de se adequar “sob pena de ruína”.

A própria argumentação de Lukács na passagem anterior indica, a nosso ver, que essa não é uma relação presente em todo o processo de reprodução do ser social: nos “primeiríssimos estágios”, segundo ele, era o produto que importava e o tempo tinha um papel secundário. Do modo como entendemos, trata-se de uma relação que tem uma duração maior do que a projetada na concepção lukácsiana, porque sequer o surgimento

²⁹⁰ Lukács, 2013, p. 167; Lukács, 1986, p. 124.

do mercado pré-capitalista resulta na compulsoriedade da redução do tempo de trabalho afirmada na *Ontologia*. Todavia, para Lukács sustentar sua interpretação do “afastamento das barreiras naturais” do ser social, não apenas o desdobramento da imanência advinda do trabalho é suficiente. Ele precisa apoiar-se em uma compulsoriedade da redução do tempo de trabalho que se impõe independentemente dos próprios indivíduos. Por isso precisa mover sua argumentação para o intercâmbio de mercadorias com características capitalistas, onde essa redução ocorre realmente.

Colocado de outra forma, de fato a necessidade do metabolismo entre seres humanos e natureza deve responder à “pura objetividade do tempo”. De diversas maneiras historicamente determinadas, faz-se necessário a toda formação social a “repartição do trabalho social em proporções determinadas”, como disse Marx, ou a “ponderação entre os efeitos úteis e o despendimento de trabalho”, como colocou Engels. Não obstante, isso não implica, como argumentamos por diversas vezes, um tempo médio de trabalho que se impõe aos indivíduos, ao qual eles têm de se adequar, sob pena de ruína, e que tende a uma redução histórica. Para argumentar nesse sentido, de maneira efetivamente imanente, seria necessário que Lukács demonstrasse as relações sociais que conformam tal compulsoriedade. Todavia, nesse momento de sua argumentação ele apenas nos diz que:

em formações anteriores funcionando normalmente (naturalmente abstraindo de períodos transitórios marcados por crises), *o comportamento mais ou menos correto costuma se instaurar de modo relativamente espontâneo [relativ spontan einzustellen]. Só num estágio mais desenvolvido de planejamento consciente a compreensão adequada das conexões econômicas torna-se vital no nível imediato e prático, não podendo ser substituída pela adoção manipulativa de comportamentos que eventualmente tenham comprovado sua eficácia em outras estruturas.*²⁹¹

Essas colocações nos remetem às valorações econômicas e ao dever-ser. O “comportamento mais ou menos correto”, apoiado nas relações sociais de produção historicamente determinadas e nos valores que impulsionam as ações dos diversos indivíduos não é aquele onde o “tempo é tudo, o homem não é nada”, não é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário. As “tradições e as exigências”, que controlam as valorações pré-capitalistas do metabolismo entre seres humanos e natureza, indicam relações sociais outras de organização e distribuição do tempo, distintas daquela

²⁹¹ Lukács, 2013, p. 169-170; Lukács, 1986, p. 126. Grifos nossos.

que é realizada *post festum* pelas trocas no capitalismo entre produtores privados de mercadorias.

Lukács parece resvalar na especificidade histórica do tempo de trabalho socialmente necessário quando, na citação que reproduzimos anteriormente, afirma que esse “num determinado grau do processo de produção e intercâmbio” emerge “como categoria social própria”. Todavia, em um movimento semelhante ao do capítulo anterior, ele retorna à passagem dos *Grundrisse* onde Marx, em uma discussão sobre o comunismo, diz que toda economia se reduz a uma “economia de tempo”.²⁹² Como afirmamos anteriormente, essa colocação nos parece evidente por referir-se à incontornável distribuição do tempo de trabalho entre as diversas atividades produtivas de uma sociedade. Ela torna-se, problemática, entretanto, no sentido de uma necessária redução do tempo de trabalho, porque pressupõe e não demonstra as relações de produção que levariam a esse impulso à redução do tempo de trabalho. Lukács, não obstante, não apenas retoma esse último sentido da afirmação de Marx como vê nele a generalização do tempo de trabalho socialmente necessário. Assim, logo após citar a passagem dos *Grundrisse*, ele nos diz:

essa universalidade social [*gesellschaftliche Allgemeinheit*] do tempo de trabalho socialmente necessário enquanto regulador de toda produção econômico-social aparece no capitalismo numa forma fetichizada-reificada e, também por essa razão, é vista como peculiaridade de tal formação. Marx, porém, atribui grande importância a mostrar que se trata de uma característica comum da reprodução social em geral, que, *nas diversas formações, naturalmente aparece de modo diverso, em graus diversos da consciência parcial ou da mera espontaneidade*.²⁹³

Para sustentar essa afirmação da universalidade do tempo de trabalho socialmente necessário, Lukács liga a passagem dos *Grundrisse* sobre a economia de tempo aos comentários de Marx acerca das diversas formas de organização do trabalho na seção sobre o fetichismo da mercadoria n’*O Capital*:

Marx começa com o exemplo – construído – de Robinson, a respeito do qual se diz: “a própria necessidade o obriga a distribuir o seu tempo minuciosamente entre suas diferentes funções”, sendo que sua execução depende de condições objetivas e subjetivas; essas funções, no entanto, a despeito de todas as diferenças qualitativas entre si, são

²⁹² Lukács, 2013, p. 168; Lukács, 1986, p. 125.

²⁹³ Lukács, 2013, p. 168; Lukács, 1986, p. 125. Grifos nossos.

“somente modos diferentes de trabalho humano”. Ainda mais interessantes são as observações de Marx sobre a economia no feudalismo e sobre a economia de uma família camponesa autossuficiente. Naquele, a dependência pessoal é a característica social mais importante, e o trabalho apenas em casos excepcionais assume forma de mercadoria; apesar disso, a corveia “mede-se tanto pelo tempo de trabalho quanto o trabalho que produz mercadorias”. Na família patriarcal camponesa, as condições da divisão do trabalho tampouco são determinadas de modo imediato e no âmbito da família pela troca de mercadorias “[...] o dispêndio das forças individuais de trabalho, medido por sua duração, aparece desde o início como determinação social dos próprios trabalhos, uma vez que as forças de trabalho individuais atuam, desde o início, apenas como órgãos da força comum de trabalho da família”.²⁹⁴

Lukács menciona também o paralelo de Marx, ainda na seção sobre o fetichismo, entre o tempo de trabalho que pauta a troca de mercadorias no capitalismo e o tempo de trabalho na sociedade dos produtores livres associados, reproduzindo inclusive a caracterização marxiana dessa formação como sendo determinada por relações “transparentemente simples”:

[o] tempo de trabalho desempenharia, portanto, um duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a correta proporção das diversas funções de trabalho de acordo com as diferentes necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da cota individual dos produtores no trabalho comum e, desse modo, também na parte a ser individualmente consumida do produto coletivo. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho permanecem aqui transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição.²⁹⁵

Uma vez mais, o problema aqui, a nosso ver, é que nem na passagem dos *Grundrisse* nem nas d’*O Capital* utilizadas por Lukács Marx refere-se ao tempo de trabalho socialmente necessário. Ao mencionar o tempo de trabalho, Marx não indica uma média social que se forma por trás das costas dos produtores e que se impõe a eles, tendendo a uma redução. Se nos *Grundrisse*, em todo o caso, o trecho sobre a economia de tempo aponta para um movimento trans-histórico de redução do tempo de trabalho, as referências d’*O Capital*, diferentemente, indicam apenas uma distribuição do tempo de trabalho. Lukács identifica os dois comentários de Marx colocando-os sob a universalização do tempo de trabalho socialmente necessário.

²⁹⁴ Lukács, 2013, p.168-169; Lukács, 1986, p. 125-126.

²⁹⁵ Marx, 2013, p. 153; Lukács, 2013, p. 169; Lukács, 1986, p. 526.

Todavia, se o tempo e seus diversos modos de mensuração importam, de diferentes maneiras, para as formações sociais, e mesmo se tais formações cheguem a traçar uma média de tempo das diversas atividades, essa média não tem a relevância social que assume no capitalismo. As desigualdades das capacidades produtivas dos indivíduos não são subsumidas ao mecanismo homogeneizante *post festum* do mercado e da produção capitalista. Não há, portanto, uma pressão para a adaptação – sob pena de ruína – ao tempo social médio de trabalho e para a sua redução. Por conseguinte, não há também um impulso sistemático para o incremento da divisão do trabalho que, no mercado capitalista, aumenta a produtividade e oferece vantagens no momento da troca. Lukács, no entanto, afirma que

a breve compilação [na seção do fetichismo da mercadoria d’*O Capital*] de diversas formas de reprodução social contém muito mais do que uma mera polêmica contra uma fetichização reificadora. Ela mostra, por um lado, como determinadas tendências legais [*gesetzmäßige Tendenzen*], que se originam da essência da coisa [*Wesen der Sache*], necessariamente têm de se impor, em meio às mais diferentes condições, tanto objetivas como subjetivas, na reprodução dentro do ser social. Por outro lado e simultaneamente, vislumbra-se com clareza que esse princípio regulador da reprodução, de fato, impõe-se nas mais diferentes circunstâncias, mas sempre preso às relações sociais concretas dos homens entre si e, desse modo, sempre também uma expressão concreta do respectivo estado da reprodução.²⁹⁶

A “essência da coisa” aqui refere-se ao movimento que, segundo a *Ontologia*, seria necessário no ser social e que tenderia a uma redução do tempo de trabalho, ao afastamento das barreiras naturais e à integração cada vez maior da humanidade. Voltaremos a essas questões mais abaixo e sobretudo no próximo capítulo. Agora, no entanto, destacamos que, da maneira como os compreendemos, os comentários de Marx na seção sobre o fetichismo não apontam para a direção indicada na *Ontologia*, mas apenas para a distribuição do tempo de trabalho. As “tendências legais” reivindicadas por Lukács apoiam-se apenas na indicação – problemática, insistimos – de Marx sobre a economia de tempo nos *Grundrisse*. Assim, para nós, essa tendência permanece baseada em uma pressuposição que não é explicada. De maneira semelhante, na *Ontologia*, o “comportamento correto” nas sociedades pré-capitalistas é assumido espontaneamente ou com “graus diversos da consciência”. Mais ainda: a despeito de Lukács indicar que as

²⁹⁶ Lukács, 2013, p. 169; Lukács, 1986, p. 126.

tendências legais estão sempre “presas” às relações sociais concretas, essas acabam, em última instância, tendo pouca importância efetiva porque, no fim das contas, as “tendências legais [...] necessariamente têm de se impor”.

Colocado de outra maneira, na *Ontologia* os indivíduos permanecem subsumidos à imposição da redução do tempo de trabalho pela extensão do tempo de trabalho socialmente necessário a todas as formações sociais. Entretanto, a nosso ver, essa subsunção é uma característica da fragmentação dos indivíduos em uma sociedade onde a mercadoria se generalizou e não, como quer Lukács, uma legalidade do ser social. É sob a produção indireta capitalista que a reificação tem lugar, que as relações humanas são coisificadas e subsumidas à “força cega” que se expressa no valor-trabalho. O tempo de trabalho socialmente necessário é a determinação fundamental dessa “força cega”. Assim, para nós, enquanto uma categoria historicamente delimitada ele não “*aparece* no capitalismo numa forma fetichizada-reificada”, como diz Lukács, mas é um dos pilares do fetichismo e da reificação que efetivamente controlam os indivíduos. Marx, na mesma seção sobre o fetichismo da mercadoria utilizada por Lukács, diz:

o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa apenas por meio de sua atuação como grandezas de valor. Estas variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem [...] os trabalhos privados, executados independentemente uns dos outros, porém universalmente dependentes como elos naturais-espontâneos da divisão social do trabalho, são constantemente reduzidos à sua medida socialmente proporcional, porque, nas relações de troca contingentes e sempre oscilantes de seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com a força de uma lei natural reguladora, assim como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém.²⁹⁷

As referências de Marx à transparência das formas de organização do trabalho pré e pós-capitalistas ligam-se a essas questões e indicam uma relação outra com a temporalidade produtiva. Como vimos, Lukács reproduz as indicações de Marx de que na formação social dos produtores livremente associados as relações de produção seriam “transparentemente simples”. No entanto, ele não contrasta essas colocações com as suas afirmações anteriores que diziam que a partir de certo nível de desenvolvimento do ser

²⁹⁷ Marx, 2013, p. 150.

social, os sujeitos econômicos singulares não conseguem, na maior parte dos casos, “compreender corretamente as consequências de suas próprias decisões”. Agora, no entanto, Lukács argumenta que nas formações anteriores ao capitalismo o comportamento correto, que depende das valorações no âmbito econômico, é adotado de maneira espontânea e com “graus diversos de consciência parcial”. A partir do capitalismo, entretanto, “a compreensão adequada das conexões econômicas torna-se vital *no nível imediato e prático*”.

Isso não indica, a nosso ver, uma contradição interna na argumentação de Lukács e um recuo de sua afirmação, que vimos no capítulo anterior, sobre a opacidade dos valores econômicos, mas continua a contrastar com as colocações de Marx sobre as quais a *Ontologia* procura se apoiar. A espontaneidade e os “graus diversos de consciência parcial” com os quais Lukács diz que o comportamento correto no âmbito econômico se efetiva nas sociedades pré-capitalistas, são indicados por Marx, diferentemente, como relações claras de produção e distribuição sob a organização diretamente social da economia.

No capitalismo se estabelece, de fato – e assim compreendemos as colocações aparentemente contraditórias de Lukács – uma situação onde não se consegue apreender as consequências das próprias decisões no âmbito econômico e, ao mesmo tempo, se apresenta a necessidade *vital* de compreender as conexões aí existentes no nível *imediato e prático*. As relações entre produtores privados de mercadorias que organizam a “pura objetividade do tempo” nessa formação social impõem indireta e coercitivamente um tempo de trabalho que tende à redução e que é verificado *post festum* no mercado. Assim, a despeito das maneiras cada vez mais refinadas de mensuração do tempo e da organização do trabalho, o tempo de trabalho socialmente necessário se impõe “por trás das costas dos produtores”. Se por um lado, portanto, as valorações no âmbito econômico “imediato e prático” apontam para o tempo de trabalho socialmente necessário, e buscam reduzi-lo frente aos demais concorrentes para assim obter vantagens no processo de troca, por outro as consequências de tal configuração não são claras aos próprios indivíduos. Pelo contrário, essa organização indiretamente social do trabalho no capitalismo sobrepõe-se a eles e os dominam. Entendida dessa forma, a nosso ver, as colocações de Lukács para o capitalismo não se contrapõem às de Marx.

Não obstante, em uma sociedade emancipada, não se trata apenas de que “a compreensão adequada das conexões econômicas torna-se vital no nível imediato e prático”, mas de que essas próprias conexões sejam colocadas sob o controle e a serviço dos produtores associados, tanto em sua dimensão coletiva quanto individual. Desde nossa interpretação, a contraposição feita por Marx entre as produções diretamente social pré e pós capitalistas e a produção indiretamente social capitalista tem o intuito não apenas de evidenciar as relações mistificadas que se estabelecem sob o capitalismo, mas de demonstrar as relações distintas com a temporalidade que pautam as diferentes formações sociais pré-capitalistas e que na organização dos produtores livres associados o tempo deve estar sob o controle coletivo e individual.

Com isso se esvai a ideia de um tempo de trabalho socialmente necessário que não apenas se forma pelas costas dos produtores, mas se impõe a eles. Apesar de Lukács mencionar sua emergência “como categorial social própria” no capitalismo, ele a universaliza para todas as formações sociais e, retornando à passagem problemática dos *Grundrisse*, ele a conecta aos comentários de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, para extrair daí – de maneira indevida, a nosso ver – uma “tendência legal” que “necessariamente têm de se impor, em meio às mais diferentes condições, tanto objetivas como subjetivas”. Dessa forma, a “pura objetividade do tempo” não se apresenta apenas como um dado com o qual o metabolismo social tem de necessariamente lidar, mas como uma compulsão à redução do tempo de trabalho, independente do que os próprios indivíduos e mesmo a coletividade pensem sobre isso. Veremos no próximo capítulo como Lukács reafirma essas colocações e como isso compromete, a nosso ver, a perspectiva de emancipação humana.

Por ora, reafirmamos que as colocações de Lukács na base da reprodução do ser social parecem-nos, assim, comprometer sua própria demanda por uma perspectiva ontológica radicalmente histórica. Se for certo que as características da práxis delineadas no trabalho trazem a possibilidade de remetê-lo para além das necessidades imediatas dos indivíduos é preciso compreender como tais características são mobilizadas a partir das relações de produção efetivas nas quais estão inseridas. Mesmo reconhecendo que em determinados estágios da produção humana o tempo aparece como secundário e que o tempo de trabalho socialmente necessário emerge como categoria social própria no capitalismo, Lukács não retira daí as consequências de suas próprias colocações. Isto é,

que as organizações do *tempo de trabalho* são feitas sob as mais diversas formas históricas e que não são pautadas pelo tempo de trabalho socialmente necessário e pela compulsão da redução do tempo de trabalho.

Diferentemente, ele desconecta o tempo de trabalho socialmente necessário das relações de produção que o sustentam e o universaliza para as mais diversas formações sociais. Além de romper, por essa via, com uma investigação efetivamente imanente e histórica do tempo de trabalho, as “tendências legais” afirmadas por Lukács como subjacentes ao ser social fazem com que ele recorra à presença de um mercado com características capitalistas em sociedades pré-capitalistas para sustentar uma suposta compulsão da redução do tempo de trabalho e um concomitante incremento à divisão do trabalho. Assim, aparte o teleologismo inscrito na ligação feita por Lukács entre a potencialidade imanente ao trabalho e as trocas de mercadorias, essas não são pensadas de maneira efetivamente integrada às relações sociais onde estão inseridas, pautando-se, ao invés disso, pelo anacronismo de se atribuir a elas características capitalistas.

3.1.2 Continuidade, cotidiano e o complexo de complexos no ser social

O impulso compulsório à redução do tempo de trabalho subjacente à perspectiva lukácsiana de reprodução do ser social é o que anima, em última instância, o processo de desenvolvimento humano, tanto em seu polo individual quanto genérico. A despeito de se efetivar em um ambiente necessariamente social, é tal impulso que, na *Ontologia*, fundamenta a criação de complexos parciais que constituem a sociabilidade humana em seu desdobramento histórico. Nisso, a reprodução social distingue-se daquela do ser orgânico. Há nesse último uma incapacidade, mesmo em suas espécies superiores, de ultrapassar o limite de uma mera manifestação epifenomênica da consciência, o que impede a criação de complexos parciais permanentes que mediem a relação entre o singular e a totalidade. Assim, para Lukács, a interação que o singular orgânico estabelece com o ambiente em seu processo reprodutivo é minimamente “autêntica”. Isso resulta em certa coincidência com a reprodução filogenética – a reprodução da espécie daquele singular – e seria o fundamento da mudez do próprio gênero.²⁹⁸

²⁹⁸ Lukács, 2013, p. 201-202; Lukács, 1986, p. 155-156.

Em sentido diverso, o ser social, dada a sua capacidade de realização de posições teleológicas, tem seu processo reprodutivo assentado em dois complexos dinâmicos: o indivíduo e a sociedade. As necessidades colocadas pelas determinações biológicas ao primeiro são realizadas apenas através de tais posições teleológicas e sempre mediadas pela totalidade do ser. O indivíduo, assim, está constrangido pelas determinações inorgânicas, orgânicas e sociais, mas responde a elas de maneira ativa, determinando também a reprodução social e, por essa mediação, os sujeitos sociais.²⁹⁹

Se se trata de um processo em certa medida dinâmico, Lukács indica aí também a presença da continuidade do ser social. A partir do constrangimento premente da reprodução biológica, o indivíduo precisa responder com posições teleológicas que realizem escolhas entre alternativas. Essas, por sua vez, tanto em seu resultado como no próprio processo de objetivação, efetivam possibilidades subjetivas e objetivas. As alternativas, sempre concretas e realizadas corretamente a partir das necessidades imediatas, das “exigências do dia” [*Forderungen des Tages*], passam a integrar a reprodução dos indivíduos e da sociedade e servem de base para desenvolvimentos posteriores de ambos.³⁰⁰ Nesse processo, a consciência figura, segundo Lukács, como mediação da continuidade. É ela quem conserva tais alternativas resolvidas corretamente e que servem de base para os desenvolvimentos posteriores. Aqui está presente também sua historicidade: ela representa um determinado estágio do ser social que coloca tanto seus limites quanto suas possibilidades.³⁰¹

Vale destacar que a reflexão lukácsiana sobre a consciência e seu papel de continuidade ocupa-se da atuação efetiva dessa no ser social. A análise na Ontologia, assim, não assume como tarefa principal o enfrentamento de problemas gnosiológicos ou psicológicos: não entende, nesse momento, como crucial a interrogação acerca da correção ou falsidade cognitiva ou os conteúdos psicológicos das consciências individuais, mas o impacto da práxis sobre a reprodução do ser social.³⁰²

A partir da preocupação da efetividade ontológica da continuidade da consciência, Lukács chama atenção para o cotidiano. Este é o momento ontológico em que há uma ligação imediata entre teoria e práxis voltada, segundo a *Ontologia*, para a realização

²⁹⁹ Lukács, 2013, p. 202-204; Lukács, 1986, p. 157-158.

³⁰⁰ Lukács, 2013, p. 206; Lukács, 1986, p. 160.

³⁰¹ Lukács, 2013, p. 208; Lukács, 1986, p. 162.

³⁰² Lukács, 2013, p. 209; Lukács, 1986, p. 162-163.

daquilo que, em determinado contexto, é o melhor para a vida individual. Os diversos atos singulares sintetizam-se em tendências e correntes sociais que se colocam aos indivíduos, no cotidiano, como forças sociais. Em tais sínteses estariam apresentadas, com maior força e plenitude, a continuidade no ser social, constituindo uma espécie de memória social que tanto conserva aquilo que foi resolvido com sucesso no passado, quanto serve de base para desenvolvimentos futuros.³⁰³

Para além das posições teleológicas, assim, a continuidade – expressa sobretudo no cotidiano do ser social – é determinação crucial para a formação dos complexos parciais que se colocam entre os indivíduos e a totalidade social. Dessa maneira, constituem-se e desenvolvem-se as diversas dimensões da práxis do ser social, a partir de seus diversos momentos históricos: além do trabalho, a linguagem, a educação, a moralidade, a arte, a política, o direito, etc. A heterogeneidade desses diversos momentos parciais, suas diferenças qualitativas, implicam que qualquer reflexão sobre eles deva ater-se às particularidades de sua gênese, função social e – em determinados casos – sua possível extinção.

A questão complica-se ainda mais já que esses complexos não devem ser compreendidos de maneira isolada, fetichizando seu real papel no ser social. Para Lukács, é necessário que se tenha em conta sua inter-relação com os demais complexos, a despeito da autonomia relativa e legalidade própria de cada um deles. Ainda que conceitualmente seja possível apresentar as delimitações existentes entre eles, no plano ontológico a questão revela-se de maneira mais problemática. Para Lukács:

[os complexos sociais] podem ser precisamente determinados e exatamente delimitados em termos metodológico-conceituais em relação a todos os demais complexos mediante a análise concreta de sua essência e de sua função, de sua gênese e eventualmente da perspectiva do fenecimento ou de sua atuação social permanente. Ao mesmo tempo, eles não possuem, precisamente no sentido ontológico, limites claramente determináveis: sem perder sua autonomia e legalidade própria, por exemplo, a linguagem deve figurar como médium, como portadora da mediação em todos os complexos do ser social e, mesmo que isso não se manifeste em outros complexos de modo tão marcante, reiteradamente surgem sobreposições de diferentes complexos, interpenetração de um pelo outro etc., sendo que a autonomia – ainda que relativa – e a legalidade própria, a determinabilidade precisa do complexo individual, jamais se tornam questionáveis.³⁰⁴

³⁰³ Lukács, 2013, p. 210-211; Lukács, 1986, p. 164-165.

³⁰⁴ Lukács, 2013, p. 250-251; Lukács, 1986, p. 201-202.

O imbricamento entre os complexos indicado por Lukács é sempre mediado pela consciência dos indivíduos inseridos na totalidade social. A vida desses, portanto, é permeada de diversas formas pelos múltiplos complexos. As alternativas estão aqui presentes e podem ser respondidas e colocadas de maneiras diversas pelo mesmo indivíduo em contextos distintos.³⁰⁵

O caminho que, em um plano muito abstrato, é traçado por Lukács nos parece fecundo: a ligação entre indivíduo e totalidade social; a afirmação da práxis enquanto elemento conformador das relações sociais; a consciência, assumida em sua historicidade, como mediação da continuidade; a capacidade específica do ser social de criar complexos parciais durante sua reprodução; a demanda por uma reflexão sintética da atuação e interação necessária entre os complexos; a expressão de todas essas questões na imediatividade do cotidiano; são todas mediações que nos parecem profícuas – refletidas ainda em conexão com as categorias da práxis que vimos no capítulo anterior – para a aproximação à dinâmica da sociabilidade humana.

Esse caminho, entretanto, permanece comprometido pela leitura da teoria do valor-trabalho realizada por Lukács. Como vimos logo acima, a *Ontologia* alerta para a necessidade de uma compreensão efetivamente unitária do ser social, o que implica em uma não fetichização dos complexos parciais e uma reflexão sobre sua efetiva imbricação. No entanto, quando Lukács generaliza a lei do valor-trabalho para todas as formações sociais, além de recorrer a uma concepção de valor a-histórica, ele compromete sua própria demanda por uma compreensão da totalidade do ser social. A afirmação de uma compulsoriedade da redução do tempo de trabalho não leva em conta efetivamente os demais complexos do ser social. A atuação das diversas esferas da sociabilidade indica, na *Ontologia*, um desenvolvimento desigual do ser social, mas não a possibilidade de uma alteração do sentido indicado por Lukács: a necessária redução do tempo de trabalho e a integração da humanidade.

Isso a nosso ver resulta, por um lado, em uma fetichização de uma compreensão particular e um momento específico do complexo do trabalho; por outro, em uma reificação dos próprios indivíduos. A fetichização a que nos referimos implica também em certo anacronismo. O complexo do trabalho, abstraído e enfatizado por Lukács,

³⁰⁵ Lukács, 2013, p. 252; Lukács, 1986, p. 202.

carrega as características do capitalismo – sua tendência é a da redução compulsória do tempo de trabalho. Os indivíduos, por outro lado, também permanecem subsumidos a esse movimento. Apesar de Lukács referir-se às escolhas das alternativas, a atuação individual permanece fragmentada e pressupõe-se que sua busca pelo que é melhor para si mesma ou o comportamento correto no âmbito econômico, remetem-se, em última instância, à adequação a essa legalidade econômica. De maneira similar, as atuações dos diversos complexos parciais também não conseguem efetivamente conter o movimento supostamente intrínseco à economia. Voltaremos a esses problemas no próximo capítulo, incluindo a discussão mais concreta de alguns desses complexos parciais. Agora, no entanto, ressaltamos que não nos opomos à perspectiva de que no processo de reprodução do ser social o metabolismo estabelecido com a natureza tem a prioridade reivindicada por Lukács. Não obstante, a caracterização feita na *Ontologia* da tendência de tal interação entre humanidade e natureza termina por não apenas distorcer a esfera econômica como comprometer a perspectiva de totalidade.

Para tratar mais concretamente de tais questões, passemos às colocações de Lukács na *Ontologia* sobre o momento predominante do ser social.

3.2 As duas dimensões do momento predominante no ser social

Na constituição do ser social como complexo de complexos, no imbricamento dinâmico entre esses, Lukács localiza aquilo que ele designa como momento predominante. Trata-se do impulso que dá “um direcionamento, uma linha de desenvolvimento” [*eine Richtung, eine Entwicklungslinie*] à interação entre os diversos complexos, ainda que sempre em interação e mesmo chocando-se com diversas outras forças.³⁰⁶

Tanto para a esfera orgânica quanto para a social do ser é a reprodução – em ambas as dimensões ontogenética e filogenética – que representa o que Lukács indica como momento predominante. Obviamente, essa reprodução realiza-se de maneiras distintas. Enquanto no ser orgânico há uma complexificação cada vez maior da reprodução biológica que resulta em novas espécies e novos gêneros, no ser social há um desenvolvimento onde o momento social passa a desempenhar um papel cada vez mais

³⁰⁶ Lukács, 2013, p. 253; Lukács, 1986, p. 204.

predominante frente aos constrangimentos colocados pela interação necessária com as dimensões inorgânicas e orgânicas do ser. No ser social, a mesma constituição biológica é capaz de desempenhar e desenvolver as mais diversas funções. Segundo Lukács:

a reprodução física do homem enquanto ser vivo biológico é e permanece o fundamento ontológico de todo e qualquer ser social. Todavia, trata-se de um fundamento cujo modo de existência é sua transformação ininterrupta no social cada vez mais puro, ou seja, é, por um lado, criação de sistemas (complexos) de mediação, visando realizar essas mudanças e ancorá-las na realidade funcionando dinamicamente, e, por outro, retroação desse meio ambiente autocriado – criado pelo gênero humano – sobre o seu próprio criador, dessa vez, contudo – de modo diretamente ontológico –, como retroação que pode ser aplicada a cada homem singular que, a partir de sua própria atividade, é modificado pelos seus objetos, socializado em seu ser biológico.³⁰⁷

No interior do processo particular de reprodução ontogenética e filogenética do ser social, um aspecto crucial é aquele que Lukács designa como generalização: na posição teleológica realizada pelo trabalho há a transformação, tanto do produto quanto do processo de trabalho, em um fato genérico. Através desse coloca-se a dinâmica mais ou menos espontânea que aprofunda a divisão do trabalho e a cooperação e impulsiona, assim, o ser social a desenvolver cada vez mais o processo de socialidade.³⁰⁸

Ademais dessas atividades prementes à reprodução do ser social, Lukács refere-se também às garantias necessárias à própria existência do indivíduo durante seu processo de reprodução: mais especificamente, o problema da violência. Nos primeiros estágios de desenvolvimento do ser social, a caça implicava, segundo a *Ontologia*, em uma das primeiras formas de cooperação que atendia tanto ao imperativo alimentar para a reprodução biológica dos indivíduos, quanto à necessidade de proteção contra animais selvagens. Não obstante, a questão transforma-se a partir do momento em que se precisa proteger a vida também da ameaça de outras comunidades humanas. Em particular, quando a escravidão apresenta o imperativo de defesa ou de ruptura com o *status quo* de distintos grupos. Somente a partir desse momento, segundo Lukács, estabelece-se uma nítida diferença, nos objetivos e nos métodos, entre o exercício da violência e as atividades laborativas.³⁰⁹

³⁰⁷ Lukács, 2013, p. 254; Lukács, 1986, p. 205.

³⁰⁸ Lukács, 2013, p. 254-255; Lukács, 1986, p. 205.

³⁰⁹ Lukács, 2013, p. 259; Lukács, 1986, p. 209-210.

A despeito de indicar tal distinção, Lukács insiste no rechaço à qualquer oposição absoluta entre violência e economia, buscando compreendê-las – como já vimos anteriormente ao tratarmos da relação entre o econômico e o extraeconômico –, em sua indissolúvel articulação, sem deixar de destacar, todavia, o complexo econômico como aquele que desempenha o papel de momento predominante. Em outras palavras, como os demais complexos que constituem a totalidade social, aquele voltado ao exercício da violência, da guerra, possui uma autonomia relativa, uma organização e uma especificidade próprias. Isso não implica, entretanto, que ele esteja separado da estrutura e da dinâmica reprodutiva do ser social, onde a economia teria um papel primordial.³¹⁰ Como Engels havia colocado em sua polêmica contra Dühring, não apenas a motivação fundamental para o exercício da violência seria a questão econômica, mas a própria viabilidade de tal exercício dependeria das condições colocadas pela economia.³¹¹

Ademais, há sempre a possibilidade de desenvolvimentos desiguais, onde não apenas os resultados da divisão do trabalho, da cooperação, etc. influenciam o desenvolvimento do complexo bélico, como também podem surgir determinações nesse último que antecipam categorias decisivas da economia. Sobre tal questão, Lukács recorda as anotações de Marx na *Introdução de 1857*:

a guerra desenvolvida antes da paz; modo como, pela guerra e nos exércitos etc., certas relações econômicas, como o trabalho assalariado, a maquinaria etc., se desenvolveram antes do que no interior da sociedade burguesa. Do mesmo modo, a relação entre força produtiva e relações de intercâmbio, especialmente clara no exército.³¹²

E, em uma carta à Engels, de maneira ainda mais enfática, Marx escreveu:

a história do *army* realça com mais evidência do que nada a correção do nosso modo de ver a conexão das forças produtivas e das relações sociais. De um modo geral o *army* é importante para o desenvolvimento econômico. Exemplo: o salário [Salär], completamente desenvolvido em primeiro lugar no exército, entre os Antigos. Assim, entre os Romanos, o *peculium castrense*, primeira forma jurídica em que [é] reconhecida a propriedade mobiliária dos não pais de família. Assim, o sistema gremial na corporação dos *fabri*. Assim, a primeira aplicação, aqui, da maquinaria em grande escala. Mesmo o valor particular dos metais e o seu *Use* como dinheiro parecem originariamente [...] assentar na sua significação guerreira. Também a divisão do trabalho *dentro* de

³¹⁰ Lukács, 2013, p. 259; Lukács, 1986, p. 210.

³¹¹ Engels, 1987, p. 147-171.

³¹² Marx, 2011, p. 61.

um ramo, levada a cabo em primeiro lugar nos exércitos. Aí resumida, além disso, de maneira muito concludente, toda a história da sociedade burguesa [bürgerliche Gesellschaft].³¹³

O complexo bélico, como descrito acima, segue as características, em termos muito abstratos, da constituição das mediações que compõem a totalidade do ser social. Aqui coloca-se, por outra via, o movimento da identidade da identidade e da não identidade que vimos no primeiro capítulo. Segundo Lukács,

em contradição com a natureza orgânica, é particularmente característico do ser social que uma necessidade em última análise unitária, sem renunciar à sua unidade, pode formar para a própria satisfação “órgãos” muito diversificados, nos quais a unidade originária simultaneamente é abolida e preservada, os quais, por isso mesmo, realizam em sua estrutura interna essa identidade da identidade e da não identidade [*Identität der Identität und Nichtidentität*] nas formas mais concretas.³¹⁴

O desenvolvimento imanente dos complexos sociais assume uma grande heterogeneidade. No entanto, isso ocorre a partir de uma perspectiva que acaba conservando sempre algo da unidade originária. Para Lukács, no desenvolvimento do ser social há sempre um “passar-de-um-para-o-outro e se contrapor-se-um-ao-outro” [*Ineinanderübergehen und Sicheinanderentgegensetzen*] entre os complexos, onde “nunca ocorre uma cisão definitiva” nem “uma união definitiva”.³¹⁵

A totalidade que assim se constitui não implica, como já nos referimos, que cada complexo parcial tenha o mesmo impacto sobre o ser social. Não há, por um lado, um nivelamento entre eles e, por outro, a força do momento predominante também não é a mesma em cada uma das mediações da totalidade social.³¹⁶ Se o trabalho, e sua constituição em economia, desempenha o momento predominante por ser o responsável pela atividade premente da reprodução da vida humana, isso não retira, segundo Lukács, a autonomia e a efetividade das outras mediações.³¹⁷

Desse modo, a prioridade do momento econômico deve ser refletida em toda a sua complexidade a partir dessa interação com os demais complexos. Lukács recorre ao exemplo da Alemanha e a maneira com que a crise do feudalismo foi resolvida no embate

³¹³ Marx, 1857.

³¹⁴ Lukács, 2013, p. 264; Lukács, 1986, p. 214.

³¹⁵ Lukács, 2013, p. 265; Lukács, 1986, p. 215.

³¹⁶ Lukács, 2013, p. 270; Lukács, 1986, p. 220.

³¹⁷ Lukács, 2013, p. 269; Lukács, 1986, p. 270.

entre as classes. Segundo ele, a derrocada do feudalismo alemão não implicou o surgimento de uma monarquia absolutista, mas a transformação paulatina das unidades feudais em pequenas “miniaturas caricaturais” da monarquia absolutista, que acentuou a fragmentação alemã e serviu de obstáculo à constituição da nação. Nesse contexto, diz Lukács, a tradução da Bíblia, resultante da Reforma protestante, foi capaz, por exemplo, de fazer emergir uma língua nacional antes mesmo que o desenvolvimento do capitalismo alemão pudesse realizar a unificação nacional.³¹⁸ Para Lukács, há na história diversos casos como esse, onde os acontecimentos “destoam da linha geral legal”.³¹⁹ Por isso seria necessário conservar, mesmo nos reflexos ideais mais abstratos, o real caráter ontológico do ser social. Assim, a dialética materialista deve buscar

um *tertium datur* tanto perante a fetichização racionalista da lei, quanto perante a concepção empirista *terre à terre* ou até da vazia profundidade irracionalista. O que importa nesse *tertium datur* é, antes de tudo, a rejeição dupla tanto da negação de uma legalidade social como de sua absolutização fetichizante. O ser-propriadamente-assim, com todas as suas desigualdades e contraditoriedades, é tanto ponto de partida como finalização de toda tentativa de apreender ontologicamente o ser em geral, mas particularmente o ser social, em sua mobilidade.³²⁰

A referência de Lukács ao ser-propriadamente-assim recoloca, a nosso ver, as categorias da necessidade, da casualidade e da legalidade. Anteriormente, mencionamos o tratamento dado às categorias modais. Nelas, a necessidade aparece, do ponto de vista ontológico, não apenas a partir da relação concreta “se..., então”, mas também entrelaçada com os problemas da possibilidade e da casualidade. Isso reforça a demanda metodológica de ater-se à prioridade do ser-propriadamente-assim, frente às distorções das perspectivas que exacerbem uma determinada legalidade.

Vale ainda destacar que a remissão ao ser-propriadamente-assim se faz ainda mais necessária uma vez que o desenvolvimento e aprofundamento do complexo do trabalho, na medida em que se apropria das determinações da natureza, cria um ambiente onde as forças sociais colocam-se de forma cada vez mais intensiva e extensiva. Daí Lukács afirmar:

³¹⁸ Lukács, 2013, p. 272-273; Lukács, 1986, p. 222.

³¹⁹ Lukács, 2013, p. 273; Lukács, 1986, p. 222.

³²⁰ Lukács, 2013, p. 273; Lukács, 1986, p. 222-223.

quanto mais complexa tem de ser a constituição de uma formação social ou de um processo social, tanto mais bem definida aparece a prioridade ontológica do seu ser-propriadamente-assim com relação às legalidades singulares que contribuem para possibilitar a sua existência. Por exemplo, é possível [...] que em diversas conexões – consideradas de forma isolada –, processos, relações etc. extremamente similares possam ter consequências até mesmo opostas, que, portanto, seu decurso necessário, legal, dependa menos de suas próprias propriedades necessárias que da função que podem e devem cumprir no respectivo complexo existente-propriadamente-assim. Marx relata que, em Roma, foram levados a cabo processos de desapropriação de agricultores que, em si, tinham grande similitude com a posterior acumulação originária. Nesta, contudo, eles levaram à promoção da economia escravista, ao surgimento de um lumpemproletariado citadino. Marx resume assim a teoria a esse respeito: “portanto, acontecimentos que mostram uma analogia contundente, mas que se passam em ambientes históricos distintos e, por isso, levam a resultados totalmente diferentes”. E ele se vale desse exemplo para fazer uma advertência contra “chaves universais de uma teoria universalmente filosófica-histórica”, contra sua “supra-historicidade”³²¹.

Dessa forma, a historicidade concreta assume grande importância por remeter ao ser-propriadamente-assim, diferentemente da aplicação “mecânica-abstrata” de uma teoria “universalmente filosófica-histórica”, que “resolve” *a priori* todos os problemas. Isso implica, por sua vez, ater-se à totalidade do ser social e aos complexos que o constituem, em sua autonomia relativa. Aqui se encontrariam os dois níveis do momento predominante: um liga-se ao trabalho como categoria fundante do ser social e o outro relaciona-se às diversas interações que emergem do complexo de complexos que constitui o ser social. Como explica Sérgio Lessa:

no primeiro [nível], o mais genérico, o trabalho, por ser a categoria fundante do ser social, é o momento predominante daquela processualidade que Lukács denominou devir-humano dos homens. No segundo nível, as formas concretas do devir-humano dos homens ao longo da história são predominantemente determinadas pela totalidade social, à medida que ela é a mediação cotidiana entre o momento predominante exercido pelo trabalho em cada período histórico e a evolução concreta das formações sociais.³²²

A fetichização de uma compreensão particular e um momento específico do complexo do trabalho e a reificação dos indivíduos, que mencionamos na seção anterior, trazidas à tona pela generalização da teoria do valor-trabalho, estão presentes nessa

³²¹ Lukács, 2013, p.276; Lukács, 1986, p. 225. Os trechos de Marx citados por Lukács referem-se a uma carta enviada, em fins de novembro de 1877, à redação do *Otiechéstvennie Zapiski* (MARX, 1877).

³²² Lessa, 2007, p. 103.

formulação dupla do momento predominante feita por Lukács e reproduzida por Lessa. Isso porque a despeito da *Ontologia* reivindicar o imbricamento entre os complexos, a conversão recíproca entre o econômico e o extraeconômico e a própria totalidade como uma dimensão do momento predominante, tais reivindicações, a nosso ver profícuas do ponto de vista analítico, acabam, em última instância, não atuando efetivamente sobre o “primeiro nível” do momento predominante. Em última instância, o trabalho – sobretudo a partir da figura do tempo de trabalho socialmente necessário universalizada por Lukács – permanece apartado não apenas da totalidade do ser social, mas das próprias determinações econômicas. Veremos no próximo capítulo, por outra via, como Lukács termina por identificar a própria essência da reprodução do ser social com a redução do tempo de trabalho, através de uma cisão no complexo econômico, que considera essa última como traço determinante da reprodução. Agora, no entanto, seguindo a argumentação lukácsiana, pretendemos problematizar a maneira com que, referindo-se à emersão das classes, a *Ontologia* abre o caminho para o que consideramos como uma fetichização do trabalho. De um modo um tanto mais concreto, Lukács descreve da seguinte maneira a emersão das classes sociais:

se o desenvolvimento do trabalho, bem como da divisão do trabalho dele decorrente, volta a produzir, num estágio superior, algo também qualitativamente novo, a saber, que o homem tem condições de produzir mais do que precisa para a sua própria reprodução, então esse fenômeno econômico deve dar origem, na sociedade, a estruturas totalmente novas: a estrutura de classe e tudo o que dela decorre. A resposta social à pergunta econômica “a quem pertencerá o que foi produzido além do que é necessário à reprodução da vida?” produz a estratificação de classe da sociedade, e é esta que, desde que surgiu, domina pelo menos até agora o desenvolvimento social da humanidade [...] a primeira forma de apropriação do trabalho que vai além da autorreprodução compreensivelmente é a força bruta.³²³

Tal apropriação é descrita na *Ontologia*, remontando à Marx, como sendo de fundamental importância para a distinção entre as formações sociais. Além das classes principais envolvidas no conflito, Lukács lembra também das que não obstante não ocuparem o centro dos conflitos de uma formação social, estão presentes em seu processo reprodutivo. Assim, diz Lukács:

³²³ Lukács, 2013, p. 266; Lukács, 1986, p. 216.

Marx sempre considera com razão as formas básicas dessa apropriação como a característica socioeconomicamente decisiva de uma época, como o traço determinante que diferencia as diferentes formações uma da outra. O papel dominante que lhes atribui, porém, de modo algum significa que ele restringiria exclusivamente a elas o problema da estrutura de classe e da luta de classes. Pelo contrário. A enumeração político-proclamatória no *Manifesto Comunista* já fala, por exemplo, com relação à Antiguidade, ao lado do antagonismo de senhores e escravos, também do antagonismo de patrícios e plebeus, e Marx aponta, em outras passagens, repetidamente para a relação estreitamente ligada à anterior, entre credores e devedores, para o papel do capital comercial, do capital financeiro, nesse processo de desenvolvimento.³²⁴

Considerando as classes, portanto, em seu conjunto, Lukács nos diz:

o desenvolvimento econômico produz constantemente novas formas do mais-trabalho, novas formas de sua apropriação (e de suas garantias jurídicas), novas formas de sua distribuição entre os diferentes grupos e estratos de apropriadores. O que se conserva como substância desse desenvolvimento desigual e repleto de contradições na mudança continuada fica reduzido ao fato da apropriação e – em decorrência do crescimento das forças produtivas – à crescente quantidade e qualidade do que é apropriado. O socialismo se diferencia das demais formas de sociedade “só” pelo fato de que nele a sociedade como tal, a sociedade em sua totalidade, torna-se o sujeito único dessa apropriação, de que esta, por conseguinte, deixa de ser um princípio diferenciador das relações entre um homem singular e outro, entre um grupo singular e outro. *É nisso e só nisso que se exprime o caráter do ser econômico, da atividade econômica enquanto momento predominante de todos os demais complexos sociais.*³²⁵

Não obstante a referência mais concreta à economia como momento predominante, o problema da fetichização de uma compreensão particular e um momento específico do complexo do trabalho persiste nessas passagens de Lukács porque o “desenvolvimento econômico” é *pressuposto* à emersão das classes. Na *Ontologia*, o “crescimento das forças produtivas” é constante e tem continuidade ao lado das diferentes formas de apropriação do mais-trabalho mas não há um imbricamento efetivo entre essas duas determinações, a despeito de acenos nessa direção. Mais importante: o problema das classes não se reduz apenas à questão da apropriação do excedente, mas remete-se à toda organização da produção e à própria dinâmica das forças produtivas – que, a nosso ver, não tem uma tendência cumulativa unívoca. De nossa parte, pensamos que aqui a

³²⁴ Lukács, 2013, p. 268; Lukács, 1986, 217-218.

³²⁵ Lukács, 2013, p. 269; Lukács, 1986, p. 218.

conversão recíproca entre o extraeconômico e o econômico que mencionamos anteriormente deveria ganhar destaque porque, sobretudo nas sociedades pré-capitalistas, o metabolismo entre sociedade e natureza apoia-se nessa interação.

A despeito de se remeter à Marx, Lukács não indica a referência sobre a qual se apoia sua caracterização da economia como momento predominante. Todavia, além de nos *Grundrisse* encontrarmos as menções – às quais voltaremos abaixo – acerca da apropriação não apenas do excedente, mas das próprias condições de produção, no volume 3 d’*O Capital* há uma conhecida passagem à qual a *Ontologia* parece referir-se nesse momento, mas que carrega, a nosso ver, diferenças substantivas para com a interpretação de Lukács. Em tal passagem, Marx afirma:

a forma econômica específica em que se suga mais-trabalho não pago dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta surge diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage de forma determinante sobre ela. Mas nisso é que se baseia toda a estrutura da entidade comunitária autônoma, oriunda das próprias relações de produção e, com isso, ao mesmo tempo sua estrutura política peculiar. É sempre na relação direta dos proprietários das condições de produção com os produtores diretos – relação da qual cada forma sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho, e portanto a sua força produtiva social – que encontramos o segredo mais íntimo, o fundamento oculto de toda a construção social e, por conseguinte, da forma política das relações de soberania e de dependência, em suma, de cada forma específica de Estado.³²⁶

Diferentemente de Lukács que justapõe a apropriação do excedente à crescente quantidade e qualidade do que é apropriado, Marx indica como “segredo mais íntimo” de uma formação social a relação “direta dos proprietários das condições de produção com os produtores diretos” – a “servidão e a dominação” emergem da própria produção e retroagem sobre ela. A “força bruta”, assim, não importa apenas para a extração do excedente, mas pauta todo o processo produtivo e, por isso, tem certamente um impacto em toda a economia. Todavia, como veremos abaixo, a violência não é a “primeira forma de apropriação do trabalho que vai além da autorreprodução”, como diz Lukács.

A despeito de parecerem meros detalhes, essas questões importam porque são elas os fundamentos do processo produtivo e organizam a sua dinâmica. Não obstante todas as indicações fecundas sobre o imbricamento entre os complexos, a argumentação

³²⁶ Marx, 1985b, p. 251.

lukácsiana que justapõe o constante crescimento das forças produtivas às suas formas de apropriação é funcional às projeções universalizantes das categorias, que viemos caracterizando como a-históricas. Aqui, sobretudo, é o próprio crescimento das forças produtivas que é reafirmado como inevitável. Como vimos, para Lukács ele “necessariamente tem de se impor, em meio às mais diferentes condições, tanto objetivas como subjetivas”.

Em última instância, o trabalho – entendido sobretudo a partir da figura de sua redução de tempo compulsória, do tempo de trabalho socialmente necessário – é apartado não apenas da totalidade, mas das demais determinações da própria economia. Não nos parece casual aqui, também, que Lukács descreva o socialismo como diferente das demais formações “‘só’ pelo fato de que nele a sociedade como tal, a sociedade em sua totalidade, torna-se o sujeito único dessa apropriação” do excedente econômico. Também essa caracterização, que se concentra no excedente e o justapõe ao crescente incremento das forças produtivas, em detrimento a um destaque de toda a articulação do processo produtivo, coaduna-se com a generalização da teoria do valor-trabalho. Como veremos no próximo capítulo, Lukács, em contraste com as colocações marxianas, projeta a troca de mercadorias para dentro do socialismo; e, ademais, mesmo no comunismo, continua a afirmar a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho.

Ao fetichizar o complexo do trabalho, comprometer a perspectiva de totalidade e sua historicidade a *Ontologia* termina por incorrer, a nosso ver, no problema filosófico que ela mesma nos alerta que deve ser evitado: o de se utilizar chaves universalmente filosófica-históricas, que resolvem *a priori* todos os problemas. É o movimento supostamente incontido do trabalho – que se impõe sobre as diversas condições objetivas e subjetivas – que leva inevitavelmente à unificação do gênero humano, não obstante todos os desvios que possam existir nesse caminho.

Com isso, mais uma vez, não queremos negar a prioridade do econômico e a centralidade do trabalho enquanto categoria que realiza o metabolismo entre sociedade e natureza. Mas destacar que a dinâmica desse metabolismo não deve ser pressuposta às relações de produção e à própria totalidade social. Ao fazê-lo, Lukács, além de romper com uma concepção histórica de totalidade, rompe ainda, a nosso ver, concomitantemente com sua demanda por uma reflexão imanente e antiteleológica do ser social.

3.3 A reprodução do indivíduo na sociedade

Na *Ontologia*, os dois polos da reprodução social, indivíduo e sociedade, devem ser compreendidos em sua indissolúvel unidade contraditória. Também aqui encontramos a proposta lukácsiana de se buscar um *tertium datur*, onde os extremos são, mais uma vez, rejeitados: nem uma concepção do indivíduo como absolutamente determinado por uma legalidade econômica; nem uma perspectiva que o entende independentemente da existência da sociedade.³²⁷ A perspectiva lukácsiana busca, assim, uma ativa interação entre esses dois pólos. A individualidade humana não deve ser concebida fora do espaço e do tempo ou, no sentido contrário, como mero produto de seu ambiente. Da mesma maneira que a totalidade social, ela configura-se a partir das decisões alternativas concretas que se apresentam ao indivíduo. Assim, diz Lukács:

aquilo que chamamos de personalidade de um homem constitui tal ser-propriadamente-assim de suas decisões alternativas. [...] Em todo homem atua de modo latente [...] grande quantidade de possibilidades. O seu caráter autêntico, contudo, realiza-se em seu ser-propriadamente-assim justamente na e através da possibilidade que se converte em ato. Naturalmente, também a possibilidade faz parte da sua imagem total, porque sua superação é igualmente objeto de uma decisão alternativa; mas o decisivo nisso tudo permanece isto: se ela é afirmada ou negada, se ela se converte em ação ou permanece mera possibilidade, em última análise é condenada à inatividade.³²⁸

Daí que também para o indivíduo valeria, segundo Lukács, a colocação marxiana d’*O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, que nos diz que os seres humanos são resultado de sua própria práxis, mas no interior de circunstâncias determinadas.³²⁹

A indicação, também aqui, é para que se entenda o indivíduo em sua reprodução imanente, no interior da totalidade social. Nessa, Lukács ressalta a conexão indissolúvel entre a consciência e o indivíduo em sentido biológico, rejeitando qualquer separação entre o “espiritual” e o “material”.³³⁰ Dentro de tal unidade não se pode perder de vista a importância do metabolismo com a natureza para a reprodução da vida individual; com o desenvolvimento do trabalho a individualidade torna-se cada vez mais socializada, uma

³²⁷ Lukács, 2013, p. 280; Lukács, 1986, p. 228.

³²⁸ Lukács, 2013, p. 285; Lukács, 1986, p. 233.

³²⁹ Lukács, 2013, p. 286; Lukács, 1986, p. 234.

³³⁰ Lukács, 2013, p. 289-290; Lukács, 1986, p. 237-238.

vez que no exemplar singular surgem necessidades, características e capacidades qualitativamente novas.³³¹

Lukács indica aqui um desdobramento peculiar ao ser social. Há no exemplar singular um desenvolvimento tendencial em direção a um ser-para-si, à constituição de uma individualidade.³³²

Desde a perspectiva do exemplar singular/indivíduo, o afastamento das barreiras naturais coloca-se também no sentido de uma socialização dos sentidos, que são imediatamente biológicos, mas que passam por tal processo de socialização. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx já havia colocado tal questão, afirmando que o desenvolvimento dos cinco sentidos seria obra de toda a história universal. Engels, por sua vez, em *Humanização do macaco pelo trabalho* indicou a capacidade, mediada por tal socialização, do olho humano enxergar muito mais que o da águia, ainda que este seja capaz de ver muito mais longe.³³³

Por outro lado, vale destacar também, ainda que brevemente, o papel desempenhado pela educação. Lukács refere-se a ela em seu sentido amplo, aquele que busca formar no indivíduo a disponibilidade para responder de determinado modo às alternativas concretamente colocadas. A educação, na *Ontologia*, refere-se à totalidade das influências exercidas sobre o indivíduo em formação. Não obstante, também aqui, o sujeito da práxis, desde sua infância, responde às alternativas colocadas, de maneira que seu processo de formação ocorre em interação com as tentativas de direcionar suas escolhas. Assim, diz Lukács:

o maior erro na avaliação de tais processos consiste no hábito de considerar somente os impactos positivos como resultados da educação; porém, quando o filho do aristocrata se converte em revolucionário, o descendente de oficiais se torna um antimilitarista, quando a educação para a “virtude” produz uma queda para a prostituição etc., estes são, no sentido ontológico, resultados da educação, tanto quanto aqueles em que o educador atingiu as suas finalidades. Porque, em ambos os casos, explicitam-se aquelas propriedades do homem em devir que se comprovaram como as mais fortes na práxis e para a práxis, as quais desempenham nas interações o papel de momento predominante. Nesse caso, porém, trata-se de interações em que, por princípio, é impossível

³³¹ Lukács, 2013, p. 291; Lukács, 1986, p. 239.

³³² Lukács, 2013, p. 292; Lukács, 1986, p. 239-240.

³³³ Lukács, 2013, p. 297; Lukács, 1986, p. 244-245; Marx, 2004, p. 110; Engels, 1979, p. 219.

determinar teoricamente de antemão a que fator caberá essa função no caso concreto.³³⁴

A conexão entre indivíduo e sociedade é um processo que se realiza de maneira espontânea em um ambiente socialmente determinado. No caso do trabalho, por exemplo, a intencionalidade da posição teleológica, em sua imediatez, está voltada para a simples satisfação de uma necessidade dada, mas realiza-se em um contexto social, onde o processo e o produto do trabalho sofrem uma generalização que ultrapassa o indivíduo singular, em direção a generidade. Por esta via, já em seus desdobramentos primeiros, o mutismo natural do gênero começa a diminuir, uma vez que o singular, através de sua práxis, torna-se membro e não mais mero exemplar do gênero – mesmo que nesses desenvolvimentos seja fortemente determinado pela comunidade a qual pertence. Como afirma Lukács:

o decisivamente novo nesse tocante é que o pertencimento ao gênero, mesmo surgindo, via de regra, ao natural – pelo nascimento –, é plenamente formado e tornado consciente pela práxis social consciente, já pela educação (tomada no sentido mais amplo possível), que esse pertencimento forma, na linguagem comum, um órgão próprio socialmente produzido.³³⁵

Ademais, a cooperação entre os sujeitos implica em orientações a favor ou contra determinados tipos de práxis, a escolha ou recusa de determinadas alternativas. Com o afastamento das barreiras naturais e o desenvolvimento da socialidade, esses tipos de decisões centram-se cada vez mais sobre o “eu” dos indivíduos que devem agir. Por outro lado, esse crescimento das posições teleológicas implica a necessidade de o indivíduo formar em si uma “espécie de sistema de prontidão” [*Art System der Bereitschaft*] que se remeta às diversas necessidades e possibilidades socialmente colocadas. Há, aqui, o desenrolar de uma individualidade cada vez mais rica, matizada, que se realiza em indissolúvel conexão com o próprio gênero.³³⁶

Lukács afirma que toda decisão contém em si, ao mesmo tempo, elementos e tendências tanto da simples singularidade quanto da generidade. Esse é o caso do trabalho, que mencionamos há pouco, onde a satisfação de uma necessidade imediata remete para

³³⁴ Lukács, 2013, p. 295; Lukács, 1986, p. 243.

³³⁵ Lukács, 2013, p. 298; Lukács, 1986, p. 245-246.

³³⁶ Lukács, 2013, p. 299; Lukács, 1986, p. 246; Lessa, 1995, p. 83.

além de si, no sentido de uma generalização. O desdobrar das diversas situações sociais pode levar à separação e mesmo à antítese desses dois elementos, remetendo o “eu” dos indivíduos ao constrangimento de escolher entre alternativas que privilegiem a particularidade ou a genericidade. Veremos no próximo capítulo como essas questões remetem à questão do estranhamento. Por ora, vale ressaltar que o desenvolvimento do ser-em-si singular ao ser-para-si da individualidade está associado a essa escolha das alternativas mais particulares ou mais genéricas. Mais importante ainda é que Lukács não localiza apenas a tensão entre esse ser-para-si do sujeito e sua dimensão genérica; ele indica também uma convergência histórica desses dois momentos que exprime, ademais, sua conexão essencial. Isso é, a paulatina superação do mutismo do gênero humano, em agrupamentos cada vez mais amplos, não está em absoluto antagonismo com a constituição da individualidade do sujeito singular. Pelo contrário, há segundo Lukács uma tendência convergente desses dois movimentos, ainda que eles apresentem-se em toda sua dinâmica desigual e contraditória:

por mais que significativas desigualdades e profundas contradições codeterminem o trajeto, as fases do processo total, igualmente está estabelecido que o gênero humano jamais poderia realizar-se plenamente, deixar para trás sua mudez herdada da natureza, se nos homens singulares não corresse, de modo socialmente necessário, uma linha tendencial paralela na direção do seu ser-para-si: somente homens conscientes de si mesmos como indivíduos (não mais como singulares diferenciados entre si só pela sua particularidade) estão em condições de converter uma autêntica genericidade numa práxis humano-social, isto é, em ser social, mediante a sua consciência, mediante seus atos conduzidos por esta. A despeito de todas as desigualdades e contradições, o desenvolvimento social impele paralelamente, em escala histórico-mundial, para o surgimento das individualidades existentes para si nos homens singulares e para a constituição de uma humanidade consciente de si mesma como gênero humano em sua práxis.³³⁷

A relação contraditória entre indivíduo e sociedade não assume na *Ontologia*, portanto, uma dualidade e antagonismo insolúveis, característicos das concepções liberais de mundo. Pelo contrário, Lukács não apenas delinea o indissolúvel laço entre essas duas dimensões do ser social, como ressalta seu desenvolvimento concomitante – ainda que conflituoso. O processo de individuação, assim, não apenas não se contrapõe ao gênero como é fundamental ao desenvolvimento desse.

³³⁷ Lukács, 2013, p. 302; Lukács, 1986, p. 249.

Há, entretanto, na perspectiva acima, o que entendemos como um certo teleologismo otimista de Lukács, ao vislumbrar o caminho de constituição tanto de uma individualidade para-si quanto de uma generidade para-si. Um caminho que, como veremos com maiores detalhes no próximo capítulo, se torna ainda mais problemático por ser sustentado pela fetichização de uma compreensão particular do trabalho e pela reificação dos indivíduos no âmbito econômico, presente na base da reprodução do ser social delineada na *Ontologia* lukácsiana. Apesar das referências às escolhas das alternativas por parte dos indivíduos, de sua própria auto-constituição através da práxis, as atuações individuais permanecem fragmentadas e subsumidas a um movimento pré-determinado do econômico, que possui uma direção unívoca sempre ascendente.

3.4 A reprodução da sociedade enquanto totalidade

Os problemas que viemos tratando como a fetichização de uma compreensão particular e um momento específico do trabalho na base da totalidade delineada por Lukács, estão presentes, finalmente, na discussão da *Ontologia* sobre a reprodução da sociedade enquanto totalidade. Esse é o momento em que Lukács perpassa um conjunto de formações sociais, em uma linha evolutiva que culmina na emergência do capitalismo. Aqui, as generalizações avançadas pela perspectiva lukácsiana chocam-se contra as caracterizações das diversas formações sociais feitas em sua própria análise, sem que as contradições resultantes sejam problematizadas adequadamente. Veremos abaixo como os impasses de Lukács são resolvidos através da utilização da troca de mercadorias, pensada de maneira, em última instância, autônoma às relações sociais pré-capitalistas que a subjazem. Nesse sentido, a troca de mercadorias é indicada como tendo um caráter expansivo, que adentraria todos os poros da sociedade, e como sendo a grande responsável pelo incremento da produtividade e da divisão do trabalho. Como já nos referimos, essa é uma característica específica do mercado capitalista que não pode ser generalizada para as formações sociais anteriores, mas que é utilizada por Lukács para advogar um movimento ascendente do ser social que, não obstante enfrentar obstáculos a seu desenvolvimento, acaba por suplantar esses últimos em direção ao capitalismo, ao socialismo e, finalmente, ao ser-para-si da humanidade.

Ao tratar da reprodução da totalidade social um outro problema ainda se coloca. A reivindicação de Lukács para que a reflexão a respeito do ser social atenha-se ao ser propriamente-assim, à historicidade concreta das diversas formações sociais, acaba sendo negligenciada. Em troca, as reflexões de Lukács apoiam-se em poucas referências históricas, em especial, nas análises marxianas sobre as formações pré-capitalistas que, a despeito de seu caráter profícuo no plano metodológico, incorrem em problemas do ponto de vista do material histórico mobilizado.³³⁸ Por certo, não temos aqui a pretensão de suplantar tais problemas, mas apresentar alguns questionamentos à análise histórica mobilizada por Lukács via Marx.

Isso posto, ao iniciar a reflexão sobre o movimento histórico do ser social como um todo, a *Ontologia* indica em tal movimento, antes de mais nada, um

conjunto de fatos extremamente simples, fundamental em termos ontológicos: o trabalho é capaz de despertar novas capacidades e necessidades no homem, as consequências do trabalho ultrapassam aquilo que nele foi posto de modo imediato e consciente, elas trazem ao mundo novas necessidades e novas capacidades para a satisfação destas e não estão pré-traçadas – dentro das possibilidades objetivas de cada formação bem determinada – quaisquer limites apriorísticos.³³⁹

Ao mesmo tempo em que Lukács anuncia que o trabalho deve ser entendido dentro das “possibilidades objetivas de cada formação”, essas possibilidades indicam, em última instância, sempre um sentido ascendente no incessante “despertar de novas capacidades e necessidades no homem”. As determinações das formações sociais não atuam efetivamente sobre a direção sempre evolutiva do trabalho. Para argumentar nesse sentido, a perspectiva lukácsiana retorna à atividade individual, ao “homem trabalhador”, e à “possibilidade ilimitada de desenvolvimento desse jogo dialético de pergunta e resposta” [*die unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeit dieses dialektischen Wechselspiels von Frage und Antwort*]³⁴⁰ e nos diz:

o homem é confrontado com perguntas que o desafiam a dar respostas na forma da práxis, mas quem faz as perguntas é cada vez menos a natureza imediata em si mesma, mas, muito antes, o metabolismo cada vez mais disseminado e aprofundado da sociedade com a natureza. Porém esse elo intermediário recém-surgido de mediações autocriadas modifica também a estrutura e a dinâmica imediata das respostas: as

³³⁸ Hobsbawm, 1981; Wood, 2008a.

³³⁹ Lukács, 2013, p. 302-303; Lukács, 1986, p. 250.

³⁴⁰ Lukács, 2013, p. 303; Lukács, 1986, p. 250.

respostas nascem cada vez menos de modo imediato, mas são, muito antes, preparadas, desencadeadas e efetivadas por perguntas que, até certo ponto, se autonomizam.³⁴¹

Seguindo as próprias indicações de Lukács de que o ser social, desde sua gênese, é constituído por, no mínimo, trabalho, sociabilidade e linguagem, consideramos as passagens acima problemáticas. Sem dúvida, o metabolismo com a natureza é a atividade premente no ser social. Mas, a nosso ver, ele nunca é realizado “de modo imediato”. A incontornável relação entre sociedade e natureza é sempre determinada pelas mediações diversas que compõem a totalidade social. Lukács, entretanto, não efetiva, a nosso ver, a “dissolução” do trabalho na reprodução social e continua a fetichizar seu movimento ascendente, colocando-o na base da totalidade social. Após, efetivamente, negligenciar as “possibilidades objetivas no interior de cada formação”, ele retorna à atuação individual, do “homem trabalhador”, e parece apontar, inclusive, para um momento onde essa relação se realizaria de maneira imediata. A partir daí, estaria detonado um movimento incessante e ascendente do ser social rumo a patamares superiores de sociabilidade.

Apenas depois dessa caracterização do trabalho, apoiada em uma remissão à atividade do trabalhador individual, é que Lukács retorna à totalidade. Assim, remontando às passagens da *Miséria da filosofia*, ele retoma as considerações de Marx que indicam que “as relações de produção de qualquer sociedade formam um todo” e, novamente, alerta-nos contra as fetichizações dos complexos parciais:

é preciso manter incondicionalmente essa prioridade do todo em relação às partes do complexo total, aos complexos singulares que o constituem, porque, do contrário, chega-se – quer se queira, quer não – a uma autonomização extrapoladora daquelas forças que, na realidade, determinam apenas a particularidade de um complexo parcial dentro da totalidade: elas se convertem em forças próprias, autônomas, que não são tolhidas por nada, e, desse modo, tornamos incompreensíveis as contradições e desigualdades do desenvolvimento, que se originam das inter-relações dinâmicas dos complexos singulares e sobretudo da posição ocupada pelos complexos parciais dentro da totalidade.³⁴²

Novamente, é o próprio Lukács quem, apartando o trabalho das demais relações sociais, o transforma em uma força própria que não é tolhida por nada, incorrendo na “autonomização extrapoladora” que ele pretende evitar. Assim, ao remontar à discussão

³⁴¹ Lukács, 2013, p. 304; Lukács, 1986, p. 251.

³⁴² Lukács, 2013, p. 305-306; Lukács, 1986, p. 252.

da “reprodução da sociedade enquanto totalidade”, o “homem trabalhador”, que inicia a incessante possibilidade de desenvolvimento, nos é apresentado antes da própria totalidade. Sem “as relações de produção que formam um todo”, entretanto, ficamos sem saber efetivamente quais são as questões que são colocadas a esse “homem trabalhador”. As respostas que ele dará, todavia, já nos são fornecidas de antemão: sejam elas quais forem apontarão para o incessante desenvolvimento das forças produtivas, que deve ocorrer independentemente das diversas situações. Assim, ao voltar-se à análise da reprodução da totalidade social ao longo da história, Lukács nos diz:

devemos tomar como ponto de partida o modo como o crescimento das forças produtivas, ainda impregnado de muitas formas pelas determinações naturais (por exemplo, o crescimento simples da população, que, todavia, também já não é mais simplesmente “natural”), atua sobre a estrutura da sociedade como um todo. Com outras palavras, devemos verificar que consequências o desenvolvimento das forças produtivas tem para a construção e a dinâmica da socialidade.³⁴³

Marx ao tratar das formações pré-capitalistas nos *Grundrisse* realizou um exercício, em certa medida, semelhante ao proposto agora por Lukács. Seguindo as indicações de Robert Brenner e Ellen Wood, mencionamos no capítulo anterior como nessa obra Marx ainda permanece influenciado por uma perspectiva de progresso avançada pela economia política, baseada em uma crescente complexificação da divisão do trabalho estimulada pelas trocas de mercadorias, mas como, também nos próprios *Grundrisse*, encontramos um ponto de partida mais profícuo, imanente e histórico para as reflexões sobre as diversas formações sociais. Tal ponto de partida, apoia-se nas reflexões sobre as relações de produção e entende como decisiva a separação, no capitalismo, entre o trabalhador e seus meios de produção e subsistência, em contraste com todas as demais formações pré-capitalistas. Nesse último sentido, nos *Grundrisse* – diferentemente do “ponto de partida” de Lukács, localizado no crescimento das forças produtivas, antecedido, ainda, pelas considerações do “homem trabalhador” enquanto detonador da incessante possibilidade de desenvolvimento – Marx afirma que o

comportamento [do indivíduo] em relação ao território, à terra, como propriedade do indivíduo trabalhador – o qual, por isso, não aparece de antemão, nessa abstração, unicamente como indivíduo trabalhador, mas tem na propriedade da terra um modo de existência objetivo, que está

³⁴³ Lukács, 2013, p. 313; Lukács, 1986, p. 259.

pressuposto à sua atividade e da qual não aparece como mero resultado, e que é um pressuposto de sua atividade da mesma maneira que sua pele ou seus órgãos sensoriais, os quais ele de fato também reproduz e desenvolve etc. no processo vital, mas que, por sua vez, são pressupostos desse processo de reprodução – é *imediatamente mediado* pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade – a sua existência natural como membro de uma tribo etc.³⁴⁴

Antes de refletir sobre o crescimento das forças produtivas ou sobre as perguntas e respostas colocadas ao indivíduo trabalhador, Marx indica como ele é “imediatamente mediado” pela comunidade da qual faz parte e como nela as diferentes formas de propriedade pautam a apropriação das condições de trabalho feita por seus membros. Isso, a nosso ver, importa porque toda a dinâmica “de perguntas e respostas”, e o próprio movimento das forças produtivas, dependem das relações de produção sustentadas pela comunidade da qual o indivíduo faz parte. As indicações sobre as relações de produção, no entanto, enquanto mediadoras do trabalho colocam, como veremos, problemas às afirmações e generalizações feitas por Lukács, que viemos indicando até aqui.

3.4.1 As comunidades originárias

Ao tratar das comunidades originárias, a maneira como Lukács reflete sobre elas, utilizando-se das palavras de Marx nos *Grundrisse*, indica, novamente, para a questão do fetiche de uma compreensão particular do trabalho na base da reprodução social e a negligência das demais mediações sociais. No entanto, concomitantemente, suas generalizações relacionadas ao movimento sempre ascendente do trabalho, esbarram na necessária constatação de que tal movimento, nem sempre ocorre nas formações sociais ao longo da história. Isso é, nem toda sociedade experimentou a redução compulsória do tempo de trabalho advogada pela perspectiva lukácsiana. Assim, ao tratar das comunidades originárias, Lukács retoma as considerações de Marx nos *Grundrisse*:

a coletividade tribal que surge naturalmente, ou se preferirmos, o gregarismo, é o primeiro pressuposto – a comunidade de sangue, linguagem, costumes, etc. – da apropriação das condições objetivas de sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor, etc.). A terra é o grande laboratório, o

³⁴⁴ Marx, 2011, p. 397, grifos nossos.

arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a base da comunidade [...]. A apropriação real pelo processo do trabalho se realiza sob esses pressupostos, que não são eles mesmos produto do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou divinos.³⁴⁵

E sobre essa passagem, a *Ontologia* nos diz que

é possível ver com toda clareza no que consiste a essência do “natural” em tal sistema comunitário. Consiste, sobretudo, em que o trabalho é a força organizadora e de coesão dos complexos que funcionam desse modo, mas um trabalho cujas condições ainda não são os produtos do próprio trabalho. Nessa determinação conceitual, trata-se, para Marx, com razão, do antagonismo a ser desenvolvido em relação a posteriores formações. É por isso que ele põe no centro o momento aqui ainda predominante das condições naturais, mas já a alusão ao fato de que estes aparecem aos homens não só como naturais, mas como de origem divina, indica que objetivamente eles já não podem mais ser pura natureza, que neles já foi investido trabalho humano, sem que, todavia, o como de sua maneira de dar-se pudesse ser corretamente compreendido pelos homens.³⁴⁶

Aqui, as questões relacionadas às indicações de Lukács sobre a apropriação do excedente, que mencionamos acima, são colocadas, por Marx, de maneira distinta. Anteriormente, vimos como Lukács afirmou que, para Marx, o modo de apropriação do excedente é o elemento crucial para a distinção entre as formações sociais. Nos *Grundrisse*, em contraste, a referência de Marx à apropriação remete não apenas ao excedente, mas às “condições objetivas de sua vida [do indivíduo] e da atividade que a reproduz e objetiva”. Ainda mais importante: não nos parece que Marx indica que é o trabalho a “força organizadora e de coesão dos complexos”. Se há na passagem dos *Grundrisse* a indicação da premência do metabolismo social e se é o trabalho a atividade que desempenha tal atividade, a questão crucial, entretanto, são os pressupostos para a sua realização: “a comunidade de sangue, linguagem, costumes” que organizam a “apropriação real pelo processo de trabalho”. São esses pressupostos que, a nosso ver, colocam dificuldades às generalizações feitas na *Ontologia* em torno do trabalho, uma vez que são eles que pautam tanto a produção quanto a distribuição do excedente e a dinâmica da formação social. Tais pressupostos, entretanto, tem de ser efetivamente negligenciados para que as afirmações e as generalizações de Lukács se sustentem.

³⁴⁵ Marx, 2011, p. 388-389.

³⁴⁶ Lukács, 2013, p. 314; Lukács, 1986, p. 260.

As evidências levantadas pela antropologia econômica, por exemplo, sobre as “comunidades tribais” parecem apontar em um sentido distinto daquele fornecido por Lukács. Muito longe de pretender um tratamento adequado da questão, nos remetemos aqui apenas aos estudos clássicos de Marshall Sahlins sobre o que ele chamou de a “sociedade afluyente original” e sobre o que designou como “modo de produção doméstico”.

Sahlins aceitou a identificação, feita por arqueólogos e economistas, entre as populações caçadoras e coletoras que viveram no paleolítico e aquelas que então habitavam a Austrália e diferentes partes da África. No entanto, perpassando um conjunto significativo de relatos e etnografias sobre essas últimas, ele questionou as suposições de que tais populações, sobretudo pelo baixo desenvolvimento de suas forças produtivas, estavam submetidas à privação e ao trabalho intenso de todos os seus membros. As informações coletadas por Sahlins indicaram que a despeito da simplicidade de seus meios de produção, se poderia muito bem argumentar

que os caçadores e coletores trabalham menos que nós; e que, ao invés de trabalho contínuo, a procura por comida é intermitente, o tempo livre é abundante e há uma quantidade maior de horas de sono per capita por ano do que em qualquer outra condição da sociedade.³⁴⁷

Não havia entre as populações caçadoras-coletoras pesquisadas algo próximo ao que seria considerado, atualmente, como um “trabalho árduo”. Eram poucas as horas trabalhadas, o trabalho era altamente intermitente, interrompido frequentemente por outras atividades consideradas relevantes ou, mais importante, quando se considerava que energia suficiente já havia sido despendida. As possibilidades econômicas dos grupos eram subutilizadas: nem o trabalho era estendido até seus limites físicos, nem os recursos disponíveis eram completamente consumidos. O trabalho para a subsistência, ademais, não era considerado oneroso, como uma tarefa a ser evitada ou postergada.³⁴⁸ Isso não resultava, todavia, em um cenário de privação ou miséria. Ao contrário das percepções de um etnocentrismo europeu, as pesquisas indicadas por Sahlins mostraram como a dieta dos grupos de caçadores e coletores, tanto na Austrália quanto em diferentes partes da África, além de atender as necessidades calóricas dos membros do grupo – produzindo

³⁴⁷ Sahlins, 2017, p. 14.

³⁴⁸ Ibid., p. 14-17.

um excedente que alimentava, inclusive, animais domésticos —, era extremamente variada.³⁴⁹

Por outro lado, os processos de generalização das descobertas relacionadas às forças produtivas passam pela mediação das valorações do grupo. Vivendo em torno de populações que já haviam desenvolvido práticas agrícolas, os caçadores e coletores ou identificavam tais práticas com um “trabalho árduo” ou não viam sentido nelas, uma vez que sua subsistência era fornecida de maneira abundante pelo meio em que viviam.³⁵⁰

Sahlins insistiu que o conjunto de práticas desses grupos não era irrazoável. Pelo contrário, era um comportamento plausível dentro de uma economia bem-sucedida.³⁵¹ Tal economia, ademais, invertia os pressupostos dos manuais da disciplina: a ideia de um ser humano dotado de infinitas vontades e meios escassos, seria subvertida pela realidade das sociedades de caçadores e coletores, que teriam necessidades escassas e meios abundantes para satisfazê-las.³⁵² Nem mesmo a exaustão de recursos em um determinado local, por exemplo, representava um problema para os grupos relatados. Os deslocamentos garantiam a continuidade da reprodução dos caçadores e coletores em outros territórios. A mobilidade, entretanto, era, ao mesmo tempo, expressão dos problemas e a solução encontrada por essa primeira sociedade afluenta.³⁵³

Isso porque, as evidências levantadas por Sahlins mostraram que as economias desses grupos não estavam voltadas ao desenvolvimento das forças produtivas. Também a baixa produtividade do trabalho não representava nenhum problema à sua reprodução. Todavia, os caçadores e coletores estavam sujeitos à dinâmica de rendimentos decrescentes nos territórios que ocupavam. Do ponto de vista da subsistência, o esgotamento dos recursos em um determinado raio de distância de um território passava a demandar que distâncias maiores fossem percorridas para a obtenção de alimentos. Os grupos viam-se, então, diante da escolha entre aumentar seus esforços buscando alimentos em distâncias cada vez maiores ou reduzir seu consumo, mas acabavam tendo de se deslocar, eventualmente, para novas localidades.³⁵⁴

³⁴⁹ Ibid., p. 17-18.

³⁵⁰ Ibid., p. 26.

³⁵¹ Ibid., p. 26.

³⁵² Ibid., p. 13.

³⁵³ Ibid., p. 31-32.

³⁵⁴ Ibid., p. 31-32.

A mobilidade, assim, assumia uma dimensão fundamental para os caçadores-coletores, que influenciava todo o processo produtivo. Ferramentas, ornamentos, vestimentas, utensílios, etc. respondiam a essa necessidade de deslocamento. A construção de casas mais elaboradas perdia o sentido, uma vez que logo tinham de ser abandonadas. O acúmulo de mais de um objeto do mesmo tipo ou de utensílios grandes demais também se tornava um entrave a essa mobilidade.³⁵⁵ Daí, diz Sahlins, o ascetismo dos caçadores-coletores. Daí também seu controle demográfico: as práticas, associadas a esses grupos, de infanticídio, senicídio e restrições de atividades sexuais em determinados períodos estão relacionadas aos problemas dos rendimentos decrescentes em um determinado território e a resultante mobilidade de toda a comunidade. Menos do que uma incapacidade de alimentar mais pessoas, a questão central estava em seu transporte.³⁵⁶

Nas “sociedades primitivas”, anteriores às divisões de classes, onde a agricultura já se fazia presente, Sahlins também constatou uma subutilização do trabalho e, concomitantemente, uma certa perspectiva de afluência. A produção efetiva dessas sociedades permanecia relativamente baixa, se comparada às possibilidades econômicas existentes, mas, ao mesmo tempo, todas as necessidades materiais do grupo poderiam ser facilmente atendidas. De maneira similar aos caçadores e coletores, essa afluência também estava ligada às perspectivas modestas de satisfação que não demandavam uma exploração da máxima capacidade econômica.³⁵⁷

Nesse sentido, Sahlins, analisando um conjunto de estudos sobre a prática de abertura de campos para o plantio floresta adentro, queimadas e descanso do solo, indicou como, a despeito das grandes variações dessa prática, de origem neolítica, um padrão se reproduzia: a população existente era sempre inferior ao máximo possível, os sistemas agrícolas reproduziam-se sempre abaixo de sua capacidade técnica.³⁵⁸

Por outro lado, assim como entre os grupos de caçadores e coletores, o trabalho nas sociedades agrícolas “primitivas” era subutilizado, intermitente e sujeito às mais diversas determinações culturais, não assumindo como objetivo sua máxima utilização na produção – consideradas as possibilidades econômicas disponíveis em cada sociedade.³⁵⁹

³⁵⁵ Ibid., p. 32.

³⁵⁶ Ibid., p. 32-35.

³⁵⁷ Ibid., p. 38-39.

³⁵⁸ Ibid., p. 39-45.

³⁵⁹ Ibid., p. 48.

O fundamental aqui é que a própria economia estava voltada para limites objetivos e concretos, a partir dos quais determinado trabalho e a produção excedente eram considerados supérfluos e, portanto, não realizados a despeito da possibilidade técnica de o fazê-lo.³⁶⁰

As unidades produtivas dessas formações sociais encontravam-se no interior do próprio âmbito doméstico. As relações de parentesco estavam encarregadas da distribuição do trabalho e das determinações dos objetivos econômicos, que estão voltados, primariamente, para a satisfação das demandas tradicionais da família, isto é, dos próprios produtores. Uma vez satisfeitas essas demandas o trabalho usualmente cessaria. Não há, assim, segundo Sahlins, nenhuma compulsão inscrita no próprio modo de produção doméstico para a utilização máxima da capacidade produtiva.³⁶¹

No entanto, essa organização doméstica das unidades produtivas assumia um caráter centrípeto. Ela estava voltada à satisfação das demandas familiares, o que, dentro de uma formação primitiva, composta pela articulação das diversas unidades produtivas domésticas, colocava problemas sobretudo às famílias que, por motivos diversos, não alcançavam uma produção suficiente para a reprodução de seus integrantes. As relações de parentesco e a estrutura social para além do âmbito doméstico, no entanto, permitiam que também essas famílias se reproduzissem e que a formação social não se desfizesse, uma vez que atuavam no sentido do aumento da produtividade nos domicílios que tivessem a capacidade de o fazê-lo e, através da dádiva, se estabelecessem relações de reciprocidade que garantiam a reprodução da formação social como um todo.³⁶²

Sobre tais relações de parentesco emergiam figuras de autoridade que por meio da instrumentalização das dádivas conseguiam atuar sob o caráter centrípeto das unidades domésticas. Essas figuras de autoridade não estavam, entretanto, apartadas do trabalho, dos nexos de parentesco, da instituição da dádiva e da formação social como um todo. Elas estavam submetidas a essas próprias instituições e a limites morais de atuação sobre as unidades domésticas que excluía, por exemplo, a extração pela força, a pilhagem, etc. A ruptura de tais limites implicava, assim, na reação da própria comunidade.³⁶³

³⁶⁰ Ibid., p. 58-60.

³⁶¹ Ibid., p. 80.

³⁶² Ibid., p. 85.

³⁶³ Ibid., p. 121-133.

Sem qualquer pretensão de reproduzir a complexidade das análises de Sahlins, elas nos parecem, como dissemos, colocar questões às afirmações e generalizações de Lukács. O “comportamento correto” das “sociedades primitivas”, que, como vimos, Lukács anuncia, mas não explica qual seria, não indica uma média de tempo que se estabelece pelas costas dos produtores e se impõe a eles, uma compulsão cega à redução do tempo trabalho, sob pena de ruína, nem uma legalidade econômica apontada para a “economia de tempo” e para a “divisão ótima do trabalho”. Pelo contrário, o acesso aos meios de produção e subsistência, mediados pelo pertencimento à comunidade, dão aos integrantes das unidades domésticas de produção um controle tal do processo produtivo que permitem que eles adequem a temporalidade de sua produção às suas necessidades diversas. Tais necessidades são múltiplas e não apontam inequivocamente para uma constante redução do tempo de trabalho. Pelo contrário, as unidades domésticas e a formação como um todo se mantêm conscientemente abaixo de sua capacidade produtiva.

Ademais, o excedente produzido não resulta nem em sua extração por meio da força bruta – que, como vimos, seria, segundo Lukács, a primeira forma de sua apropriação – nem na troca de mercadorias: é a instituição da dádiva que garante sua distribuição entre os integrantes das comunidades primitivas. Se há nessas comunidades algo como um impulso para o incremento da produção – o que não significa necessariamente uma redução do tempo de trabalho – esse advém não de qualquer movimento endógeno do trabalho – de um crescimento das forças produtivas que impacta na estrutura social – mas da atuação “política” das figuras de autoridade através das relações de parentesco e da instituição da dádiva, que podem levar as unidades produtivas domésticas ao incremento da produção e para além de seu encerramento em si mesmas. Mesmo essa atuação das figuras de autoridade, entretanto, permanece determinada pelos limites concretos estabelecidos pela comunidade.

Por outro lado, em certa medida, os problemas com as generalizações de Lukács acabam despontando no interior de sua própria argumentação da *Ontologia*. Depois de ter anunciado o incessante movimento ascendente detonado pelo trabalho, a perspectiva lukácsiana indica dois momentos onde essa dinâmica não estaria presente: um relacionado às próprias comunidades primitivas e outro ao chamado modo de produção asiático. Em ambos os casos, as formações se estabilizariam e “simplesmente” se reproduziriam. Entre as comunidades primitivas, entretanto, há ainda a possibilidade de

uma dissolução que leve ao “crescimento de novas formações”. Já as “formações asiáticas” estariam, segundo Lukács, relegadas à estagnação.³⁶⁴

A *Ontologia* não detalha os motivos dos diferentes caminhos tomados pelas comunidades primitivas, mas, como veremos logo abaixo, indica a emergência da mercadoria como o elemento decisivo para o impulso histórico adiante do ser social. De qualquer forma são, em todo caso, duas as formações sociais que não respondem aos incessantes movimentos ascendentes propostos na *Ontologia*: as comunidades primitivas que, de algum modo, permanecem nesse estado e apenas se reproduzem e as formações asiáticas que tendem à estagnação. Ao lado delas, surge a resposta realmente positiva, segundo Lukács, que leva a “história universal” adiante: as sociedades grega e romana.³⁶⁵

3.4.2 As formações asiáticas e a estagnação da reprodução do ser social

Sobre as formações asiáticas, Lukács retorna às considerações de Marx, n’*O Capital* – feitas a partir da comparação entre a divisão do trabalho no interior das comunidades indianas e a manufatura capitalista – dizendo que há aí uma “análise detalhada da estrutura e da possibilidade de desenvolvimento [do] modo de produção [asiático]”.³⁶⁶ Nesse, as comunidades estariam baseadas, segundo Marx,

na posse comum da terra, na conexão direta entre agricultura e artesanato e numa divisão fixa do trabalho que serve como plano e esquema geral no estabelecimento de novas comunidades. Cada uma delas forma um todo autossuficiente de produção [...]. A maior parte dos produtos é destinada à subsistência imediata da comunidade, e não como mercadoria, de modo que a própria produção independe da divisão do trabalho mediada pela troca de mercadorias que impera no conjunto da sociedade indiana. Apenas o excedente dos produtos é transformado em mercadoria, e uma parte dele somente depois de chegar às mãos do Estado, para o qual flui desde tempos imemoriais certa quantidade desses produtos como renda natural.³⁶⁷

Essa formação social já tem, de acordo com Marx, uma certa divisão do trabalho – camponeses, artesãos, representantes do Estado, sacerdotes, etc. Todavia, o crescimento das comunidades que a constituem implica o surgimento de outras novas seguindo o

³⁶⁴ Lukács, 2013, p. 314; Lukács, 1986, p. 260-261.

³⁶⁵ Lukács, 2013, p. 314; Lukács, 1986, p. 260-261.

³⁶⁶ Lukács, 2013, p. 314-315; Lukács, 1986, p. 261.

³⁶⁷ Marx, 2013, p. 431.

modelo das antigas, com uma divisão do trabalho que não adentra e fragmenta os diversos ofícios – distinta, portanto, da manufatura capitalista.³⁶⁸ Segundo Marx,

o mecanismo comunal apresenta uma divisão planejada do trabalho, mas sua divisão manufatureira é impossibilitada pelo fato de o mercado do ferreiro, do carpinteiro etc. permanecer inalterado, de modo que, a depender do tamanho da aldeia, podemos encontrar no máximo, em vez de um ferreiro, um oleiro, etc., dois ou três deles. A lei que regula a divisão do trabalho comunal atua aqui com a autoridade inquebrantável de uma lei natural, ao passo que cada artesão particular, como o ferreiro etc., executa todas as operações referentes a seu ofício de modo tradicional porém independente e sem reconhecer qualquer autoridade em sua oficina.³⁶⁹

Ademais, o Estado que se assenta sobre essa base estabelece relações débeis com essas comunidades, que consistem na extração da renda fundiária (que, segundo Marx, seria igual ao imposto), regularização das águas, defesa militar, etc. Com isso, a peculiaridade dessa formação estaria numa “estabilidade dinâmica” de sua base, marcada por um contínuo repor de suas unidades produtivas frente às diversas instabilidades da estrutura estatal.³⁷⁰ Diz Marx:

o organismo produtivo simples dessas comunidades autossuficientes, que se reproduzem constantemente da mesma forma e, sendo ocasionalmente destruídas, voltam a ser construídas no mesmo lugar, com os mesmos nomes, fornece a chave para o segredo da imutabilidade das sociedades asiáticas, que contrasta de forma tão acentuada com a contínua dissolução e reconstrução dos Estados asiáticos e com as incessantes mudanças dinásticas. A estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade permanece intocada pelas tormentas que agitam as nuvens políticas.³⁷¹

Para Lukács, há nessas formações uma “imunidade a profundas mudanças estruturais” porque a despeito de existirem nelas uma “divisão do trabalho relativamente avançada”, ainda estão ausentes

as categorias e forças específicas que arrastam essa divisão do trabalho para a corrente do desenvolvimento social, sobretudo a força que determina os destinos humanos, a saber, a força do intercâmbio

³⁶⁸ Marx, 2013, p.431.

³⁶⁹ Marx, 2013, p.432.

³⁷⁰ Lukács, 2013, p.315-316; Lukács, 1986, p. 261-262.

³⁷¹ Marx, 2013, p. 432.

*intensivo de mercadorias que impregna todos os poros da sociedade*³⁷². A divisão do trabalho ainda é determinada predominantemente pelas necessidades imediatas do consumo; ela não produz novas necessidades que em seguida, por sua vez, voltariam a retroagir sobre ela. Do mesmo modo estático também é regulada a relação entre a base econômica e a superestrutura estatal na forma da renda fundiária (igual a imposto), sem quaisquer interações complexas mediante as quais elas pudessem pôr-se reciprocamente em movimento rumo a outras formações, dar origem a dissoluções e progressos em ambos os campos [...].

De maneira semelhante às comunidades primitivas que permaneceram estagnadas, no modo de produção asiático encontramos uma repentina delimitação do movimento incessante e ascendente impulsionado pelo trabalho. Se antes Lukács havia anunciado que tal movimento detonava uma “possibilidade ilimitada de desenvolvimento”, agora, a divisão do trabalho “não produz novas necessidades que em seguida, por sua vez, voltariam a retroagir sobre ela”. Também o impulso do trabalho que, segundo a *Ontologia*, como vimos, necessariamente impele às trocas de mercadorias apareceu contido nas formações asiáticas sem maiores considerações. Lukács não explica por que a divisão do trabalho que “ainda é determinada predominantemente pelas necessidades imediatas do consumo” não ultrapassa esse nível. De qualquer forma, é significativa sua caracterização “do intercâmbio intensivo de mercadorias que impregna todos os poros da sociedade” como a “força que determina os destinos humanos” que “arrasta a corrente do desenvolvimento social”.

Antes de passarmos a essa força atribuída às mercadorias, é preciso destacar que a afirmação de Lukács de que Marx havia realizado uma “análise detalhada” do modo de produção asiático nos parece um exagero, uma vez que são breves e esparsas suas considerações ao longo de toda a sua obra. Desde as problemáticas intervenções sobre a Índia no *New York Tribune*, no começo dos anos 1850³⁷³, até as leituras e anotações dos trabalhos do historiador russo Maksim Kovalevsky³⁷⁴, em fins dos anos 1870 – que para alguns resultou em uma visão mais nuançada de Marx sobre a questão³⁷⁵ – não há na

³⁷² “Wobei freilich die spezifischen Kategorien und Kräfte, die diese in den Strom der gesellschaftlichen Entwicklung reißen, noch fehlen, vor allem die die Menschenschicksale bestimmende Macht des intensiven, alle Poren der Gesellschaft durchdringenden Warenverkehrs”. Lukács, 2013, p. 316-317; Lukács, 1986, p. 262.

³⁷³ Marx, 2010a, p. 125-133; Anderson, 2010, p. 11-20.

³⁷⁴ Anderson, 2010, p. 208-213; O’Leary, 1988, p. 128.

³⁷⁵ Banaji, 2010, p. 20-21; Anderson, 2010, p. 208-213.

perspectiva marxiana um tratamento unívoco e sistemático do modo de produção asiático.³⁷⁶

De grande importância é o fato de que as fontes marxianas sobre as comunidades indianas, reproduzidas nos trechos d’*O Capital* acima, eram marcadas por um forte eurocentrismo. A caracterização das vilas como autossuficientes baseava-se em estereótipos do colonialismo britânico, assim como a ideia de que, em seu interior, predominava a propriedade comunal da terra.³⁷⁷ Além de toda a complexidade das sociedades indianas, muito antes da colonização inglesa, as comunidades indianas apresentavam diferenciações políticas que pautavam o acesso à terra, a divisão do trabalho e a distribuição do excedente produzido. Durante o império Mogol, por exemplo, no interior das vilas, haviam distinções entre proprietários de terras, meeiros, arrendatários e trabalhadores sem-terra – com direitos políticos distintos.³⁷⁸

Também é imprecisa a designação das formações asiáticas como dotadas de uma estrutura estatal absolutamente centralizada e apartada das comunidades supostamente autossuficientes. Mesmo as descrições mais antigas das vilas indianas mostram, segundo O’Leary, que as desigualdades que pautavam o acesso à terra e ao trabalho no interior das comunidades indianas estavam ligadas às relações políticas fora delas.³⁷⁹ Por outro lado, os conflitos diversos entre soberanos e as classes dominantes determinaram de maneiras distintas as estruturas de dominação e de acesso aos recursos econômicos – sobretudo à terra – que contrastam com a bipolaridade regime despótico/comunidades autossuficientes designadas por Marx.³⁸⁰

Frente às configurações complexas que as diferentes formações asiáticas assumiram, a tese da estagnação reproduzida por Lukács acaba apoiando-se sobretudo no eurocentrismo das fontes utilizadas por Marx.³⁸¹ Seja assumindo como referência as

³⁷⁶ O’Leary, 1988, p. 147.

³⁷⁷ Banaji, 2010, p. 17;

³⁷⁸ O’Leary, 1988, 294-295.

³⁷⁹ O’Leary, 1988, 299.

³⁸⁰ Banaji, 2010, p. 17-18.

³⁸¹ Além de Marx, a única referência citada por Lukács sobre as formações asiáticas e seu suposto modo de produção é a obra do sinólogo húngaro Ferenc Tökei (1969) *Sur le mode de production asiatique*, publicada em Budapeste, em 1965. Como o próprio Lukács (2013, p.314; 1984, p. 261) recorda, o stalinismo havia suprimido o debate a partir dos anos trinta, rejeitando a caracterização de Marx e substituindo-a pela ideia de um suposto “feudalismo asiático”. Tamás Krausz (2017, p. 15) indicou o trabalho de Tökei e a retomada

transformações socioeconômicas pelas quais passaram ou o desenvolvimento das forças produtivas que ensejaram, o dinamismo das formações asiáticas não esteve aquém do caminho que a *Ontologia* afirma que o ocidente trilhou – escravismo greco-romano, feudalismo e, finalmente, capitalismo. A China, por exemplo, incluída por Lukács sem maiores comentários entre as formações asiáticas estagnadas, já no século XI possuía cinco cidades com mais de um milhão de habitantes e uma produção e mineração comparável a que a Europa atingiria apenas no século XVIII.³⁸²

Mais importante para nossos objetivos são os equívocos relacionados a indicação de uma ausência, ou pouca presença, das trocas de mercadorias entre as formações asiáticas. Novamente, o desenvolvimento mercantil das sociedades orientais não esteve aquém daquele presente nas formações ocidentais apontadas na *Ontologia*.³⁸³ Além de toda uma rede comercial historicamente desenvolvida no oriente, nas próprias comunidades indianas indicadas n’*O Capital*, diferentemente do que Marx afirma, as trocas tinham um alcance, uma escala e uma penetração consideráveis.³⁸⁴

A mercadoria, entretanto, não representa, a nosso ver, a “força que determina os destinos humanos”, o intercâmbio que “impregna todos os poros da sociedade”, como afirma Lukács. Considerada efetivamente no interior da totalidade social, sua atuação histórica é distinta daquela apontada na *Ontologia*. A força atribuída a ela por Lukács, entretanto, não nos parece casual. A mercadoria tem a função, na análise lukácsiana, de carregar adiante o movimento sempre ascendente detonado pelo trabalho, que se expressa, em especial, na compulsória redução do tempo de trabalho. Contudo, para nós, essa caracterização expansiva da mercadoria, como uma determinação que impregna todos os poros da sociedade e impulsiona a produtividade e a divisão do trabalho é expressão da generalização feita por Lukács do tipo de troca característica da sociedade capitalista.

do modo de produção asiático como sendo de suma importância para uma abordagem não eurocêntrica das formações sociais e da luta anticolonial. A despeito da importância de Tökei na retomada da discussão, a caracterização das formações asiáticas como estagnadas – fruto das próprias debilidades da aproximação de Marx à questão – não escapa, a nosso ver, de um eurocentrismo. Samir Amin (1980, p. 59) criticou duramente a abordagem de Tökei – que é similar à de Lukács – sobre a estagnação asiática e os supostos estágios do desenvolvimento das formações sociais, afirmando que ela era baseada na “quase total falta de informação e em fortes preconceitos da Europa do século XIX com relação a uma Ásia mítica”.

³⁸² Amin, 1980, p. 48; Banaji, 2010, p. 24-25.

³⁸³ Amin, 1980, p. 62.

³⁸⁴ Banaji, 2010, p. 17; O’Leary, 1988, p. 292.

Em Marx, entretanto, é possível encontrar posicionamentos a respeito da divisão do trabalho e das trocas de mercadorias que nos parecem distintos da caracterização lukácsiana. Na própria seção d'*O Capital* utilizada por Lukács como referência para a definição das formações asiáticas como estagnadas, Marx aponta para um sentido diverso ao contrastar a divisão do trabalho que se tem lugar na manufatura capitalista com aquela das trocas pré-capitalistas. Segundo ele,

enquanto a divisão do trabalho no todo de uma sociedade, seja ela mediada ou não pela troca de mercadorias, encontra-se nas mais diversas formações socioeconômicas, a divisão manufatureira do trabalho é uma criação absolutamente específica do modo de produção capitalista.³⁸⁵

E sobre essa divisão manufatureira ele complementa

se na sociedade do modo de produção capitalista a anarquia da divisão social do trabalho e o despotismo da divisão manufatureira do trabalho se condicionam mutuamente, as formas sociais anteriores – nas quais a particularização dos ofícios se desenvolve espontaneamente, depois cristalizam-se e, por fim, consolidam-se por lei – apresentam, por um lado, o quadro de uma organização do trabalho social submetida a um planejamento e a uma autoridade, enquanto, por outro, excluem inteiramente a divisão do trabalho na oficina, ou só a desenvolvem numa escala ínfima, ou ainda apenas de forma esporádica, acidental.³⁸⁶

As diferenças entre a divisão do trabalho manufatureira e a divisão do trabalho nas sociedades pré-capitalistas estão ligadas, obviamente, às diferentes relações de produção que pautam as formações sociais. Tais relações determinam o caráter qualitativamente distinto das trocas de mercadorias que ocorrem nas sociedades pré-capitalistas. Enquanto no capitalismo, de fato, há uma troca que “impregna todos os poros da sociedade”, uma incessante busca pela especialização e o incremento da produtividade, nas sociedades pré-capitalistas, segundo Marx, a divisão do trabalho – seja ela mediada ou não pelas trocas – não fragmenta o próprio ofício, está submetida ao “planejamento e a uma autoridade” e tende a se cristalizar. Isso porque, a nosso ver, o comércio que se estabelece onde, por um lado, os produtores tem acesso direto aos meios de produção e de subsistência e, por outro, onde as classes dominantes se apoiam na extração coerciva do excedente não impõe às unidades produtivas a necessidade de um constante incremento da produtividade e da divisão do trabalho.

³⁸⁵ Marx, 2013, p. 433.

³⁸⁶ Marx, 2013, p. 430.

Nesses casos, as reproduções dos indivíduos e da sociedade como um todo estão submetidas às distribuições da propriedade e dos meios de subsistência – que se organizam das formas mais diversas – de maneira que a troca de mercadorias não figura como uma compulsão, como ocorre no capitalismo, mas apenas como uma oportunidade de realizar um excedente produtivo. Isso significa que os produtores das formações pré-capitalistas não se pautam por uma alocação ótima de recursos, pela especialização e fragmentação do processo de trabalho com o intuito de aumentar a produtividade, porque, diferentemente do que ocorre no mercado capitalista, as unidades produtivas ineficientes não serão “expulsas” dos mercados pré-capitalistas e não perderão seu acesso aos meios de produção e subsistência.³⁸⁷

Mais ainda: nas diversas formas de reprodução pré-capitalista, não apenas não há qualquer impulso constante e sistemático para o incremento da divisão do trabalho, como as demandas reprodutivas de tais sociedades podem apontar para o sentido inverso: a garantia da reprodução da própria vida e da posição dos indivíduos dentro da estrutura social implica *não* responderem às demandas mercantis no sentido de uma especialização e incremento da divisão do trabalho e, conseqüentemente, de um aumento da produtividade.

No meio rural, por exemplo, que é de importância crucial para a reprodução das formações sociais, uma vez que é o lócus da produção dos meios de subsistência, a posse camponesa da terra – submetida às diversas formas de extração extraeconômica do excedente – “protegeu” o campesinato da pressão competitiva do mercado. Em termos gerais, a opção de especializar e adaptar seu trabalho para a produção mercantil poderia colocar em risco a subsistência da família camponesa, uma vez que demandava o uso da terra, em larga escala, para ganhos através da troca e não para a manutenção da própria família. Assim, a saída mais viável para a reprodução camponesa era garantir a posse de sua propriedade e a manutenção direta de seu domicílio, através da produção diversificada para consumo próprio, ao invés de colocá-lo em risco adquirindo os meios de subsistência pela via indireta do mercado e de suas oscilações de preços.³⁸⁸

Some-se a isso o fato de que a reprodução camponesa sob a posse direta da terra resultava, tipicamente, na opção por famílias extensas que, além de auxiliarem no trabalho

³⁸⁷ Brenner, 2007, p. 57.

³⁸⁸ Brenner, 2007, p. 67-68.

no campo, forneciam apoio material aos familiares mais velhos e àqueles que adoeciam. Isso representava, ainda mais, uma opção pela não especialização em larga escala e contra a dependência do mercado, uma vez que, por um lado, a capacidade excedente era mobilizada para o sustento dessa família extensa e, por outro lado, tais famílias implicavam na divisão ainda maior da propriedade, impedindo especializações de grande escala.³⁸⁹

Entre as classes dominantes, o acesso extraeconômico, sobretudo por meios coercivos, garantia que seus integrantes também não estivessem expostos às pressões do mercado. A competição aqui manifestava-se em sentido militar e nas disputas entre as diversas frações das classes dominantes para a manutenção de seu acesso ao excedente produzido pelo campesinato. A capacidade produtiva, assim, era mobilizada para a aquisição de artefatos militares e de artigos de luxo utilizados para a consolidação do próprio status e para a manutenção dos aliados. O incremento da produção, para atender as necessidades das classes dominantes – por subsistência básica, equipamentos militares, administração política e jurídica e consumo de artigos de luxo –, tinha origem não no reinvestimento do excedente produzido para o incremento da produtividade do trabalho, mas na abertura de novas áreas agrícolas ou na colonização, que compunham aquilo que Robert Brenner chamou de “acumulação política”, capaz de reproduzir e expandir as posições das classes dominantes.³⁹⁰

Por certo, sob várias configurações distintas, as formações pré-capitalistas não deixaram de formar redes, em alguns casos extensas, de comércio. Mas mesmo nesses casos, a troca de mercadorias não teve o impacto sob o trabalho afirmado por Lukács – não adentrou “todos os poros da sociedade”, fragmentou os processos de trabalho e esteve voltada ao incremento da produtividade. O acesso direto aos meios de produção e a possibilidade extraeconômica de extração do excedente determinavam que o mercado pré-capitalista não estivesse organizado a partir de um impulso sistemático para o desenvolvimento das forças produtivas. No caso das trocas simples, no interior dessas sociedades, sejam essas trocas mediadas ou não pelo dinheiro, o que as motiva são apenas os intercâmbios para a satisfação de necessidades recíprocas. Por si só, elas não implicam uma motivação para o lucro ou para o incremento da produtividade.³⁹¹

³⁸⁹ Brenner, 2007, p. 68-69.

³⁹⁰ Ibid., p. 70-71.

³⁹¹ Wood, 2002a, p. 75-76.

Mesmo no caso de trocas mais complexas e motivadas pelo lucro, que emergiram junto a essas formações pré-capitalistas e eram realizadas, tipicamente, entre mercados distantes, não há um impulso para a transformação sistemática do processo produtivo. Além desses mercados se concentrarem na produção de artigos de luxo para o consumo das classes dominantes, sua lucratividade apoiava-se na movimentação de mercadorias entre mercados fragmentados – em termos gerais, “comprar barato e vender caro” – e não na otimização do processo produtivo. As disputas comerciais que emergiram entre as potências pré-capitalistas, nesse contexto, relacionavam-se a aspectos fora do âmbito estrito da produção das mercadorias e, geralmente, apoiavam-se na capacidade militar dessas potências: dominação de rotas de transporte terrestre ou marítimo, instituição de monopólios, desenvolvimento de instrumentos financeiros de arbitragem entre mercados, por exemplo. Ainda que tais elementos pudessem tirar vantagens de inovações tecnológicas, não se concentravam no desenvolvimento dos processos de trabalho para a redução dos preços das mercadorias.³⁹²

Com isso, a nosso ver, ao voltar-se à análise das formações asiáticas, Lukács se equivoca não apenas por reproduzir certo eurocentrismo presente nas fontes marxianas – que sugerem uma organização comunal, uma estagnação e um caráter incipiente das trocas de mercadorias em tais sociedades –, mas também ao atribuir às trocas pré-capitalistas uma força que a mercadoria possuirá apenas no capitalismo. Para tanto, é preciso que Lukács – de maneira semelhante as suas argumentações anteriores na *Ontologia* sobre o trabalho e o tempo de trabalho socialmente necessário – desarticule as trocas pré-capitalistas das demais relações sociais que as sustentam e afirme uma anacrônica dinâmica expansiva do mercado e da divisão do trabalho, contida apenas pelos obstáculos ainda não “suficientemente sociais” das formações pré-capitalistas.

3.4.3 A Antiguidade Clássica e o Escravismo como limite ao desenvolvimento social

Grécia e Roma, para Lukács, seriam as alternativas que emergiram diretamente da transformação do comunismo primitivo e seguiriam um curso evolutivo diferente daquele das sociedades onde predominaram as supostas relações do modo de produção asiático, delineadas pela *Ontologia*.

³⁹² Wood, 2002a, p. 76-78.

A separação entre cidade e campo aqui aparece de forma distinta. Seguindo Marx, Lukács argumenta que enquanto nas formações asiáticas a cidade participa da vida econômica do campo apenas no sentido da apropriação da renda fundiária, na polis, a propriedade fundiária está ligada ao direito à cidadania. A relação com a terra é marcada por esse pertencimento à comunidade, mas no sentido da posse pessoal e não de uma apropriação comum.³⁹³ A guerra figuraria como a grande tarefa conjunta realizada pelos indivíduos, seja para a defesa ou para a ocupação de territórios. Na caracterização de Marx sobre a polis, mobilizada por Lukács, encontramos a seguinte descrição:

concentração na cidade com o campo como território; pequena agricultura trabalhando para o consumo imediato; manufatura como atividade doméstica complementar das esposas e filhas (fiar e tecer) ou autonomizada apenas em alguns ramos (*fabri etc.*). O pressuposto da continuidade desse sistema comunitário é a preservação da igualdade entre seus *self-sustaining peasants* [camponeses autossuficientes] livres e o trabalho próprio como condição da continuidade de sua propriedade. Eles se relacionam às condições naturais do trabalho como proprietários; mas essas condições ainda precisam ser permanentemente postas, por meio do trabalho pessoal, efetivamente como condições e elementos objetivos da personalidade do indivíduo, do seu trabalho pessoal.³⁹⁴

Segundo a *Ontologia*, essa é uma forma de organização da sociedade “muito mais social” do que aquela das formações orientais. Não estaria confinada à simples reprodução, “ao restabelecimento do que já havia anteriormente”. Ao contrário, é determinada por um movimento de expansão que já está colocado pela própria reprodução da existência:

faz parte da essência dessa formação reproduzir-se ampliadamente, desencadear uma poderosa superação da sua própria facticidade inicial, mas as forças despertadas desse modo só podem promover seus fundamentos sociais e seus pontos de partida ao longo de um determinado trecho, convertendo-se aos poucos necessariamente em tendências desagregadoras da estrutura que trouxeram à vida.³⁹⁵

Lukács considera que a configuração social de Grécia e Roma esteve pautada por uma determinada dinâmica que levou à desagregação dessas sociedades. O desenvolvimento econômico teria ocasionado a difusão do intercâmbio de mercadorias,

³⁹³ Lukács, 2013, p. 317; Lukács, 1986, p. 263.

³⁹⁴ Marx, 2011, p. 390-392.

³⁹⁵ Lukács, 2013, p. 318; Lukács, 1986, p. 264.

que deu lugar, por sua vez, à concentração de patrimônios. Isso efetivou-se, ainda segundo a perspectiva lukácsiana, através da formação de um capital comercial e financeiro, por um lado, e por uma grande expansão da economia escravista, por outro. O efeito desagregador tanto do comércio quanto da usura seria ainda mais acentuado pelo caráter político que havia da propriedade no mundo greco-romano.³⁹⁶

É sobre tal fundamento que, segundo Lukács, a estrutura social da Antiguidade Clássica começou a ruir. Para ele, o intercâmbio de mercadorias teve um desenvolvimento tal que foi responsável pela “produção das primeiras formas, as mais exteriores e mais primitivas da socialização capitalista” [*der ersten, äußerlichsten und primitivsten Formen der kapitalistischen Vergesellschaftung erheben*]. Não obstante, teve um “efeito destruidor” em tal contexto, uma vez que as relações estabelecidas para o trabalho, para o metabolismo social em Atenas e em Roma, ainda estavam “muito pouco socializadas” para dar lugar a uma “organização autenticamente social” [*echt gesellschaftliche Organisation*]. Essa última, só se efetivaria a partir da separação completa entre trabalhadores e meios de produção, que é típica do capitalismo.³⁹⁷ A escravidão seria, assim, o limite decisivo ao desenvolvimento dessas formações sociais:

o trabalho baseado na escravidão permite essencialmente só um aumento extensivo, sobretudo mediante a multiplicação da massa de escravos; isso, porém, pressupõe que haja, por um lado, guerras bem-sucedidas para aportar o material humano e que, por outro lado e simultaneamente, a base militar específica das antigas cidades-Estado dissolva ininterruptamente o estrato dos agricultores parceleiros livres. A expansão político-econômica desagrega, portanto, os seus próprios fundamentos, entrando cada vez mais num beco sem saída. Os efeitos já descritos do capital financeiro e do capital comercial exercem uma influência que intensifica a desagregação, mas o momento predominante é a barreira intransponível que a economia escravista levanta diante do desenvolvimento em seu todo.³⁹⁸

A interpretação de Lukács é que estaríamos aqui diante de uma formação social que teria um desenvolvimento completamente distinto daquele marcado pelo modo de produção asiático. Enquanto esse último, como vimos, teria como traço característico uma suposta estagnação, Grécia e Roma, apoiadas na relação propriedade da terra/cidadania, na disseminação da troca de mercadorias e no emprego de força de trabalho escrava,

³⁹⁶ Lukács, 2013, p. 319-320; Lukács, 1986, p. 264-265.

³⁹⁷ Lukács, 2013, p. 320-321; Lukács, 1986, p. 265.

³⁹⁸ Lukács, 2013, p. 321; Lukács, 1986, p. 266.

apresentou um potencial de desenvolvimento que, não obstante, transformou-se em crise cuja resolução, após um longo período de desagregação, deu lugar a configuração econômica do feudalismo. Nesse processo de transição, Lukács recorre às palavras de Weber, que afirma que “ao mesmo tempo que o escravo ascende socialmente à condição de servo da gleba privado de liberdade, o colono decai para a condição de agricultor vassalo”.³⁹⁹

Um primeiro ponto a destacar acerca da caracterização acima sobre as formações sociais da Antiguidade é que a análise de Marx, retomada por Lukács, sobre a emergência da polis grega é equivocada. Ela é anterior à descoberta e decifração dos escritos da sociedade micênica pré-homérica (2000 a.C. – 1.200 a.C.), que ocorreu em fins do século XIX e começo do século XX. O que essas descobertas mostraram foi a existência, nos primórdios das formações gregas, de um Estado centralizado que se sustentava através da apropriação coerciva da produção campesina. Não há evidências arqueológicas suficientes sobre o que levou à derrocada desse Estado e nem sobre a chamada Idade das Trevas (1.200 a.C. – 800 a.C.) subsequente, marcada pelo desaparecimento da escrita entre as comunidades gregas.⁴⁰⁰

No entanto, na Atenas do período arcaico (800 a.C. – 510 a.C.), a despeito da ausência desse Estado centralizado das sociedades pré-homéricas, a polis não se configurava como um “sistema comunitário” de “camponeses livres” que foi abalado pelo intercâmbio de mercadorias, como diz Lukács. Diferentemente, ela trazia resquícios de relações de dependência entre uma aristocracia agrária, que não possuía uma força estatal centralizada e um campesinato dependente, que se mobilizava contra sua subordinação. É esse embate entre proprietários de terra e camponeses que Wood indica como crucial para a compreensão do mundo Antigo. É dele que nascem duas peculiaridades das formações greco-romanas: a cidadania campesina e a utilização em escala relevante de força de trabalho escrava.⁴⁰¹

Essas duas peculiaridades estão, ainda segundo Wood, conectadas. A conquista da cidadania por parte dos camponeses greco-romanos colocou restrições à extração extraeconômica de excedente, o que levou à mobilização de força de trabalho escrava por parte da aristocracia agrária na Grécia e Roma antigas. Tanto a cidadania campesina como

³⁹⁹ Weber apud Lukács, 2013, p. 321; Lukács, 1986, p. 267.

⁴⁰⁰ Wood, 2008a, p. 81-82; Wood, 2015.

⁴⁰¹ Wood, 2015; Wood, 2002b, p. 24-25.

a escravidão aparecem na história das formações pré-capitalistas como atípicas, dada a usual extração coerciva, via renda ou imposto, da produção camponesa ao longo da história – “preferível” ao custo elevado de sustentação e vigilância da mão de obra escrava.⁴⁰²

Contudo, não obstante a importância que a escravidão teve em Grécia e Roma, as análises marxistas, segundo Wood, acabaram por hipertrofiar seu significado e, concomitantemente, perderam de vista o conflito fundamental entre os grandes proprietários e os camponeses livres. Engels, por exemplo, não apenas exagerou em muito a proporção de escravos em relação aos cidadãos livres em Atenas, como avaliou que seu efeito sobre a sociedade como um todo era de degradar o trabalho produtivo, a ponto desse último ser rechaçado por todos os cidadãos, mesmo os mais pobres.⁴⁰³ De maneira semelhante, como vimos acima, a interpretação lukácsiana centra-se na reflexão sobre a força de trabalho escrava no mundo antigo e negligencia o trabalho efetuado pelos cidadãos livres.

Análises posteriores, como as de Perry Anderson e de Georges Ste. Croix reconheceram a importância *quantitativa* do trabalho livre na Grécia Antiga, mas ainda assim, deram predominância, de maneiras distintas, ao trabalho escravo. Contra tais perspectivas, a argumentação de Wood, crítica a esses autores e opondo-se à escravidão como chave explicativa do mundo antigo ressaltou, como dissemos, o caráter excepcional da cidadania ateniense e romana, evidenciando as disputas entre senhores de terras e camponeses-cidadãos como central para o entendimento das formações da Antiguidade Clássica. É sobre tal relação, diz Wood, que não apenas a emergência e o desenvolvimento da escravidão devem ser entendidos, mas também os aspectos sociais, políticos e ideológicos característicos da formação ateniense.⁴⁰⁴

A despeito da importância da escravidão de larga escala na agricultura ter sido relevante em alguns períodos e regiões de Roma, também nessa Wood indica a primazia das relações de classe entre senhores de terra e camponeses. Nos primeiros períodos da república romana, a configuração da formação social seria, em certa medida, semelhante àquela ateniense, no sentido da propriedade da terra, das disparidades de riquezas e das formas de extração de sobretrabalho. Nesse sentido, “os camponeses produziam

⁴⁰² Wood, 2015; Wood, 2002b, p. 20-21, 46-47.

⁴⁰³ Wood, 1981, p. 7.

⁴⁰⁴ Anderson, 1991; Ste. Croix, 1981; Wood, 2002b, p. 20-25.

excedente para os senhores de terra como arrendatários, meeiros ou trabalhadores casuais”.⁴⁰⁵

A propriedade privada da terra tanto na Grécia quanto em Roma, assumiu grande importância para a detenção do poder de classe e a extração de excedente.⁴⁰⁶ Foram diferentes, entretanto, os resultados dos conflitos entre senhores de terra e camponeses nas duas formações. Não obstante nos dois casos a disponibilidade de cidadãos pobres para o trabalho dependente ter sido reduzida, o que impulsionou a emergência da escravidão, em Atenas a expropriação dos camponeses e a concentração de terras não assumiu a mesma extensão que em Roma. Nessa, a predominância maior dos grandes proprietários de terra foi mais contundente e desenvolveu-se no sentido da expansão imperial que, ademais, dava um impulso adicional à expropriação dos camponeses e à concentração de terra pela própria participação campesina no exército romano.⁴⁰⁷

A dinâmica da formação romana também deu lugar à reversão do processo que criou o camponês-cidadão e que limitava a exploração desse. É essa reversão que Wood indica como aquela que esteve na origem do “declínio” do império romano e da transição para o feudalismo. Menos do que um processo centrado na escravidão, a despeito da importância desta no interior da estrutura social romana, a dissolução do império foi marcada pela submissão dos camponeses aos proprietários de terra, o que transformou também a própria instituição da escravidão. A ascensão e o declínio desta última, portanto, relacionam-se diretamente à capacidade dos senhores de terra subjugarem os camponeses livres.⁴⁰⁸

A luta de classes figura, assim, como central para Wood na explicação da dinâmica da Grécia e Roma antigas. A propriedade privada aí se desenvolveu de modo mais autônomo frente ao Estado. Tal configuração foi pautada por movimentos de centralização e de fragmentação. De um lado, uma tendência à centralização do poder dada a necessidade dos apropriadores privados do excedente necessitarem de uma força estatal coesa que pudesse fazer frente à dominação dos camponeses livres e, mais tarde, dos escravos. De outro, as disputas resultantes da competição no interior da classe

⁴⁰⁵ Wood, 2002b, p. 26.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 28.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 28-29.

⁴⁰⁸ Ibid.

dominante e entre as classes apontavam para processos de fragmentação, assim como os conflitos entre o próprio Estado e a aristocracia agrária.⁴⁰⁹

O resultado, segundo Wood, foi uma “síntese única de um Estado imperial forte e uma propriedade privada forte, dois focos de poder distintos, baseados em um equilíbrio delicado entre um Estado centralizado e um governo municipal fragmentado”.⁴¹⁰ Essa estrutura estatal, todavia, além de colocar pressões demasiadas sobre os camponeses, tornou-se dispensável para os senhores de terra. Mas durante seu processo de crise e dissolução, o próprio Estado produziu laços de dependência pessoal que atavam os produtores diretos tanto à aristocracia agrária quanto à própria terra. Como mencionou Lukács acima, esse processo também absorveu os escravos que passaram à condição de servos. A tendência à fragmentação, por fim, prevaleceu, uma vez que os senhores de terra foram capazes de manter seu poder parcelar e submeter os camponeses à dependência prescindindo, todavia, do apoio de um Estado centralizado.⁴¹¹

Em suma, seguindo as considerações de Wood, as formações greco-romanas não partiram de um sistema comunitário, apoiado na propriedade privada, que é abalado pelo intercâmbio de mercadorias e que se expande impulsionado tanto por esse movimento das trocas quanto pelo trabalho escravo, encontrando aí, ao mesmo tempo, o seu limite, como diz Lukács. Diferentemente, foram as disputas extraeconômicas entre a subjugação do campesinato e a resistência desse, aliados a formação de um imperialismo colonizador, permeado por tensões também no interior da classe dominante e entre essa e o Estado que marcaram as formações de Grécia e Roma.

3.4.4 O Feudalismo, a transição para o capitalismo e o modelo de comercialização

O feudalismo, segundo a *Ontologia*, compartilharia com a Antiguidade Clássica da capacidade apenas parcial de desenvolvimento. No entanto, diferentemente do mundo Greco-Romano, não teria adentrado em um “beco sem saída” [*Sackgasse*]. O desenvolvimento real da Idade Média teria ocorrido, segundo Lukács, nas cidades, que se opuseram às tentativas do mundo rural feudal de domina-las.⁴¹² O próprio campo,

⁴⁰⁹ Wood, 2002b.

⁴¹⁰ Ibid., p. 67.

⁴¹¹ Ibid., p. 67.

⁴¹² Lukács, 2013, p.324; Lukács, 1986, p. 269.

contudo, teria experimentado uma transformação crucial. Enquanto a escravidão apresentaria uma limitação para o desenvolvimento da produtividade, dado que o produto inteiro do trabalho pertencia ao senhor de escravo e ao escravo restaria apenas a possibilidade de reprodução de sua existência física, o servo, ainda que também sujeito à coerção extraeconômica, teria a possibilidade de incrementar sua própria condição através do aumento da produtividade do próprio trabalho.⁴¹³ Esse foi um desenvolvimento que, de acordo com Lukács, resultou na expansão da troca de mercadorias e repercutiu sobre a estrutura feudal, marcada pela contradição entre campo e cidade, e a submissão e resistência desta àquele. A contradição fundamental que então se apresentou no feudalismo é assim descrita na *Ontologia*:

a “idade de ouro” da servidão teve fim nos séculos XV e XVI; teve lugar uma exploração cada vez mais desmedida dos agricultores mediante a transformação da renda fundiária em renda pecuniária, via pela qual os senhores feudais procuraram sobrepujar a concorrência dos patrimônios citadinos e objetivamente deram, por sua vez, uma contribuição importante para solapar o sistema feudal. Com efeito, dali por diante, surgiu em muitos países de modos diversos o grande dilema da crise do feudalismo: ou aprofundar ainda mais e perenizar a sua crise acarretando a segunda servidão ou liquidar todo o seu sistema com a ajuda da acumulação originária.⁴¹⁴

Não obstante o campo ter impresso suas formas sociais à cidade, algumas dessas conquistaram autonomia sem, todavia, conseguirem consolidar uma forma duradoura de sociedade. De fundamental importância, na análise feita na *Ontologia*, foram as cidades que se libertaram através do processo de constituição da monarquia absolutista. Expressão de um equilíbrio temporário das forças feudais e capitalistas, o absolutismo, segundo Lukács, serviu de preparação para a emergência definitiva do capitalismo. Nesse novo contexto, a cidade “enquanto centro da política, da cultura, consegue avançar e transformar em realidades as possibilidades que estão em sua base”.⁴¹⁵

A liberação dessas possibilidades passa, sobretudo, pela conversão da força de trabalho em mercadoria. Para tanto foi necessário enfrentar os limites impostos à tal transformação. Sobre esses, Lukács recorre à descrição de Marx:

⁴¹³ Lukács, 2013, p. 324-325; Lukács, 1986, p. 269-270.

⁴¹⁴ Lukács, 2013, p. 326; Lukács, 1986, p. 271.

⁴¹⁵ Lukács, 2013, p. 326; Lukács, 1986, p. 271.

as leis das corporações [...] impediam deliberadamente, por meio da mais estrita limitação do número de ajudantes que um único mestre de corporação podia empregar, a transformação deste último em capitalista. Além disso, só lhe era permitido empregar ajudantes naquele ofício exclusivo em que ele próprio era mestre. A corporação repelia zelosamente qualquer intrusão do capital comercial, a única forma livre de capital com que ele se defrontava. O mercador podia comprar todas as mercadorias, menos o trabalho como mercadoria.⁴¹⁶

Serão o capital comercial e o financeiro aqueles que darão o impulso para a superação desses limites. Como nos casos de Grécia e Roma, Lukács atribui também aqui um suposto papel desagregador a esses capitais. Na transição para o capitalismo eles assumem provisoriamente a liderança das mudanças. Com a “penetração decisiva das categorias propriamente sociais na própria produção”, o capital industrial torna-se hegemônico, enquanto o comercial e o financeiro se transformam em “momentos do seu processo de reprodução”.⁴¹⁷

A análise de Lukács sobre a transição para o capitalismo apoia-se, novamente, em uma certa perspectiva do desenvolvimento das trocas que imputa a elas um caráter desagregador responsável por levar o ser social adiante, mas que encontra obstáculos ao seu desenvolvimento pleno. No modo de produção asiático esse momento da troca de mercadorias não estaria presente, o que seria crucial para a determinação de sua suposta estagnação. Na Antiguidade Clássica, o caráter expansivo e desagregador do mercado encontraria seu limite no trabalho escravo. No feudalismo, como vimos logo acima, um suposto incremento da produção detonado pelo trabalho servil seria a base para a troca de mercadorias. Essa teria como centro as trocas desenvolvidas na cidade, em oposição ao campo, que imporá as limitações feudais à expansão da mercadoria.

Na descrição feita por Lukács do desenvolvimento do ser social o que nos parece crucial é aquilo que designamos como imputação das trocas com características *capitalistas* às diversas formações sociais. A leitura realizada na *Ontologia* das potencialidades do trabalho desdobra-se em uma interpretação do valor-trabalho que, como argumentamos no capítulo anterior, traz consigo a generalização de aspectos essenciais da troca capitalista. A “dissolução” da análise abstrata do trabalho no capítulo da reprodução continua, assim, em um caminho anacrônico ao pressupor e dar centralidade a um tipo de mercado e de troca que teria um caráter expansionista e que

⁴¹⁶ Marx, 2013, p. 432.

⁴¹⁷ Lukács, 2013, p. 327; Lukács, 1986, p. 272.

seria responsável por impulsionar a divisão social do trabalho e o desenvolvimento das forças produtivas.

Por essa via, Lukács não apenas, como mencionamos anteriormente, ignora a multiplicidade de formas de produção e distribuição do excedente, indicando um caminho *necessário* que desembocaria na troca de mercadorias, mas considera ainda essa troca como aquela típica do mercado capitalista, pensando-a de modo não efetivamente integrado à formação social na qual se realiza, mas como possuindo características específicas: expansionista, desagregadora e impulsionadora do desenvolvimento das forças produtivas.

Há aqui, a nosso ver, aquilo que a tradição do marxismo político chamou de *modelo de comercialização*, que aparece sobretudo nas diversas explicações sobre a gênese do capitalismo. Segundo essa perspectiva, indivíduos perseguindo racionalmente seus próprios interesses efetuariam trocas desde muito cedo na história da humanidade, o que seria um impulso fundamental ao desenvolvimento da divisão social do trabalho e das forças produtivas. O modelo de comercialização pressupõe o mercado capitalista como existente nas diversas formações sociais. Todavia, essa existência é constrangida por elementos diversos que impediriam a expansão das trocas. Uma vez superados tais limites, a expansão imanente do mercado daria lugar ao surgimento do capitalismo.⁴¹⁸

Assumindo perspectivas diversas, de Adam Smith, Henri Pirenne até às análises mais contemporâneas, o modelo de comercialização dá ênfase ao suposto papel que as cidades desempenhariam no surgimento do capitalismo. Enquanto locais dedicados às trocas, elas seriam o *locus* da gênese das formações capitalistas e abrigariam a burguesia, a classe responsável por impulsionar o progresso ao opor-se aos constrangimentos impostos pelo feudalismo ao desenvolvimento e universalização das trocas. Por um lado, as cidades seriam antitéticas ao mundo feudal, baseado sobretudo no campo; por outro, os burgueses, no sentido original de habitantes das cidades, são associados às trocas, especialmente através da figura do mercador, e constituiriam o embrião do capitalista moderno.⁴¹⁹

Esses diversos aspectos são questionados, como veremos logo abaixo, pelo marxismo político. A questão fundamental, todavia, é que eles pressupõem a existência

⁴¹⁸ Wood, 2002a, p. 11-12.

⁴¹⁹ Ibid., p. 14-16.

de um mercado capitalista, ainda que de maneira embrionária, nas diversas formações sociais. Um tipo de mercado que levaria sempre ao crescimento econômico e ao desenvolvimento das forças produtivas, se pudesse seguir apenas a sua dinâmica e não fosse submetido a constrangimentos externos.⁴²⁰

Dessa maneira não há um reconhecimento da especificidade histórica do mercado em diferentes formações sociais. Pressupõe-se um tipo de racionalidade individual, de movimento expansionista e de impacto na divisão social do trabalho e nas forças produtivas que, enquanto presentes no capitalismo, não aparecem nas trocas de mercadorias realizadas em outras formações sociais.

Mesmo as explicações que reconhecem a especificidade do capitalismo acabam reproduzindo as pressuposições do modelo de comercialização. É o caso, por exemplo, de Max Weber, segundo Wood. Weber ressaltou de fato os aspectos particulares do desenvolvimento e das formações capitalistas europeias, a despeito de uma tendência de identificar certos tipos de capitalismo em períodos anteriores à emergência deste. Todavia, a análise weberiana refere-se aos fatores que *impediram* o surgimento do capitalismo em outros lugares, pressupondo que o crescimento das cidades, do comércio e da burguesia necessariamente resultaria no capitalismo, caso tais impedimentos não constrangessem esse desenvolvimento.⁴²¹

Também as perspectivas marxistas, ainda que mais atentas às especificidades da formação capitalista, tiveram a influência do modelo de comercialização. No próprio Marx, como já mencionamos, em obras mais juvenis como *A ideologia alemã* e o *Manifesto do partido comunista*, concebe-se a história como uma sucessão de estágios diferentes da divisão social do trabalho, pautadas por um progresso tecnológico trans-histórico, impulsionado sobretudo pelo crescimento das trocas. Nesse desenvolvimento é atribuído um papel de destaque à burguesia, que estaria na gênese do capitalismo, ao combater os constrangimentos impostos pelo feudalismo. A existência do capitalismo, assim, é afirmada nos interstícios do mundo feudal e caberia à burguesia libertá-lo das amarras medievais.⁴²²

Como mencionamos no capítulo anterior, os *Grundrisse* representam um período de mudança da perspectiva marxiana. Nele abre-se espaço para uma perspectiva mais

⁴²⁰ Ibid., p. 16.

⁴²¹ Ibid., p. 17.

⁴²² Ibid., p. 35.

centrada nas relações de produção e na dinâmica interna de cada modo de produção, assumindo como crucial a separação do trabalho dos meios de sua realização, o que culminará, por sua vez, na análise da acumulação primitiva n’*O Capital*.⁴²³

Nos anos 1950, as discussões entre marxistas sobre a gênese do capitalismo, iniciadas a partir da contribuição de Maurice Dobb em *Estudos sobre o desenvolvimento do capitalismo*, deram origem ao chamado *debate sobre a transição*.⁴²⁴ Dobb e o historiador Rodney Hilton insistiram que o comércio, em si mesmo, não desempenhou o papel de solvente do feudalismo.⁴²⁵ Nem esse nem as cidades eram antagônicos à formação feudal. O processo de transição foi pautado por questões internas às relações feudais predominantes, isto é, à luta de classes entre camponeses e senhores de terras, que teria resultado na *liberação* da pequena produção de mercadorias das amarras medievais. Ao criticarem a perspectiva de uma expansão quantitativa do comércio que estaria na gênese do capitalismo e ao indicarem o campo e a luta de classes como lócus primordial desse processo, Dobb e Hilton, segundo Wood, distanciaram-se do modelo de comercialização. Não obstante, não romperam efetivamente com essa perspectiva, uma vez que o capitalismo ainda aparece como pressuposto, dado que seu surgimento é explicado a partir da remoção dos entraves colocados pelo feudalismo.⁴²⁶

Por outro lado, Paul Sweezy (1963) insistiu em uma interpretação mais próxima ao modelo de comercialização, destacando como elemento essencial para a transição ao capitalismo as trocas de mercadorias, que seriam, ademais, antagônicas ao feudalismo. Por essa via seguiu também Immanuel Wallerstein, ressaltando, entretanto, as relações de dependência no plano internacional que sustentaram as divisões entre centro e periferia.⁴²⁷

Dessa forma, segundo o marxismo político, o modelo de comercialização influenciou até mesmo as perspectivas marxistas que, à primeira vista, poderiam parecer críticas a ele.

No caso da interpretação de Lukács, o desenvolvimento do ser social baseia-se, como vimos, na força que “determina os destinos humanos, a saber, a força do intercâmbio intensivo de mercadorias que impregna todos os poros da sociedade”. Apoiada na capacidade do trabalho de produzir mais do que o necessário para a

⁴²³ Ibid., p. 86-87.

⁴²⁴ Dobb, 1946.

⁴²⁵ Hilton, 1976.

⁴²⁶ Wood, 2002a, p. 37-42.

⁴²⁷ Wood, 2002a, p. 38-41; Brenner, 1977.

reprodução do indivíduo, a mercadoria é um resultado “*aparentemente irresistível*” da potencialidade do trabalho e tem um caráter solvente nas diversas formações sociais, impulsionando a divisão social do trabalho. Esse movimento, todavia, encontra obstáculos ao seu desenvolvimento pleno nas diversas formações sociais, até que o embate entre uma burguesia cidadina emergente e uma aristocracia feudal, rural e retrógrada, é finalmente vencido pela primeira, liberando os potenciais trazidos pelas trocas de mercadorias.

Entretanto, como nas outras análises que recebem a influência do modelo de comercialização, o tipo de mercado pressuposto na análise lukácsiana assume um papel que, como viemos insistindo, é determinante no capitalismo, mas não aparece nas trocas pré-capitalistas. Como já mencionado, a troca simples pré-capitalista, por exemplo, implica apenas um intercâmbio para a satisfação de necessidades recíprocas. Mesmo que mediadas pelo dinheiro, elas não geram, por si mesmas, a necessidade de maximização do lucro e a produção competitiva. Também no caso de trocas mais complexas, em mercados fragmentados, que envolvem um lucro comercial apoiado na compra barata para a venda mais cara, as trocas não resultam em uma compulsão que transforma a produção, como quer Lukács.⁴²⁸

A transição do feudalismo para o capitalismo implica o declínio da extração extraeconômica do excedente produzido e o estabelecimento do mercado como um *imperativo* e não como uma *oportunidade*. É sob tal configuração que se coloca, através das trocas de mercadorias, a necessidade sistemática de desenvolver a divisão do trabalho e incrementar as forças produtivas. Ela não se faz presente nas formações sociais onde, por um lado, a extração do excedente se efetua de maneira extraeconômica, através da renda ou do imposto, e as trocas são realizadas em mercados fragmentados ou como um recurso complementar para satisfação de determinadas demandas.

Nesse sentido, ao contrário da interpretação lukácsiana, nem as cidades que conseguiram florescer através das atividades comerciais, nem o Absolutismo foram embriões do capitalismo. Trataram-se, segundo Wood, de formações sociais distintas, com lógicas internas próprias.⁴²⁹ Por mais que tenham florescido tendo o comércio como atividade fundamental, e desenvolvido instrumentos comerciais que se provaram de

⁴²⁸ Wood, 2002a, p. 76.

⁴²⁹ Ibid., p. 73.

grande importância para o capitalismo, tais formações apoiaram-se no deslocamento e arbitragem entre mercados separados geograficamente, comercializando sobretudo artigos de luxo. O lucro dos mercadores dependia de tal separação e os meios para garanti-lo não eram econômicos, no sentido da redução de custos através de um desenvolvimento das forças produtivas, que teria impacto, por sua vez, sobre a divisão do trabalho. Pelo contrário, a liderança comercial apoiava-se sobretudo não na competição, mas em fatores extraeconômicos, como privilégios monopolísticos e poderio militar, que garantiam a predominância nas rotas comerciais.⁴³⁰

Ademais, essas formações, ainda que de formas distintas, baseavam-se na extração, também extra-econômica, do excedente produzido pelo campesinato. Isso, por um lado, colocava limites ao desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que os recursos eram utilizados não para acumulação e melhoria da produção, mas para o consumo perdulário das classes dominantes. Por outro lado, era através de tais mecanismos extraeconômicos que se buscava incrementar a apropriação do excedente e não, novamente, pelo desenvolvimento das forças produtivas que pudessem gerar vantagens no mercado.⁴³¹

Para que os mecanismos da troca capitalista se constituíssem foi necessário, como dissemos, que o mercado se estabelecesse como *imperativo* e não como *oportunidade*. E, para tanto, foi preciso que o elemento mais básico da reprodução social, a alimentação, fosse acessível apenas por essa via. Diferentemente do que Lukács, junto a boa parte das reflexões, marxistas e não marxistas, propuseram, este foi um processo que se desenvolveu no campo e não na cidade, a partir das especificidades da configuração feudal inglesa.

As relações entre os poderes políticos e econômicos na Inglaterra assumiram feições distintas de outros lugares da Europa medieval. A monarquia inglesa logrou uma unificação mais efetiva que as da Espanha e da França, por exemplo. Trata-se de um processo que, segundo Wood, teria começado no século XI, com o estabelecimento normando em território inglês e que teve um caráter político e militar mais coeso. Durante o século XVI, essa unificação foi ainda mais efetiva com a eliminação da fragmentação herdada do feudalismo. Os poderes autônomos dos senhores de terra, de instituições

⁴³⁰ Ibid., p. 83-84.

⁴³¹ Ibid.

municipais e de outras entidades corporativas foram cada vez mais concentrados no Estado central, em contraste com outros Estados europeus que tiveram de conviver com tais poderes que continuaram a absorver o excedente produzido por meios extraeconômicos.⁴³²

A peculiaridade da centralização do Estado inglês teve implicações na configuração da classe dominante e do mundo rural do país como um todo. Por um lado, a aristocracia inglesa foi desmilitarizada antes das demais aristocracias europeias. O Estado protegia a propriedade privada dos senhores de terra, mas estes não possuíam poderes extraeconômicos autônomos no mesmo nível dos seus correspondentes europeus. Por outro lado, junto a tal centralização dos poderes políticos no Estado, havia uma concentração de terras peculiar para o período, se comparados com as demais localidades europeias, que permitiu aos senhores de terras a utilização da propriedade de novas maneiras.⁴³³

Para Wood, o resultado dessa combinação foi que uma proporção incomum da terra era cultivada não por agricultores proprietários, mas por arrendatários, algo que ocorreu antes mesmo das ondas de expropriação associadas aos cercamentos. Ademais, enfraquecidos em sua capacidade coerciva, os senhores de terra dependeram menos dessa para extrair a renda dos produtores diretos, do que do sucesso dos arrendatários na competição no mercado. Havia, assim, um incentivo para o incremento da produtividade do trabalho no cultivo agrícola. Isso destoava da forma histórica até então utilizada por senhores de terra para o incremento da extração da renda através de meios militares, jurídicos e políticos.⁴³⁴

Nesse contexto, emergiu um mercado de arrendamento da terra que, diferentemente das outras formas de extração da renda, dependia do sucesso da competição entre os arrendatários. Com o crescimento dessa forma de apropriação do excedente, a competição no mercado colocou-se também como condição ao próprio acesso à terra. Assim, os produtores diretos tornaram-se, cada vez mais, dependentes do mercado para poderem acessar os próprios meios de produção e a preferência foi dada

⁴³² Ibid., p. 98-99.

⁴³³ Ibid., p. 99.

⁴³⁴ Ibid., p. 100.

para aqueles que pudessem pagar uma maior renda, obtida através do incremento da produtividade da terra.⁴³⁵

É a formação dessa estrutura, ainda no meio rural, que está na gênese do capitalismo. Antes mesmo da realização dos grandes cercamentos e posteriormente impulsionando mesmo tais processos, a constituição de relações distintas entre arrendatários e senhores de terra – dependentes agora do mercado e não da extração extra-econômica do excedente produzido – dá lugar à competição através do incremento da produtividade do trabalho. A transformação da renda fundiária em renda pecuniária, que para Lukács é um momento fundamental na transição do feudalismo ao capitalismo, é negada por Wood como aspecto decisivo dessa passagem. Onde a coerção extra-econômica dos senhores de terra permaneceu, os camponeses foram submetidos às mesmas pressões que antes, ainda que a extração do excedente tenha ocorrido pela forma monetária. Ademais, mesmo onde a força do campesinato foi capaz de manter um maior controle da propriedade e rendas fixas e relativamente baixas, como no caso da França, não houve o estímulo para o incremento da produtividade através do mercado.⁴³⁶

A partir das novas relações de propriedade inglesas, muitos dos arrendamentos que antes eram baseados em aspectos consuetudinários, tornaram-se econômicos, no sentido do acesso à terra depender de uma produtividade que resultasse em vantagens no mercado. Com isso, também os arrendatários que ainda estavam submetidos aos aspectos consuetudinários, mas que tinham de vender seu excedente nos mesmos mercados que seus correspondentes econômicos, poderiam ser submetidos aos mesmos padrões de produção desses. Isso também ocorria com aqueles que trabalhavam em suas próprias terras. Menos que uma *oportunidade* de distribuição do excedente, como ocorria nas trocas pré-capitalistas, incluindo aí o mercantilismo, o mercado passou a colocar-se como um *imperativo*. Assim, constituiu-se um ambiente competitivo, onde os agricultores mais eficientes tendiam a prosperar e ampliar seu acesso às terras, enquanto os produtores menos competitivos viam-se pressionados e podiam, mesmo, juntar-se às classes despossuídas.⁴³⁷ São sob tais condições que os cercamentos e a extinção de direitos consuetudinários ocorreram.

⁴³⁵ Ibid., p. 100-101.

⁴³⁶ Ibid., p. 102.

⁴³⁷ Ibid., p. 103.

A especificidade da formação inglesa é perceptível pelo contraste com a francesa. A crise do feudalismo na França deu lugar a um tipo diferente de formação estatal. O surgimento do Absolutismo não significou um enfraquecimento das formas extra-econômicas de extração do excedente e a sua substituição por meios predominantemente econômicos. Ao contrário, a classe dominante francesa obteve novos poderes com a criação, pelo Estado absolutista, de um vasto conjunto de repartições estatais que davam às classes proprietárias meios para se apropriarem do excedente produzido pelo campesinato. Esses meios assumiram, então, a forma de impostos. Ademais, mesmo no auge do Absolutismo, permaneceram na França, ainda que de forma enfraquecida, remanescentes dos poderes e privilégios feudais que buscavam a manutenção da extração extra-econômica do excedente produzido. Assim, enquanto na Inglaterra a demanda da classe dominante, via mercado, era pelo desenvolvimento da produção agrícola que pudesse incrementar, por sua vez, suas rendas, no Absolutismo francês predominou a pressão sobre os produtores diretos pela via extra-econômica, seja pelo imposto ou pelos privilégios feudais remanescentes.⁴³⁸

Essas configurações refletiram na produtividade agrícola de ambos os países. A produção inglesa, por exemplo, equivalia, em termos absolutos, à francesa, com um número menor de trabalhadores.⁴³⁹

As novas relações de produção que emergiram na agricultura inglesa, e a produtividade que engendraram, resultaram não apenas nos incentivos para os cercamentos, mas também forneceram a base fundamental para sustentar uma massa de despossuídos que esteve na gênese do proletariado moderno. Ao mesmo tempo, esses processos criaram um mercado de massas para itens de baixo valor, como têxteis e alimentos, que, segundo Wood, impulsionou o processo de industrialização inglês. Tanto o surgimento do proletariado quanto da indústria moderna foram, assim, resultado dessas alterações das relações de produção no campo, apoiadas, por sua vez, nas especificidades da formação inglesa.⁴⁴⁰

Wood e a tradição do marxismo político, a nosso ver, apresentam uma perspectiva da transição do feudalismo para o capitalismo que, diferentemente de Lukács, não pressupõe a troca de mercadorias com características capitalistas, nas mais diversas

⁴³⁸ Ibid., p. 104.

⁴³⁹ Ibid., p. 57.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 144-145.

formações sociais, como elemento impulsionador do movimento adiante do ser social. Ao apontar para a necessidade de se analisar os mercados de maneira mais efetivamente integrada às relações de produção formada a partir das lutas de classes, o marxismo político indica a necessidade de se pensar a troca em cada formação social, em cada momento histórico particular. Na *Ontologia*, ao contrário, o mercado aparece como dotado de uma capacidade autônoma de levar o ser social adiante, sendo contido apenas por constrangimentos externos.

Dessa forma, Lukács viola alguns dos princípios colocados por ele mesmo na *Ontologia*. Argumentamos no capítulo anterior que o valor econômico, por generalizar as determinações da troca capitalista, seria uma abstração irrazoável. Na “dissolução” do trabalho e na interpretação da ascensão do ser social a patamares superiores de sociabilidade no capítulo da reprodução, torna-se mais claro como tal abstração irrazoável leva Lukács a romper com sua própria demanda de historicidade e com sua recusa de qualquer concepção teleológica da história. A necessidade com que o trabalho leva às trocas e o anacronismo com que Lukács entende o papel dessas nas mais diversas formações sociais resulta em um teleologismo que, em última instância, entende o nascimento do capitalismo como necessariamente inscrito nas próprias potencialidades do trabalho. Afinal, como vimos, há um movimento “aparentemente irresistível” do trabalho desembocar nas trocas e essas, por sua vez, terem o aspecto solvente e de impulso do desenvolvimento que, finalmente, é liberado no feudalismo de suas amarras pré-capitalistas, dando vazão às tendências capitalistas já presentes nas diversas formações sociais – com exceção, daquelas organizadas pelo modo de produção asiático.

Com isso, a perspectiva de uma totalidade pautada por um desenvolvimento imanente é comprometida, uma vez que Lukács recorre a um movimento autônomo de mercadorias que é sobreposto às formações sociais pré-capitalistas, pressupondo uma dinâmica mercantil independente das demais relações sociais. Em outras palavras, como vimos, Lukács não reflete sobre as trocas de mercadorias de maneira efetivamente integrada às demais relações sociais, mas como possuindo um movimento desconectado das diversas formações sociais em que estão inseridas, onde relações exteriores constrangeram esse desenvolvimento supostamente imanente das trocas.

As análises do marxismo político, ao contrário, insistem na necessidade de se pensar o mercado, nas diversas formações pré-capitalistas, de maneira integrada às

relações de produção, baseadas na extração extraeconômica do excedente e nas disputas no interior e entre as classes. Nessas, como vimos, o mercado aparece como *oportunidade* e não como *imperativo*, o que não resulta em um impulso para o desenvolvimento da divisão social do trabalho e das forças produtivas. A relação entre o econômico e o extraeconômico aqui, são interpretadas de maneira mais integrada, dando lugar a uma interação que pode ter resultados históricos diversos, ainda que dentro de dinâmicas específicas de reprodução. Longe de um resultado unívoco, como Lukács supõe, ainda que ressaltando as desigualdades dos processos e as “falhas” na transição ao capitalismo, as diferentes formações feudais tomaram caminhos distintos, de acordo com os próprios embates entre as classes, que não necessariamente desembocaram ou desembocariam no capitalismo.

Assim, é na particularidade do feudalismo inglês e na formação do mercado como imperativo que encontramos a gênese das características capitalistas que, no capítulo anterior, apresentamos como generalizações indevidas da interpretação do valor econômico realizada por Lukács. Com o próprio acesso à terra e aos meios básicos da reprodução dos indivíduos determinados pelo sucesso das trocas no mercado, o tempo de trabalho socialmente necessário emerge e impõe-se à toda a reprodução social, passando a determinar também o trabalho dos produtores diretos que antes não se encontravam submetidos a tal imposição. Com isso, estabelece-se e generaliza-se a compulsão para a redução do tempo de trabalho, que garante a sobrevivência no mercado e a manutenção do acesso à própria terra por parte dos produtores diretos.

Cada vez mais o trabalho passa a ser determinado, assim, exclusivamente pelo mercado e não por relações extraeconômicas, o que implica em sua socialização indireta, *post festum*, não mais pautadas pela tradição, pela coerção física, mas pelas trocas, colocadas agora como imperativo. Dessa forma, os valores que determinam os processos de trabalho, sua temporalidade e a distribuição daquilo que foi produzido deixam de ser diretamente sociais e passam a ser colocados pela via indireta do mercado. É sob tal configuração que se tornam opacos, impondo-se “por trás das costas dos produtores”. Encontra-se aqui, por fim, a gênese da lei do valor-trabalho.

CAPÍTULO 4 – VALOR, ESTRANHAMENTO E EMANCIPAÇÃO

Os diversos delineamentos da *Ontologia* lukácsiana que vimos até aqui reaparecem no capítulo em que Lukács volta-se à análise do estranhamento. Tanto aquilo que consideramos como aspectos fecundos da *Ontologia* – como o primado da objetividade, a historicidade do ser, a busca por uma perspectiva imanente e antiteleológica, uma tentativa de articulação e reflexão unitária da reprodução indivíduo/totalidade – quanto os momentos em que Lukács entra em contradição com suas próprias demandas – como a análise a-histórica do valor, a generalização do tempo de trabalho socialmente necessário, a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, certo teleologismo na concepção de desenvolvimento do ser social – estão presentes na análise lukácsiana do estranhamento.

O principal problema da caracterização de Lukács, a nosso ver, é que os as questões relacionadas à sua leitura do valor-trabalho marxiano, que levantamos anteriormente, não encontram solução na perspectiva de estranhamento da *Ontologia* e acabam, assim, reduzindo a própria ideia de emancipação humana, ao generalizar as determinações do capitalismo para toda a sociabilidade. Mais uma vez, da maneira como a compreendemos, a análise de Lukács contrasta com as colocações marxianas, sobretudo por perder de vista a relação necessária entre a teoria do valor-trabalho e o estranhamento.

Nesse capítulo, abordaremos inicialmente os aspectos gerais do estranhamento, suas dimensões de objetividade, historicidade e imanência, ao lado da cisão analítica realizada por Lukács entre objetivação e alienação. Sem a pretensão de esgotar essas questões, indicaremos o que consideramos ser contrastes com relação à perspectiva marxiana, na qual a *Ontologia* procura se apoiar. Seguiremos então para uma breve referência dos aspectos econômicos, em consonância com o que consideramos até aqui como dimensões problemáticas da caracterização desse complexo feita por Lukács. Na sequência, passaremos à indicação do cotidiano como esfera fundamental para a reflexão sobre o estranhamento e o combate a ele, junto às definições de reificação inocente e estranhada; novamente, aqui indicaremos também o que consideramos como diferenças entre a perspectiva marxiana e a lukácsiana. Em conexão com a reflexão sobre o cotidiano e as reificações, apresentaremos brevemente alguns dos complexos ideológicos e suas atuações na formação de concepções do ser, do valor e do dever-ser. Por fim, voltaremos

ao complexo econômico, mas desde a perspectiva da caracterização desse, na *Ontologia*, como a dimensão essencial do ser social, apontando ainda o que consideramos como equívocos e silenciamentos de Lukács em sua interpretação da perspectiva de Marx sobre a emancipação.

Vale ressaltar que, além de algumas incursões no capítulo *O ideal e a ideologia*, nos concentraremos no capítulo *O estranhamento da Ontologia*. Como outras interpretações indicaram, esse é o capítulo que apresenta o menor acabamento na obra lukácsiana⁴⁴¹. Por outro lado, não trataremos aqui dos comentários de Lukács sobre as manifestações contemporâneas do estranhamento, focando-nos em suas dimensões fundamentais. Assim, a despeito de apresentarmos nossas objeções à interpretação de Lukács, ressaltamos que, em particular, as pesquisas a respeito do capítulo *O estranhamento* devem ainda avançar.

4.1 Aspectos gerais do estranhamento

4.1.1 Objetividade, historicidade e estranhamento

A historicidade e o primado da objetividade como categorias universais do ser, que vimos no primeiro capítulo da tese, reaparecem, de saída, nos delineamentos gerais do estranhamento [*Entfremdung*] traçados pela *Ontologia*. Em especial, essas determinações são mobilizadas para a negação de qualquer perspectiva que considere o estranhamento uma *condition humaine* universal.⁴⁴²

Parte da literatura existencialista e marxista, por vias distintas, incorreu nessa caracterização generalizante do estranhamento. Heidegger, por exemplo, já em 1922, no curso *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* e, posteriormente, em *Ser e Tempo*, de 1927, indica a dispersão no mundo, a identificação entre a existência e o próprio mundo, como perda de autenticidade. A “socialidade intra-mundana”, em suas relações mais elementares, com suas demandas e inclinações, seria a responsável pelo estranhamento e pela reificação da existência humana. As atividades de produção e reprodução social, o espaço público e o próprio cotidiano estariam próximos da

⁴⁴¹ Lessa, 2014, p. 12; Alcântara, 2014, p. 17.

⁴⁴² Lukács, 2013, p. 577; Lukács, 1986, p. 501.

inautenticidade, que deve ser combatida afastando-se das normas e dos imperativos advindos dessas esferas. Há, assim, na perspectiva de Heidegger uma aproximação entre os processos de objetivação intra-mundana e o estranhamento.⁴⁴³

O diálogo entre o existencialismo e o marxismo, realizado por Sartre, reproduziu essa caracterização do estranhamento como uma *condition humaine*, em última instância, e o fez através da identificação entre objetivação e estranhamento. Na *Crítica da Razão Dialética*, por exemplo, encontramos, por um lado, um estranhamento delineado de maneira histórico-social, enraizado na exploração do trabalho e, por outro, um estranhamento ontológico, fundamental, que dialoga com a identificação hegeliana entre objetivação/alienação e estranhamento.⁴⁴⁴ Ainda na França, Jean Hipolite, um pouco antes de Sartre, em 1955, já havia se posicionado de forma semelhante, também em diálogo com Marx e Hegel e criticando, ademais, os posicionamentos de Lukács em *O Jovem Hegel*:

[o estranhamento] não nos parece redutível apenas ao conceito de estranhamento no capital, como interpreta Marx. Este é apenas um caso particular de um problema mais universal que é aquele da consciência de si humana que, incapaz de se pensar como um cogito isolado, se encontra apenas no mundo que ela mesma construiu, entre os outros eus que ela reconhece e no qual, algumas vezes, é renegada. Mas essa maneira de se encontrar no outro, essa objetivação é sempre, mais ou menos, um estranhamento, uma perda de si e uma simultânea redescoberta de si. Assim, objetivação e estranhamento são inseparáveis e sua unidade é somente a expressão de uma tensão dialética que se observa no próprio movimento da história.⁴⁴⁵

Marcuse, por sua vez, também retomou, desde os anos 1930, a identificação entre objetivação e estranhamento. Sua consideração da categoria trabalho à época, afirmava que

trabalhando, o trabalhador está sempre “com a coisa”: seja estando junto a uma máquina, elaborando projetos técnicos, preocupando-se com questões organizacionais, pesquisando problemas científicos, instruindo pessoas, etc. Em sua atividade ele permite a si mesmo ser direcionado pela coisa, submete a si mesmo e obedece suas leis, mesmo quando ele domina seu objeto, o dirige, o guia e o deixa ir em seu próprio caminho. Em cada caso, ele não está “consigo mesmo”, não permanece passivamente em sua própria existência. Pelo contrário, ele se coloca a serviço de um “outro que não ele mesmo”, e está com um

⁴⁴³ Tertulian, 2006.

⁴⁴⁴ Birt, 1986.

⁴⁴⁵ Hyppolite, 1965, p.102; Musto, 2010, p.87.

“outro que não ele mesmo” – mesmo quando, ao fazê-lo, satisfaz sua própria vida, assumida livremente. Essa externalização e estranhamento da existência humana, esse assumir em si mesmo a lei da coisa, ao invés de, passivamente, permanecer ao lado do processo de desenvolvimento de sua existência é ineliminável por princípio.⁴⁴⁶

Uma década antes, todavia, foi o próprio Lukács que, em *História e Consciência de Classe*, apropriando-se de maneira “sócio-histórica” da ideia hegeliana de sujeito-objeto idêntico, terminou por identificar objetivação e estranhamento. Desde tal perspectiva, o desenvolvimento da consciência de classe, mediado pela intervenção política, levaria à revolução e à formação de uma sociedade sem classes: resultaria no fim da “pré-história humana”. Tal movimento, por um lado, fundamentaria historicamente a perspectiva hegeliana, retirando-a de sua condição metafísica e, por outro, daria uma base filosófica ao processo revolucionário.⁴⁴⁷

Lukács, no entanto, reconheceu explicitamente no prefácio de 1967 à *História e Consciência de Classe* que tal perspectiva era equivocada. O conhecimento adequado da sociedade, que se voltaria ao próprio sujeito cognoscente, expresso na ideia do sujeito-objeto idêntico, não resultaria em qualquer garantia de emancipação humana.⁴⁴⁸

Ademais, em conexão com essa questão, Lukács destaca que a filosofia hegeliana na qual se inspirara trouxe, pela primeira vez, o estranhamento como a “questão fundamental da posição do homem no mundo, para com o mundo”.⁴⁴⁹ Não obstante, tal perspectiva teria incluído sob o termo estranhamento todo tipo de objetivação, identificando as duas categorias. Por essa via, a superação do estranhamento na teoria hegeliana, em consonância com a perspectiva do sujeito-objeto idêntico, implicaria na superação da própria objetivação. Para Hegel, o objeto existiria apenas como estranhamento da consciência. Sua retomada por parte do sujeito implicaria no “fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral”.⁴⁵⁰ *História e Consciência de Classes*, na avaliação do próprio Lukács, teria reproduzido essa identificação entre estranhamento e objetivação e contribuído com uma tendência, colocada à época, de sublimar em problemas puramente filosóficos a crítica efetiva da sociedade. Nas palavras de Lukács, a oposição filosófica então colocada à civilização burguesa fazia

⁴⁴⁶ Marcuse, 1973, p.25; Musto, 2010, p.83.

⁴⁴⁷ Lukács, 2003, p.24-25.

⁴⁴⁸ Ibid., p.25.

⁴⁴⁹ Ibid., p.25-26.

⁴⁵⁰ Ibid., p.26.

da alienação [estranhamento/*Entfremdung*⁴⁵¹], social em sua essência, uma *condition humaine* eterna, para utilizar um termo que surgirá só mais tarde. É claro que esse modo de exposição de *História e consciência de classe* ia na direção de tais posicionamentos, muito embora o livro tivesse outra intenção, exatamente oposta a essa. A alienação [estranhamento/*Entfremdung*], identificada com a objetificação, podia muito bem ser vista como uma categoria social – o socialismo devia, com efeito, superar a alienação [estranhamento/*Entfremdung*] –, não obstante, sua existência insuperável nas sociedades de classes e principalmente sua fundamentação filosófica aproximava-se da *condition humaine*.⁴⁵²

Diferentemente das perspectivas existencialistas e da apropriação hegeliana de Lukács em *História e Consciência de Classe*, a objetivação é considerada no *Prefácio* de 1967, um fenômeno neutro, ineliminável da existência humana, mas não coincidente com o estranhamento. A superação desse último desponta como horizonte da perspectiva comunista – mesmo a de *História e Consciência de Classe*, ainda que através de uma formulação errônea – e, portanto, ele não seria uma determinação inerente à história humana.⁴⁵³

Para delinear claramente suas diferenças com tais perspectivas, Lukács inicia a seção da *Ontologia* sobre o estranhamento retomando a questão do primado da objetividade e da historicidade. No primeiro capítulo da tese, vimos como essas determinações gerais do ser são mobilizadas, seguindo a crítica marxiana à Hegel, em oposição às distorções logicistas que se sobrepõem à análise ontológica, como aquelas que estariam presentes na *Ciência da Lógica* e nos *Princípios da Filosofia do Direito*. A crítica à perspectiva hegeliana, através da afirmação do primado da objetividade e da historicidade, tem a função agora de, por um lado, negar qualquer ideia de identificação entre objetivação e estranhamento, que poderia ou elevar esse último a uma *condition humaine* ou defender sua superação como um movimento que se daria apenas na consciência. Por outro lado, objetividade e historicidade relacionam-se com a perspectiva

⁴⁵¹ As traduções de *Entfremdung* e *Entäusserung* foram realizadas de maneiras distintas em diferentes edições brasileiras das obras de Marx e Lukács e ainda suscitam controvérsias. Seguiremos aqui, a tradução da *Ontologia* da editora Boitempo que reservou estranhamento, com um sentido mais negativo, para *Entfremdung* e alienação para *Entäusserung*. Diferentemente, encontramos também *Entfremdung* traduzido como alienação e *Entäusserung* como exteriorização. Nesse capítulo e no próximo faremos as indicações em português e alemão quando a tradução diferir daquela utilizada pela editora Boitempo. Sobre as traduções de *Entfremdung* e *Entäusserung* ver as perspectivas distintas de Ranieri (2008, p. 15-16) e Lessa (2012, p. 8-9).

⁴⁵² *Ibid.*, p.27.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.27.

de que a vida estranhada tem determinações sociais e que pode ser superada. Essa superação, entretanto, ocorreria apenas na, e através da, objetividade e da objetivação.

Para Lukács, Hegel, a partir de um movimento lógico-especulativo, que pretendia fundamentar o pensamento absoluto, acabou por estender para todo o ser o fenômeno do estranhamento. Seriam os movimentos da consciência que os criariam, com o colocar-se dessa no mundo, através das objetivações. Estranhamento e objetivação seriam idênticos na leitura hegeliana e a superação do estranhamento estaria na superação da própria objetividade através da consciência de si, que se manifestaria na ideia de sujeito-objeto idêntico. Em polêmica direta com tal perspectiva, Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, diz que, na abordagem hegeliana,

a questão principal é que o objeto da consciência nada mais é que a consciência de si ou que o objeto é somente a consciência de si objetivada, a consciência de si enquanto objeto. [...] Vale, portanto, vencer o objeto da consciência. A objetividade enquanto tal vale por uma relação estranhada do homem, [relação] não correspondente à essência humana, à consciência de si.⁴⁵⁴

E diz Marx, ainda, que para Hegel,

o que vale como a essência posta e como a essência a ser suprassumida do estranhamento não é o fato de a essência humana se desumanizar, objetivar-se em oposição a si mesma, mas o fato de ela se objetivar na *diferença* e na oposição em relação ao pensamento abstrato.⁴⁵⁵

Menos que um movimento da consciência no colocar-se no mundo e de uma suprassunção da própria objetividade na consciência de si, o estranhamento para Marx estaria localizado nesse objetivar-se desumanizado, no colocar-se em oposição a si mesmo – em uma relação incontornável, portanto, com o pôr da objetividade, que não significa, por si só, estranhamento. Sobre o primado da objetividade, em consonância com o que já vimos no primeiro capítulo, Lukács recorre às palavras de Marx, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, real, sensível, o que significa que ele [...] pode somente manifestar a sua vida em objetos sensíveis reais. *Ser* objetivo, natural, sensível é idêntico a ter objeto, natureza, sentido para um terceiro. A fome é uma carência natural; ela necessita, por conseguinte, de uma natureza fora de si, de

⁴⁵⁴ Marx, 2004, p.124.

⁴⁵⁵ Ibid., p.121.

um objeto fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência objetiva de um corpo por um objeto existente fora dele, por um objeto indispensável a sua integração e à alienação de sua essência. [...] Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é algo objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser.⁴⁵⁶

A crítica marxiana ao idealismo de Hegel esquivava-se, assim, ao mesmo tempo, da identificação entre objetivação e estranhamento e de uma concepção de emancipação que se efetivaria apenas na consciência. A perspectiva mais sóbria de Marx remete o estranhamento às objetivações que se opõem aos próprios sujeitos que as colocaram e não à objetividade em si. Apesar de seu caráter supostamente radical, o existencialismo, a nosso ver, traz um elemento fatalista, ao caracterizar o estranhamento como uma *condition humaine*, por entender a externalidade do mundo e suas demandas como inevitavelmente apartada dos sujeitos que a criam e reproduzem. A filosofia hegeliana, por outro lado, traz um elemento de “reconciliação com real”, quando delineia que a superação do estranhamento, no sujeito-objeto idêntico, é o reconhecimento e a acomodação da consciência com o mundo que ela mesma criou.

Marx, todavia, insiste que a heteronomia da objetividade e as demandas que ela traz, não são elementos suficientes para a caracterização da vida estranhada. Pelo contrário, é apenas através do incontornável contato com a objetividade e com sua transformação que os sujeitos e o gênero humano como um todo podem criar um mundo onde se reconheçam. Para tanto, é necessário não apenas esse reconhecimento na consciência, mas que a própria objetividade seja transformada e esteja em consonância não apenas com a potencialidade do gênero humano, mas também com a de seus exemplares singulares.

Apenas dessa maneira, a inversão característica do estranhamento designado por Marx pode ser superada. Isso é, as objetivações estranhadas implicam em certa “troca” de posição entre sujeito e predicado. O mundo criado pelo sujeito – o gênero e seus exemplares singulares – volta-se contra esse próprio sujeito. Para “recuperá-lo” e para superar o estranhamento é necessário que as objetivações transformem o mundo em um

⁴⁵⁶ Ibid., 2004, p.127.

local onde os indivíduos não apenas se reconheçam, mas que esteja aberto às suas potencialidades.

Há, a nosso ver, certa “reconciliação com o real” também na perspectiva marxiana. Tal “reconciliação” está no reconhecimento do caráter irrevogável da objetividade, em sua heteronomia, em última instância. Essa heteronomia, no entanto, não é idêntica ao estranhamento. Localizá-la, assim, implica em reconhecer os limites da atuação da práxis humana que não se confundem com uma vida estranhada. Pelo que procuraremos argumentar abaixo, a leitura lukácsiana do estranhamento, apoiada em sua interpretação generalizante da teoria do valor-trabalho de Marx, reproduz parte da heteronomia *capitalista* e, assim, mitiga a reapropriação das potencialidades da práxis pelo gênero humano e seus exemplares singulares. Apesar das indicações fecundas de Lukács sobre o estranhamento e sua superação, sobretudo sua insistência por uma reflexão imanente e processual desse fenômeno e a articulação entre indivíduo e totalidade social – subjetividade e objetividade –, a análise lukácsiana, a nosso ver, permanece aquém da de Marx, sobre a qual procura se apoiar.

4.1.2 Objetivação, alienação e estranhamento

Depois de afirmar a objetividade como aspecto incontornável para o desenvolvimento do ser social e para a própria emancipação – não idêntica, portanto, ao estranhamento – Lukács realiza uma decomposição analítica do colocar-se no mundo realizado pelos seres humanos. Retornando à breve descrição marxiana do processo de trabalho no capítulo 5 de *O Capital*, que mencionamos anteriormente, Lukács indica nele mais dois momentos: por um lado, utiliza a categoria *objetivação* [*Vergegenständlichkeit*] para referir-se ao processo *objetivo* de materialização daquilo que foi previamente ideado; por outro, recorre ao termo *alienação* [*Entäußerung*], como o momento *subjetivo* desse mesmo processo.⁴⁵⁷

Trata-se de uma decomposição analítica porque tal cisão se refere a dois momentos⁴⁵⁸ que são inseparáveis e que devem ser entendidos tanto no colocar-se no mundo por parte do sujeito, como na retroação que resulta de sua interação com a

⁴⁵⁷ Lukács, 2013, p. 583-584; Lukács, 1986, p. 506.

⁴⁵⁸ Para uma análise de como esses dois momentos aparecem e se distinguem – ainda que nem sempre estejam claramente demarcados – nas reflexões de Marx entre 1844 e 1845, ver Ranieri, 2001.

objetividade.⁴⁵⁹ Apesar da unidade entre esses dois momentos, a objetivação é, para Lukács, “prescrita de modo imperativamente [*imperativ*] claro pela respectiva divisão do trabalho e esta, por conseguinte, desenvolve necessariamente as capacidades necessárias nos homens”; já a alienação, ao referir-se à subjetividade dos indivíduos, é muito mais heterogênea: diante dos mesmos processos, os indivíduos têm reações subjetivas as mais diversas.⁴⁶⁰

A separação entre objetivação e alienação, não obstante sua incontornável unidade, subjaz à caracterização que Lukács faz do estranhamento. O interesse crucial aqui diz respeito à formação das personalidades em meio ao processo das objetivações diversas que são demandadas pela reprodução humana como um todo. Por referir-se ao momento subjetivo dos pores teleológicos, a alienação sobressai na análise do estranhamento, uma vez que está ligada às maneiras com que se formam a personalidade.

Em todo esse processo, o horizonte normativo da *Ontologia* é a constituição de uma genericidade para si, isso é, de uma “autêntica” reprodução do gênero humano que não seja mais “muda”. Isso implica a constituição de personalidades que reconheçam e atuem tanto no sentido da formação de sua autonomia, quanto na superação da particularidade [*Partikularität*] de sua própria vida. Indivíduos e totalidade social, os dois polos da reprodução social, precisam confrontar-se com o estranhamento, entendido como o entrave para a emergência de personalidades não mais particulares [*nicht partikularen*], que se reconhecem como pertencentes ao gênero humano [*Gattungsmäßigkeit*].⁴⁶¹

É preciso sublinhar o esforço de Lukács tanto por uma apreensão imanente do estranhamento e de sua emancipação, quanto sua tentativa de articulação entre indivíduo e totalidade social que, apesar de entender a formação das personalidades como imersa no processo histórico de reprodução da genericidade humana como um todo, não oblitera a participação das consciências nesse processo, através das escolhas entre as alternativas.

No entanto, em consonância com o que já vimos anteriormente, há na perspectiva lukácsiana um limite para a atuação das consciências, seja individual ou coletiva que, a nosso ver, reaparece na cisão analítica operada entre objetivação e alienação. O primeiro desses processos é descrito de acordo com o movimento econômico compulsório e ascendente delineado na *Ontologia*. A objetivação tem de se conformar com demandas

⁴⁵⁹ Lukács, 2013, p. 812-813; Lukács, 1986, p. 714.

⁴⁶⁰ Lukács, 2013, p. 583-584; Lukács, 1986, p. 506.

⁴⁶¹ Lukács, 2013, p.600; Lukács, 1986, p. 522.

“imperativamente claras” que desenvolvem “necessariamente as capacidades necessárias nos homens”. Concomitantemente, a alienação diz respeito a formação das subjetividades que tem de ater-se a tais processos. Apesar de Lukács insistir na atuação conjunta de ambas, na reprodução do ser social como um todo o processo de objetivação e suas demandas sobressaem *demasiadamente* àquele da alienação. Isso é, o movimento sempre ascendente do valor econômico na *Ontologia* permanece, *em sua essência*, intocado pelas personalidades, individuais ou articuladas coletivamente, que se formam sobretudo através dos processos de alienação.

A perspectiva lukácsiana de emancipação humana, assim, retira das consciências a possibilidade de transformação do que ela designa como a essência da economia. Bem entendido, não queremos aqui negar a cisão entre objetivação e alienação e a premência da necessidade incontornável do metabolismo com a natureza, sugeridas na *Ontologia*. Todavia, tal premência não é idêntica ao movimento compulsório que Lukács identifica no âmbito econômico. De nossa parte, entendemos que se há uma “reconciliação com real” no reconhecimento da irrevogabilidade e urgência dessa necessidade de intercâmbio orgânico com a natureza, ela não implica em um desenvolvimento imperativo das capacidades humanas determinado pela divisão do trabalho.

Contudo, do modo como Lukács interpreta a economia e o valor econômico, as personalidades estão, em última instância, confinadas a esse movimento – o que hipertrofia, por um lado, a heteronomia do âmbito econômico e atrofia, por outro, a capacidade da práxis. Em última instância, apesar dos desenvolvimentos desiguais do ser social, admitidos na *Ontologia*, que “escapam” a essa tendência, os sujeitos, individuais ou coletivos, têm de se conformar a esse movimento compulsório da economia.

Mais abaixo, acompanhando as argumentações de Lukács, procuraremos tornar mais concretas essas considerações. Agora, importa-nos ressaltar que as escolhas e as interpretações feitas na *Ontologia* para caracterizar o estranhamento – dentro da teoria marxiana, mas contrastando com a mesma – acabam, em certa medida, desarmando-a e rebaixando a própria perspectiva de emancipação.

Nesse sentido, a reflexão lukácsiana sobre a articulação entre indivíduos e totalidade social, sobre a imanência do estranhamento e sobre as possibilidades de sua superação recorre ao seguinte trecho de Marx nas *Teorias da mais-valia*, onde estaria

expresso, nas palavras de Lukács, o “antagonismo dialético que se exterioriza como estranhamento”:

a produção em virtude da produção nada significa além de desenvolvimento das forças produtivas humanas, ou seja, o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si [...] o desenvolvimento das capacidades do gênero “homem”, embora ele aconteça, num primeiro momento, às custas da maioria dos indivíduos humanos e de certas classes de homens, acabará por romper esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento do indivíduo singular, ou seja, que o desenvolvimento superior da individualidade é adquirido mediante um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados.⁴⁶²

Lukács interpreta da seguinte forma a passagem acima:

o desenvolvimento das forças produtivas acarreta de imediato um incremento na formação das capacidades humanas, que, no entanto, abriga em si simultaneamente a *possibilidade* [*Möglichkeit*] de sacrificar os indivíduos (e até classes inteiras nesse processo). *Essa contradição é necessária, pois pressupõe, no plano do ser, momentos do processo social do trabalho, que já reconhecemos anteriormente, em outras conexões, como componentes inelimináveis* [*nicht eliminierbare*] *do seu funcionamento como totalidade.*⁴⁶³

Como elemento ontológico de fundo de todo esse processo a *Ontologia* indica uma dimensão do ser social, por nós já referida: a síntese dos pores teleológicos que assume um caráter causal, que não possui, em si mesma, qualquer aspecto teleológico.⁴⁶⁴

A nosso ver, uma vez mais, a interpretação lukácsiana acaba obliterando determinadas delimitações das reflexões de Marx e generalizando de maneira indevida relações típicas do capitalismo. Novamente, essas generalizações relacionam-se a sua leitura equivocada da teoria do valor-trabalho marxiana.

Os “componentes inelimináveis” do funcionamento social do trabalho ao qual Lukács se refere estão relacionados às caracterizações feitas do valor econômico e do caráter compulsório da economia, que mencionamos em nosso segundo capítulo. Por outro lado, em certo sentido, a síntese das posições teleológicas que assume um caráter causal reflete também o aspecto indiretamente social da produção capitalista. Já nos referimos anteriormente ao modo como a reflexão lukácsiana mitiga a capacidade

⁴⁶² Marx, 1980, p. 549.

⁴⁶³ Lukács, 2013, p. 580, grifos nossos; Lukács, 1986, p. 503.

⁴⁶⁴ Lukács, 2013, p. 580-581; Lukács, 1986, p. 504.

resultante da articulação das posições teleológicas secundárias. Essa negligência, a nosso ver, mantém a fragmentação entre os exemplares singulares do gênero humano. É pela mediação de tal fragmentação, típica do capitalismo, que o complexo econômico foge do controle dos indivíduos e pode, assim, impor-se a eles.

Voltaremos a esses problemas mais abaixo e, seguindo a argumentação de Lukács, indicaremos como eles sustentam o movimento compulsório da economia também nas caracterizações do socialismo e do comunismo delineadas na *Ontologia*.

Agora, destacamos que essa abordagem lukácsiana do estranhamento compromete a reapropriação das forças sociais estranhadas da economia. A heteronomia do âmbito econômico, assim, torna-se incontornável e a “reconciliação com real” lukácsiana implica na conformação dos indivíduos à redução compulsória do tempo de trabalho.

Lukács mobiliza a passagem das *Teorias da mais-valia* com o intuito de contrapor-se às divisões entre um jovem e um velho Marx, um filósofo e o outro economista, e demonstrar como o problema do estranhamento está presente também em suas obras de maturidade.⁴⁶⁵ No entanto, a interpretação lukácsiana termina, por um lado, por estender, de maneira ambígua e indeterminada, o estranhamento dentro da economia e, por outro, de projetar nele certo fim otimista, em última instância.

De fato, como Lukács destaca, as colocações de Marx no trecho mencionado acima referem-se a uma defesa das posições de Ricardo contra o anticapitalismo romântico, como o de Jean de Sismondi, que contrapunha “abstratamente o bem-estar do singular às necessidades do processo total”.⁴⁶⁶ Os adversários “sentimentais” de Ricardo, na caracterização de Marx, equivocaram-se por não reconhecerem que o modo capitalista de produção, à sua época, era o mais produtivo e por denunciarem que a “produção pela produção”, característica da economia capitalista, era aviltante aos indivíduos. Com isso, desconsideravam que o desenvolvimento das forças produtivas propiciado pelo capitalismo resultaria em um desenvolvimento do gênero humano como um todo, que, em última instância, levaria ao desenvolvimento dos próprios indivíduos.⁴⁶⁷

No entanto, Marx, por um lado, delimita sua argumentação, da qual Lukács extrai o fragmento reproduzido acima, afirmando que “com razão *para seu tempo*, Ricardo considera o modo capitalista de produção o mais vantajoso para a produção em geral, o

⁴⁶⁵ Lukács, 2013, p. 579-580; Lukács, 1986, p. 503.

⁴⁶⁶ Lukács, 2013, p. 580; Lukács, 1986, p. 503.

⁴⁶⁷ Marx, 1980, p. 549-552.

mais vantajoso para a geração de riqueza”.⁴⁶⁸ Essa delimitação reflete a posição marxiana que não considerava a produção capitalista, aviltante aos indivíduos, como a forma “mais vantajosa de produção em geral” para *seu próprio tempo*.

Por outro lado, e ainda mais importante, a produção pela produção, típica do capitalismo, também é condenada por Marx, em um momento histórico diferente e de maneira distinta à crítica avançada pelos anticapitalistas românticos: trata-se da produção especificamente capitalista, voltada à valorização do valor e não à produção de valores de uso. Diferentemente de tal produção, uma sociedade emancipada, ainda que deva partir de um desenvolvimento das forças produtivas propiciado pelo capitalismo, não se apoia na produção pela produção, menos ainda em qualquer processo que resulte em um “sacrifício dos indivíduos”, mesmo que esse venha a significar, no futuro, um desenvolvimento das próprias individualidades. Pelo contrário, o desenvolvimento *pleno e livre de cada* indivíduo é o cerne da organização dessa nova formação, voltada à produção de valores de uso e à sua fruição. Tal desenvolvimento, assim, não é um resultado, mas o pressuposto *direto* de uma reprodução social emancipada. N’*O Capital*, diferentemente das referências contextualizadas à Ricardo nas *Teorias da mais-valia*, Marx opõe-se à produção pela produção e remete-se ao desenvolvimento individual como princípio de uma formação social emancipada:

como fanático da valorização do valor, o capitalista força inescrupulosamente a humanidade à produção pela produção e, conseqüentemente, a um desenvolvimento das forças produtivas sociais e à criação de condições materiais de produção que constituem as únicas bases reais possíveis de uma forma superior de sociedade, cujo princípio fundamental seja o pleno e livre desenvolvimento de cada indivíduo. O capitalista só é respeitável como personificação do capital. Como tal, ele partilha com o entesourador o impulso absoluto de enriquecimento. Mas o que neste aparece como mania individual, no capitalista é efeito do mecanismo social, no qual ele não é mais que uma engrenagem.⁴⁶⁹

A passagem acima é, a nosso ver, plena de conseqüências. Além de indicar a necessidade de ruptura com a forma valor-trabalho, ela refere-se à reificação do capitalista, subsumido ao mecanismo social do capital que tem como finalidade a “valorização do valor”. A inversão entre sujeito e predicado, aqui, não ocorre apenas com

⁴⁶⁸ Ibid., p. 549.

⁴⁶⁹ Marx, 2013, p. 667.

o capitalista – dominado pelas relações cuja criação e reprodução ele é um dos sujeitos – , mas com a própria humanidade, submetida “inescrupulosamente” à produção pela produção. A superação do estranhamento, no âmbito econômico, requer a retomada de seu controle e sua abertura para as individualidades, colocando-a sob o princípio do “pleno e livre desenvolvimento de cada indivíduo”. Para tanto, ademais, é preciso que a associação de seres humanos livres “conscientemente [despenda] suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho”, como diz Marx na seção sobre o fetichismo da mercadoria.⁴⁷⁰

A mobilização de Lukács do trecho das *Teorias da mais-valia*, assim, é problemática por obliterar as delimitações feitas por Marx ao referir-se à produção pela produção, em sua defesa de Ricardo contra os anticapitalistas românticos. Por um lado, o movimento econômico que desenvolve as forças produtivas e, mediante o sacrifício dos indivíduos, beneficia o gênero humano como um todo é considerado o mais vantajoso para a época de Ricardo, mas não mais para a do próprio Marx. Por outro lado, a formação social emancipada, desde a perspectiva marxiana, a despeito de se apropriar do desenvolvimento das forças produtivas propiciadas pelo capital, não se pauta por uma perspectiva da produção pela produção. Ao contrário, assume o “pleno e livre desenvolvimento de *cada* indivíduo” como “princípio fundamental”. É tal princípio que organiza a produção em uma sociedade emancipada e não o desenvolvimento das forças produtivas tomado em si.

Mais importante ainda é que, além de obliterar as delimitações da análise marxiana, Lukács a estende, de maneira indeterminada, através de uma formulação aparentemente paradoxal. Como vimos acima, sua interpretação do trecho das *Teorias da mais-valia*, afirma que o desenvolvimento das forças produtivas traz a “*possibilidade* de sacrificar os indivíduos (e até classes inteiras nesse processo)”. No entanto, na sequência de suas considerações, ele afirma que “essa contradição é *necessária*” porque pressupõe “*componentes inelimináveis*” do funcionamento do “processo social do trabalho”.

Assim, de um lado, a referência de Lukács sobre a *possibilidade* de sacrifício dos indivíduos indica que o contrário de tal sacrifício também pode ocorrer: a possibilidade de uma coincidência *imediata* entre o desenvolvimento das capacidades e o

⁴⁷⁰ Marx, 2013, p. 153.

desenvolvimento da personalidade humanas.⁴⁷¹ No entanto, essa contradição entre o desenvolvimento do gênero – expresso nas capacidades produtivas adquiridas –, e o desenvolvimento dos indivíduos, de sua personalidade, no âmbito da produção, é necessária na *Ontologia*, uma vez que é sustentada pelo movimento heterônomo da economia: pela redução “cega” e compulsória do tempo de trabalho.

Assim, dizemos que a perspectiva lukácsiana desarma-se perante o estranhamento porque mesmo que ela indique a possibilidade de uma coincidência imediata entre desenvolvimento das capacidades humanas e desenvolvimento da personalidade não mais particular dos indivíduos – um caminho frutífero para a reflexão sobre a emancipação humana –, a afirmação dos “componentes inelimináveis” do trabalho, delineados a partir da generalização que Lukács faz da lei do valor-trabalho, acaba mantendo as condições que, em última instância, reproduzem as possibilidades do estranhamento.

Os indivíduos permanecem, assim, subsumidos ao econômico e não o controlam efetivamente. Por essa via, o problema da inversão entre sujeito e predicado continua sem solução, uma vez que, sem a efetiva abertura da economia ao controle e à fruição dos livres produtores associados, é a esse movimento compulsório do econômico que tanto a individualidade não mais particular quanto a genericidade para si tem de se conformar. Enquanto a perspectiva marxiana, sob a proposta de uma produção diretamente social, vislumbra um dispêndio consciente e articulado das forças de trabalho individuais “como uma única força social de trabalho”, organizada sob o princípio do “pleno e livre desenvolvimento de cada indivíduo”, Lukács permanece confinado a uma leitura do valor econômico que continua a fragmentação dos pores teleológicos: os indivíduos devem se adequar, sob pena de ruína, a esse movimento decrescente do tempo de trabalho que não é, ademais, claro para eles mesmos.

Há, ainda, certo teleologismo otimista inscrito na caracterização lukácsiana do estranhamento, que nos parece deletério desde um ponto de vista político e normativo. A indeterminação e a ambiguidade do estranhamento delineados na *Ontologia* – que perdem de vista as delimitações e a contraposição à produção pela produção marxianas – não apenas atenuam seu impacto presente, como trazem certa promessa futura: desde a perspectiva de Lukács, o aviltamento dos indivíduos hoje vem acompanhado do prognóstico de um ganho futuro para o gênero e para os próprios indivíduos amanhã.

⁴⁷¹ Tertulian, 2006, p. 35.

Diferentemente, Marx, a seu tempo, já via com desconfiança os impactos e os possíveis ganhos da produção pela produção para o meio ambiente e a vida humana como um todo. Lukács, por sua vez, tendo atravessado duas guerras, a possibilidade de um confronto nuclear e de desastres ambientais teria menos razão ainda para uma caracterização “otimista” da vida estranhada.⁴⁷²

Veremos abaixo, por outra via, como a proposta lukácsiana do socialismo e do comunismo mantém o movimento compulsório da economia, propondo apenas o mitigar de seus efeitos, mas não o controle efetivo da produção. Antes de continuarmos seguindo a argumentação da *Ontologia*, no entanto, cabe ainda destacar que a manutenção da inversão entre sujeito e predicado, presente na projeção da compulsoriedade do econômico implica, a nosso ver, em um recolocar, de maneira distinta, do estranhamento como uma *condition humaine*. Lukács tem razão quando nega a caracterização da vida estranhada como tal. Tem razão, ainda, quando afirma que o estranhamento é “apenas um dos conflitos sociais, ainda que sumamente significativo”.⁴⁷³ No entanto, na *Ontologia* essa negação se sustenta afirmando os “componentes inelimináveis do trabalho” – redução compulsória do tempo de trabalho, tempo de trabalho socialmente necessário e opacidade das valorações econômicas – que são, por si só, estranhados. A “reconciliação com real” lukácsiana implica, assim, projetar na própria concepção de economia esse movimento compulsório da redução do tempo de trabalho. Dessa maneira, os componentes do trabalho estranhado são “naturalizados” e a cisão entre objetivação e alienação, não obstante os ganhos analíticos que possa representar, implica, em última instância, na demanda às personalidades de se conformarem com essa redução compulsória do tempo de trabalho.

4.1.3 Imanência, pluralidade e a responsabilidade individual

Considerados os limites gerais da atuação das consciências delineadas na *Ontologia*, Lukács reflete, a partir de sua projeção do movimento inevitavelmente

⁴⁷² Breves indicações sobre as reflexões de Marx acerca do meio ambiente estão na seção 5 desse capítulo; no próximo, faremos referência às críticas de Mészáros à perspectiva do estranhamento em Lukács que, segundo o primeiro, não deram o devido peso às capacidades devastadoras da vida sob o sistema do capital.

⁴⁷³ Lukács, 2013, p. 591; Lukács, 1986, p. 513.

ascendente do ser social, sobre a imanência tanto do estranhamento quanto do desenvolvimento dos indivíduos e do gênero humano.

Como mencionamos anteriormente, atuando em meio à causalidade estabelecida, a multiplicidade de reações que estão ligadas ao processo de alienação, indicam que uma mesma objetivação pode resultar em comportamentos subjetivos os mais diversos. Nesse sentido, na *Ontologia*, o estranhamento é apresentado como “um dos fenômenos sociais que mais decididamente está centrado no indivíduo”.⁴⁷⁴ Configura-se, assim, como um fenômeno plural. Não apenas no sentido de que ele se expressa de maneira diferente em cada indivíduo, mas também porque envolve a constituição de “complexos dinâmicos” de estranhamento.⁴⁷⁵ A desigualdade nas manifestações singulares do estranhamento, em suas expressões nos distintos complexos, implica situações tais em que um indivíduo pode combater um estranhamento em um complexo – por exemplo, em sua condição de trabalhador –, mas reproduzi-lo de maneira despótica em outro – como no seio de sua família.⁴⁷⁶

Bem entendido, as alternativas que se apresentam aos sujeitos, as reações desses aos processos de objetivação/alienação, a despeito de toda a sua heterogeneidade, estão circunscritas às possibilidades imanentes à causalidade. Não obstante, nesse espaço delimitado, restam ainda as escolhas individuais e a retroação subjetiva que elas implicam. Diferentemente, portanto, de perspectivas que contrapõem uma liberdade individual abstrata à totalidade social, Lukács refere-se às possibilidades *concretas* dos indivíduos, que emergem apenas no interior da totalidade social. É nesse espaço, historicamente determinado, que ele ressalta a capacidade individual de enfrentamento do próprio estranhamento:

o homem fora da sociedade, a sociedade à parte do homem são abstrações vazias, que podemos usar para brincar com as ideias em termos lógicos, semânticos, etc., mas que não possuem nenhuma correspondência no plano ontológico. [...] Sob circunstâncias normais, contudo, o indivíduo depende só de si mesmo justamente no tocante a essas questões; se e como uma insatisfação com a própria vida estranhada, que eventualmente esteja latente ou que repentinamente aflore à consciência, se transformará em ação depende, via de regra, predominantemente de ponderações e decisões pessoais. Isso se refere a todas as formas do estranhamento, tanto às que surgem no plano

⁴⁷⁴ Lukács, 2013, p. 585; Lukács, 1986, p. 507.

⁴⁷⁵ Lukács, 2013, p. 607-608; Lukács, 1986, p. 528.

⁴⁷⁶ Lukács, 2013, p. 608; Lukács, 1986, p. 528-529.

socioeconômico imediato quanto àquelas em que a forma fenomênica imediata é ideológica (religião), embora também estes e semelhantes modos de estranhamento, por mais remotamente mediados que sejam estão, em última análise, socialmente fundados.⁴⁷⁷

Insiste-se, assim, na responsabilidade dos indivíduos sem, contanto, perder de vista todo o contorno social de onde emerge a própria personalidade – que depende também da contradição dialética indicada por Lukács como lócus do estranhamento. Segundo ele:

uma personalidade humana só pode surgir, desdobrar e definir num campo de ação histórico-social, concreto e específico. Por isso não basta voltar a atenção unilateralmente só para a contraditoriedade – todavia profundamente embasada – entre desenvolvimento da capacidade e desenvolvimento da personalidade. O desenvolvimento da personalidade também depende de muitas maneiras da formação superior de cada uma das capacidades. De fato, se não olharmos exclusivamente para os atos de trabalho singulares, mas tivermos em vista a divisão social do trabalho, ficará claro que temos de vislumbrar nesta um momento importante da gênese da personalidade. Com efeito, a divisão social do trabalho incumbe o homem de múltiplas tarefas, com muita frequência extremamente heterogêneas entre si, cuja execução correta exige dele e, por essa via, desperta nele uma síntese das suas capacidades heterogêneas.⁴⁷⁸

A imanência da análise do estranhamento e das possibilidades de sua superação está presente no próprio antagonismo que Lukács indica como sua relação característica. Essa imanência, como dissemos, manifesta-se de diversas maneiras. É a partir e no interior da generidade em si, “muda”, que se deixa entrever e se forma a possibilidade da generidade para si. Por um lado, como o trecho das *Teorias da mais-valia* e o comentário de Lukács acima indicam, o próprio desenvolvimento das capacidades, carregado de estranhamento, é necessário para a formação de indivíduos não mais particulares. Por outro, mesmo que reclusos em sua própria particularidade, os indivíduos estão conscientes, de uma forma ou de outra, de seu pertencimento ao gênero. No entanto, nesse caso, essa percepção é imediata, não supera a própria particularidade e não contribui diretamente para a constituição de uma generidade para si.⁴⁷⁹ Ainda assim, as diversas relações para além da produção que sustentam a generidade em si podem impulsionar os indivíduos a ultrapassarem sua particularidade:

⁴⁷⁷ Lukács, 2013, p. 587; Lukács, 1986, p. 509-510.

⁴⁷⁸ Lukács, 2013, p. 588; Lukács, 1986, p. 509-510.

⁴⁷⁹ Lukács, 2013, p. 600-601; Lukács, 1986, p. 522.

nunca se poderá esquecer que os princípios ordenadores da vida social (da tradição até o direito e a moral) são armas ideológicas para dirimir conflitos sociais e que, por isso, constituem-se, em muitos casos, como portadores do progresso social. A sua influência sobre os pores teleológicos dos homens singulares, que é amplamente característica do nível ora em pauta do desenvolvimento da personalidade, de modo algum deve, portanto, ser concebida simplesmente como negativa, como exclusivamente causadora de estranhamento. Visto que a generidade em si sempre cria um espaço de possibilidade para a generidade existente para si, a relação entre elas também deve evidenciar tais conexões. Isso significa a possibilidade de um existir e agir latente de tendências direcionadas para uma generidade para si, para uma individualidade não particular. Todavia: só a possibilidade, mais exatamente, uma que sempre pode reverter em seu oposto, tanto em termos gerais como nas decisões singulares.⁴⁸⁰

Ademais, a imanência e a articulação entre indivíduo e totalidade social, ao se analisar o fenômeno do estranhamento, se revela ainda, de maneira mais ampla, na própria perspectiva dos indivíduos como seres que dão respostas. Num sentido diverso do que vimos logo acima, Lukács indica que a generidade para si se manifesta com frequência na vida cotidiana como insatisfação individual com a generidade em si predominante.⁴⁸¹ Essa contraposição por parte dos seres humanos singulares ao seu próprio meio, ocorre a partir de uma defesa da própria individualidade que, não obstante, independentemente do quão consciente se esteja disso, segue na direção das formas de generidade para si a que se podem chegar em cada caso.⁴⁸²

A despeito de não haver qualquer garantia de que os pores teleológicos individuais chegarão a qualquer realização prática, eles podem permanecer na memória do gênero humano como antecipações de seu para si, seja na forma da grande arte ou filosofia, ou na vida exemplar de algum personagem histórico.⁴⁸³ Contudo, são os atos da vida cotidiana aqueles que têm ontologicamente a prioridade. Assim, o decisivo, na *Ontologia*, é a capacidade das perspectivas filosóficas e artísticas retornarem à cotidianidade uma vez que “por mais intrincada e sem rumo que muitas vezes pareça ser essa vida cotidiana”, diz Lukács, “é só nela que as corporificações fáticas e ideológicas podem maturar gradativamente até chegar à socialidade”.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Lukács, 2013, p. 609; Lukács, 1986, p. 529-530.

⁴⁸¹ Lukács, 2013, p. 603; Lukács, 1986, p. 524.

⁴⁸² Lukács, 2013, p. 603-604; Lukács, 1986, p. 525.

⁴⁸³ Lukács, 2013, p. 604; Lukács, 1986, p. 525.

⁴⁸⁴ Lukács, 2013, p. 604-605; Lukács, 1986, p. 525.

Em tudo isso, seja na constituição da generidade em si ou para si, a atuação da consciência humana é destacada em seus diversos pores teleológicos. Dentro dos limites da “reconciliação com real” da perspectiva lukácsiana, que mencionamos anteriormente, os indivíduos não permanecem como meros espectadores e podem desenvolver um tipo de consciência que ultrapassa a particularidade, nas mais diversas configurações históricas:

quando se fala da generidade para si, de sua efetividade ou de sua falta, é preciso ter em vista uma consciência de um tipo qualitativamente diferente, superior. Trata-se da diferença [...] entre o homem particular e aquele que é capaz de alçar-se conscientemente acima de sua própria particularidade. É impossível pôr em dúvida a realidade prático-social desse tipo de consciência; toda a história da humanidade, por estar repleta de efeitos práticos de atividades desse tipo, não permite que aflorem dúvidas.⁴⁸⁵

E ainda:

só quando o homem singular apreende a sua própria vida como um processo que faz parte desse desenvolvimento do gênero, só quando ele, por essa via, experimenta e busca realizar a sua própria conduta de vida, os autocomprometimentos daí decorrentes, como pertencentes a esse contexto dinâmico, só então ele terá alcançado uma ligação real e não mais muda com a sua própria generidade. Só quando tiver a intenção de almejar ao menos seriamente uma generidade desse tipo em sua própria vida o homem conseguirá apropriar-se de sua própria elevação acima de seu ser-homem meramente particular – pelo menos como obrigação perante si mesmo.⁴⁸⁶

Em contraste com as perspectivas religiosas e com “quase todas” as filosofias idealistas, Lukács interpreta esse movimento dos seres humanos até uma generidade para si não como um desenvolvimento apenas das capacidades “superiores”, concomitante à repressão das sensibilidades “inferiores”. A personalidade é social e histórica e manifesta-se na integridade da totalidade dos indivíduos, na síntese de suas múltiplas atividades. Componentes tão “básicos” da reprodução dos indivíduos, como os sentidos humanos, estão, por exemplo, implicados nesse processo de desenvolvimento. Marx já havia ressaltado, lembra Lukács, que “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”⁴⁸⁷; que sob a propriedade privada, essa sensibilidade humana,

⁴⁸⁵ Lukács, 2013, p. 599; Lukács, 1986, p. 521.

⁴⁸⁶ Lukács, 2013, p. 601; Lukács, 1986, p. 522.

⁴⁸⁷ Marx, 2004, p.110; Lukács, 2013, p. 592-593; Lukács, 1986, p. 514.

dominada pelo “ter”, se apresentaria de maneira estranhada. No entanto, indicou também a possibilidade de emancipação dos sentidos humanos:

a supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é essa emancipação justamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho humano, do mesmo modo como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os sentidos tornaram-se teóricos. Eles se comportam em relação à coisa em função da coisa, mas a própria coisa é um comportamento humano objetivo diante de si mesma e diante do homem e vice-versa [...] A carência ou a fruição perderam, assim, a sua natureza egoísta e a natureza perdeu o seu caráter meramente utilitário, na medida em que a utilidade se tornou utilidade humana.⁴⁸⁸

Por tudo que vimos, o estranhamento é designado, portanto, a partir dos determinantes gerais do ser: a afirmação do primado da objetividade e da historicidade é contraposta às perspectivas que, sobretudo pela identificação entre objetivação e estranhamento, caracterizam esse último como uma eterna *condition humaine*. Desde o ponto de vista da *Ontologia*, nem todo problema humano pode ser caracterizado como estranhamento. O que Lukács designa como tal são os entraves, historicamente colocados, à emersão de uma generidade para si, de uma reprodução do gênero humano não mais “muda”, que seja consciente de si e atue dessa forma. Tal generidade, por sua vez, só pode existir apoiada em personalidades não mais particulares, em indivíduos que se reconheçam e ajam como membros do gênero humano. Mais ainda: essa emersão só tem lugar a partir das possibilidades imanentes, presentes na própria generidade em si, “muda”. Aí mesmo, atravessada por estranhamentos, desenvolvem-se as capacidades humanas que elevam o gênero humano e que podem dar lugar ao surgimento das personalidades não mais particulares.

Ainda que se desenvolvam somente no interior da totalidade social, as personalidades não mais particulares só podem existir apoiando-se nas decisões dos próprios indivíduos. Tanto o entrave para seu surgimento quanto o enfrentamento de tais obstáculos dependem das múltiplas atividades individuais, desde as sensibilidades humanas mais “elementares” até as criações mais “elevadas” da arte, da filosofia, etc.

⁴⁸⁸ Marx, 2004, p.109.

Subjacente às possibilidades que se colocam aos seres humanos está o movimento compulsório da economia. Como vimos, na cisão entre objetivação e alienação, as demandas desse complexo colocam o imperativo do desenvolvimento das capacidades. A alienação, por sua vez, remete às formações das subjetividades, particulares ou não. Pelo que procuramos argumentar, esse movimento compulsório acaba “naturalizado” por Lukács, como “componente ineliminável” do trabalho. A formação tanto das personalidades não mais particulares quanto da generidade para si tem de se conformar a tal compulsoriedade, sem poder transformar sua essência – o que, a nosso ver, rebaixa a perspectiva de emancipação humana da *Ontologia*.

Todo esse movimento, por mais abstrata que seja sua caracterização, ganha concretude na articulação entre economia, cotidiano e ideologias que, ademais, acompanham os movimentos do valor econômico e dos valores não mais econômicos, constituindo os respectivos deveres-ser. É a eles que passaremos agora.

4.2 Estranhamento e economia

Subjacente a essa pluralidade dos fenômenos da alienação e do estranhamento está a peculiaridade e o “peso” do complexo econômico que são apresentados aqui, uma vez mais, a partir das características deletérias que viemos analisando nos capítulos anteriores. O desenvolvimento imanente da generidade em si até a generidade para si está assentado na generalização da categoria tempo de trabalho socialmente necessário e de sua redução que “forçosamente [*zwangsläufig*] se efetua”, diminuindo o tempo necessário à reprodução biológica dos indivíduos, até o momento em que “o peso econômico dos atos necessários à reprodução imediata da vida física perde o seu papel de início absolutamente dominante”.⁴⁸⁹

É apoiada nessa dinâmica, sempre ascendente e compulsória, que se desenvolvem tanto as capacidades e as personalidades humanas, quanto a generidade em si e a latente generidade para si. As individualidades que se constituem concomitantemente a tal movimento não são, para Lukács, resultado de “um processo posto em marcha a partir de dentro”. Como vimos, ao atuarem no mundo, os indivíduos precisam elaborar respostas pessoais às demandas socialmente colocadas e eles assim o fazem a partir das formas de

⁴⁸⁹ Lukács, 2013, p. 595; Lukács, 1986, p. 516.

consciência da generidade em si – na qual se é possível entrever a generidade para si. Tais demandas, na *Ontologia*, inevitavelmente “são consequências do aumento das forças produtivas”.⁴⁹⁰

Essa compulsoriedade da redução do tempo de trabalho aparece ao lado das outras caracterizações do econômico, realizadas por Lukács, que mencionamos no segundo capítulo de nossa tese: a ideia de uma necessidade dos indivíduos se adequarem à economia “sob pena de ruína” e a opacidade aí presente.

Tais determinações são indicativas, ademais, dos pesos distintos que podem assumir a objetivação e a alienação, em cada um dos complexos do ser social. Enquanto as tendências do econômico se impõem forçosamente e a objetivação aí se sobressai sobre a alienação, nos complexos ideológicos essa configuração se altera, há uma maior heterogeneidade e uma maior conflitualidade das intervenções nesses planos, que é acompanhada de uma modificação do peso da participação da alienação no pôr teleológico. Quanto mais mediados forem esses complexos com relação à economia, maior será, segundo Lukács, a heterogeneidade das intervenções dos indivíduos. Enquanto na arte e na filosofia, por exemplo, as possibilidades e a heterogeneidade são grandes, por se tratarem de atividades mais mediadas com relação ao âmbito direto da produção e reprodução da vida, no direito e na política tal mediação seria menor. Para Lukács:

as tendências econômicas se impõem de uma maneira tal que propõem tarefas aos homens singulares que estes, sob pena de ruína, só podem solucionar de modos bem determinados, economicamente prescritos. [...] a superestrutura diretamente ativa de cada estrutura econômica já mostra desigualdades bem significativas (por exemplo, recepção ou não recepção do direito romano) nos campos das ideologias que as complementam de modo imediato (direito, etc.). Essas desigualdades, contudo, podem se tornar efetivas a partir dos sujeitos quando os pores teleológicos dos homens singulares se condensam num fator subjetivo socialmente relevante da respectiva ordem. Portanto, a despeito de certos desvios da práxis puramente econômica, a constituição de sua efetividade deve, ainda assim, possuir alguns traços nada irrelevantes de seu caráter como fundamento da sua própria realidade social.⁴⁹¹

E sobre as manifestações da arte e da filosofia – a pura ideologia, como veremos mais abaixo – diz Lukács:

⁴⁹⁰ Lukács, 2013, p. 603; Lukács, 1986, p. 524.

⁴⁹¹ Lukács, 2013, p. 618; Lukács, 1986, p. 538.

as objetivações [*Objektivationen*] no nível da pura ideologia naturalmente também estão sujeitas às necessidades gerais do desenvolvimento da história da humanidade. Elas se diferenciam das mencionadas anteriormente, antes de tudo pelo fato de que sua objetivação e realização adquirem novas nuances de sentido. Esse novo aflora na questão do peso que possui a alienação dentro de sua unidade indivisível com a objetivação.⁴⁹²

Enquanto os diversos complexos e as distintas manifestações ideológicas apresentam certa maleabilidade, heterogeneidade e contradições, que demandam que essas sejam analisadas não de maneira formalista, mas sempre remetendo-se ao seu “teor e direcionamento”, a “esfera da economia pura”, representa uma “exceção” a esses casos. Nessa, “determinadas tendências acabam se impondo, em última análise, forçosamente, ainda que muitas vezes de modos diferentes quanto ao ritmo, quanto ao ser-propriadamente-*assim concreto*”.⁴⁹³

O delineamento da economia no capítulo do estranhamento, assim, é consequente com as determinações que vimos anteriormente. A cisão entre objetivação e alienação assume um peso distinto dentro do complexo econômico onde as demandas da objetivação se colocam *imperativamente* aos indivíduos. Apesar de indicar, como mencionamos no segundo capítulo, as possibilidades de conversão recíproca do econômico no extraeconômico, Lukács, a nosso ver, concretiza tais colocações enrijecendo sua concepção do econômico ao afirmar que as tendências desse acabam se impondo. Além de sua argumentação, nesse sentido, assumir contornos teleológicos, ela mitiga, de forma “otimista”, o impacto do estranhamento em todo o ser social. Por outro lado, rebaixa a própria perspectiva da práxis e da emancipação humana, ao retirar dos sujeitos a capacidade desses de dominar efetivamente os processos econômicos e não permanecerem subsumidos a seu movimento compulsório.

4.3 O cotidiano como mediação e as reificações inocentes e estranhadas

Na *Ontologia*, entre a esfera econômica e as ideológicas coloca-se a vida cotidiana como o local de onde “brota” o estranhamento de todo ser humano singular. Ela é, para Lukács, produto das “relações econômicas” e, em consonância com tudo que vimos até

⁴⁹² Lukács, 2013, p.618; Lukács, 1986, p. 538.

⁴⁹³ Lukács, 2013, p. 621; Lukács, 1986, p. 541.

aqui, são tais relações que influenciam decisivamente, “em última análise”, a práxis dos seres humanos, inclusive aquelas realizadas nos campos ideológicos. É no plano da imediatidade do cotidiano que as questões se concretizam, que a “maioria dos homens” são colocados em comunicação com as “tendências espirituais do seu tempo”.⁴⁹⁴

Nesse sentido, a despeito da economia fornecer o fundamento e a direção decisivos da sociabilidade, as “grandes batalhas ideológicas” têm também sua importância e é crucial a maneira com que elas atuam no cotidiano.⁴⁹⁵ Nele há uma relação imediata entre teoria e práxis que, sobretudo pela mediação das reificações, são também importantes para a reflexão acerca dos estranhamentos e das possíveis resistências à vida estranhada.⁴⁹⁶

Já nos trabalhos mais simples essa imediatividade entre teoria e práxis precisa ser rompida para que se leve a cabo com sucesso a posição teleológica. A necessidade de compreensão do objeto, a reunião dos meios para a execução do trabalho e a colocação do fim, por exemplo, implicam em uma necessidade de reflexão mais aprofundada por parte do indivíduo para que uma determinada posição teleológica seja bem sucedido.⁴⁹⁷ Para isso, é preciso que o sujeito se aproxime de uma compreensão processual tanto do objeto quanto da própria atuação laboral.

No entanto, as tarefas resolvidas com sucesso no trabalho podem assumir uma perspectiva rotineira e, por essa via, ser recolocada a imediatidade entre teoria e práxis do cotidiano, o que, por sua vez, implica na compreensão coisal de determinadas atuações e objetos por parte do sujeito, perdendo de vista, assim, o caráter processual do ser. Por si só, esse processo, diz Lukács, não implica em estranhamento:

poderíamos talvez dizer, generalizando: sempre que a reação a um processo, seja na produção ou no comércio ou no consumo, já não for mais consciente, mas for efetuada mediante reflexos condicionados, os processos que entram em cogitação são espontaneamente coisificados [*verdinglicht*].⁴⁹⁸

A despeito de não estarem imediatamente ligadas ao estranhamento essas reificações “inocentes” [*unschuldige*] podem contribuir com sua promoção, uma vez que,

⁴⁹⁴ Lukács, 2013, p. 637; Lukács, 1986, p. 556.

⁴⁹⁵ Lukács, 2013, p. 637-638; Lukács, 1986, p. 556.

⁴⁹⁶ Lukács, 2013, p. 656; Lukács, 1986, p. 572.

⁴⁹⁷ Lukács, 2013, p.656-657; Lukács, 1986, p. 572-573.

⁴⁹⁸ Lukács, 2013, p.663; Lukács, 1986, p. 579.

por um lado, do ponto de vista do estranhamento em si, quando certos tipos de comportamento social “inocentes” penetram profundamente na vida cotidiana, eles reforçam a eficácia dos que já estão agindo diretamente nesse sentido; por outro lado, os homens singulares se tornam tanto mais facilmente suscetíveis a tendências de estranhamento – poderíamos dizer: se inclinam tanto mais espontaneamente para elas e são tanto mais incapazes de oferecer-lhes resistência – quanto mais as suas relações de vida forem abstrativamente coisificadas e quanto mais deixarem de ser percebidas como processos concretos espontâneos.⁴⁹⁹

Ainda que as reificações “inocentes” não resultem necessariamente em estranhamento, a possível conexão dessas duas dimensões já leva Lukács a contrapor-se às “ilusões do Iluminismo”, que consideravam que os novos conhecimentos sobre a natureza e a sociedade seriam, por si sós, “armas espirituais contra estranhamentos em geral”.⁵⁰⁰ O avanço científico, no entanto, dá lugar a um movimento contrário, que vai ao sentido da ampliação das reificações, o que, por sua vez, pode contribuir com o avanço do estranhamento. Isso porque a resolução de determinados problemas através do desenvolvimento das forças produtivas pode retroagir no cotidiano, levando as pessoas a se habituarem aos reflexos condicionados que, como vimos acima, carrega a possibilidade de contribuir com a promoção do estranhamento por perder de vista o caráter processual do ser como um todo.⁵⁰¹

Ao lado dessas reificações inocentes, Lukács introduz o que considera como reificações “estranhadas”. Para caracterizá-las, ele recorre às análises de Marx sobre a forma mercadoria e sua “objetividade fantasmagórica”, onde os “objetos concretos materialmente reais e os processos da produção de valores de uso” se convertem, nas palavras de Marx, em “geleia de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio”.⁵⁰² Essa seria, segundo Lukács, a reificação “socialmente relevante” e sua essência é descrita n’*O Capital* da seguinte forma:

o caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à

⁴⁹⁹ Lukács, 2013, p.664; Lukács, 1986, p. 579-580

⁵⁰⁰ Lukács, 2013, p. 664; Lukács, 1986, p. 580.

⁵⁰¹ Lukács, 2013, p. 665; Lukács, 1986, p. 580.

⁵⁰² Lukács, 2013, p. 665; Lukács, 1986, p. 580-581.

margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. [...] É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.⁵⁰³

Lukács recorda, ainda, que Marx, ao analisar tais relações, remete-se à comparação de tal configuração com o estranhamento religioso: “aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens”.⁵⁰⁴

Diferentemente do que ocorre no caso do trabalho criador de valores de uso, que vimos acima, e que traz a possibilidade de reificações inocentes, as reificações estranhadas ocorrem não no âmbito do metabolismo da sociedade com a natureza – apesar de se apoiar, necessariamente, também nessa relação –, mas naquele que Lukács chama de “puramente social” [*rein gesellschaftlicher Prozeß*], “exclusivamente determinado pelas categorias do ser social”. Para Lukács:

a essência de tais processos não se limita mais à transformação de uma objetividade natural numa objetivação social, mas determina o papel social, a função social etc. das objetivações no complexo dinâmico dos processos socioeconômicos. Essencial é também que o homem não figura mais como único sujeito num contexto que em princípio ultrapassa o sujeito, como era no puro metabolismo da sociedade com a natureza; ele se converte, muito antes, em sujeito e objeto simultâneo das interações sociais que nele surgem [...] daí surgem processos cujos pontos de partida imediatos sempre são constituídos por pores teleológicos singulares de homens, mas que, em suas sínteses socialmente nascidas, têm uma constituição puramente causal, e também o seu percurso, a sua direção, o seu ritmo etc. nada têm a ver com teleologia.⁵⁰⁵

Em consonância com o movimento ascendente dos processos de troca de mercadorias, que vimos no capítulo anterior, Lukács indica que a forma “fantasmagórica do *valor de troca*” dá lugar a reificações cada vez mais universais e isso segue, da maneira como entendemos as colocações na *Ontologia*, em um “caminho necessário”, desde processos pré-capitalistas como a “*compra e venda do escravo enquanto instrumentum vocale*” – que representa, segundo Lukács, um “progresso socioeconômico” – até as

⁵⁰³ Marx, 2013, p. 147.

⁵⁰⁴ Marx, 2013, p. 148.

⁵⁰⁵ Lukács, 2013, p. 668; Lukács, 1986, p. 583.

reificações e estranhamentos que emergem com a complexificação das formas econômicas.⁵⁰⁶

Cabe aqui uma tentativa de distinção entre estranhamento, reificações inocentes e reificações estranhadas. Como vimos anteriormente, o estranhamento refere-se ao processo de aviltamento da personalidade humana (e mesmo o sacrifício dos indivíduos), ainda que, concomitante a ele seja possível o desenvolvimento de suas capacidades. As reificações inocentes referem-se ao apagamento dos processos, no curso rotineiro da práxis cotidiana. As reificações estranhadas, por sua vez, dependem da emergência da “objetividade fantasmagórica”, mencionada por Marx e repetida por Lukács.

Do modo como compreendemos as colocações marxianas, essa objetividade encontra sua expressão no fetiche atribuído aos objetos – nos valores de uso que, por intermédio do valor-trabalho, se tornam valores de troca; no ouro ou no pedaço de papel que se torna equivalente geral; na terra que se torna portadora de renda; nos meios de produção que se tornam capital, etc. Aqui encontra-se a proximidade com a religião e com o estranhamento religioso que veremos mais abaixo. Os objetos criados pelos seres humanos parecem assumir certa autonomia e estabelecem relações entre eles que dominam os próprios produtores. De fato, o próprio processo de produção e reprodução do ser social aparece apagado e dominado pela “objetividade fantasmagórica”, que termina por transformar seres humanos em coisas.

Contudo, o estranhamento não está necessariamente atrelado a essa “objetividade fantasmagórica”. A dominação do escravo por seu senhor, por exemplo, se estabelece de maneira direta. Ainda que esse seja reduzido a um *instrumentum vocale*, como lembra Lukács, não há a mediação dessa “objetividade fantasmagórica”. Trata-se aqui, portanto, de um estranhamento que, no âmbito da produção, separa e opõe indivíduos, mas não o faz por intermédio de objetos fetichizados que assumem “propriedades sociais”. Não há, portanto, uma reificação estranhada, a despeito de existir estranhamento. Do modo como entendemos a colocação de Lukács, acima, a reificação estranhada se efetiva no momento em que escravos são comercializados e permanece restrita a esse momento. A “objetividade fantasmagórica” se refere ao valor de troca e a tendência expansiva que Lukács dá à troca de mercadorias, a qual fizemos menção no capítulo anterior. Mas aqui os problemas se recolocam.

⁵⁰⁶ Lukács, 2013, p. 669; Lukács, 1986, p. 583-584.

A superação do estranhamento, desde a perspectiva marxiana, implica na reapropriação das forças sociais estranhadas, que recoloca nos termos corretos a inversão entre sujeito e predicado, presente tanto no estranhamento em geral, quanto nas reificações estranhadas, religiosas ou econômicas, e mesmo na perspectiva de reificação inocente proposta por Lukács. Nesse último caso, por exemplo, o caráter processual da práxis, que permaneceu apagado no cotidiano ou nas tarefas rotineiras do trabalho, pode ser reapropriado pelo indivíduo pela simples atenção a essa própria dimensão processual.

No caso dos estranhamentos e das reificações estranhadas, obviamente, essa dimensão da reapropriação se apresenta de maneira muito mais complexa. A relação entre senhor e escravo, por exemplo, é uma relação onde o sujeito do trabalho fortalece toda uma estrutura social que permanece alheia a ele. Obviamente, não há aqui qualquer possibilidade de realização plena de uma generidade para si, de ruptura com a separação entre os indivíduos, dada a dominação exercida diretamente sobre o produtor direto. Cabe a esse a resistência contra sua opressão, uma vez que o senhor de escravo deriva seu poder dessa própria relação estranhada – estando, portanto, também sujeito a ela.

No capitalismo pela mediação da objetividade fantasmagórica, o processo de estranhamento se complexifica cada vez mais. No entanto, sintomaticamente, a nosso ver, Lukács indica que é a “forma fantasmagórica do *valor de troca*” que dá lugar a reificações cada vez mais complexas. Diferentemente, pensamos que é a forma valor-trabalho que se complexifica e que se reifica cada vez mais, sendo o valor de troca sua expressão. Essa forma está enraizada no caráter indiretamente social, *post festum*, do trabalho, que indicamos anteriormente. Isso é, sendo breve, o trabalho privado dos produtores de mercadorias que se encontram no mercado para trocarem seus produtos. Por essa mediação ocorre a transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato, que desconsidera a forma efetiva do dispêndio de energia humana. Apagam-se as características qualitativas dos processos de trabalho, permanecendo apenas a dimensão quantitativa, que se remete às horas empenhadas no processo produtivo, pautadas pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Os indivíduos tornam-se “personificações das relações econômicas” e se reconhecem apenas enquanto proprietários privados. Nessa condição, eles devem se adequar ao tempo de trabalho socialmente necessário que determina a grandeza do valor, cujo valor de troca é apenas expressão de relações que se desenrolam por trás de suas costas.

Dizemos aqui que é sintomática a referência que Lukács faz ao valor de troca porque, a nosso ver, todo o arcabouço da teoria do valor-trabalho marxiana está atrelado ao fetichismo e à reificação e esses à imposição de uma força cega que subsume os indivíduos a uma redução do tempo de trabalho. Lukács, contudo, oblitera que a passagem sobre a “objetividade fantasmagórica”, que ele mesmo mobiliza, se refere ao valor[-trabalho] e não ao valor de troca. Em tal passagem, Marx diz o seguinte:

consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia [Gallerte] de trabalho humano indiferenciado, i.e., de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são *valores* – valores de mercadorias.

O problema da inversão entre sujeito e predicado, anunciado por Marx desde sua juventude, encontra aqui sua expressão mais acabada. Isso é, a superação do estranhamento, em sua forma reificada, implica que os trabalhadores reapropriem as relações e forças por eles mesmos criadas. Todavia, uma vez estendida a teoria do valor-trabalho para todas as formações sociais, como Lukács o faz, a reificação necessariamente seguiria. Ao mencionar, contudo, a forma fantasmagórica do *valor de troca*, obliterando que essa é uma referência ao *valor*, a perspectiva lukácsiana tenta dissociar a teoria do valor-trabalho da própria reificação.

No entanto, do modo como o entendemos, Lukács é consequente, em certo sentido, com sua extensão do valor-trabalho para todas as formações sociais e termina por generalizar as categorias que tratamos no segundo capítulo. A compulsão pela redução do tempo de trabalho continua a se impor, independentemente do que os indivíduos pensem sobre isso. A própria essência da reprodução do ser social que, como veremos mais abaixo, Lukács indica estar na economia, é pensada dessa maneira reificada. Mais ainda, a reificação estranhada reflete-se na própria relação básica da *Ontologia*, constantemente repetida por Lukács: a síntese dos pores teleológicos que “tem uma constituição puramente causal” cujo “seu percurso, a sua direção, o seu ritmo etc. nada têm a ver com teleologia”. Essa síntese – um reflexo da própria organização indiretamente social do trabalho, sob a forma mercadoria – hipertrofia a fragmentação dos indivíduos e atrofia seus pores teleológicos secundários, onde está o cerne de sua capacidade de

articulação e organização comunitária. O problema da inversão entre sujeito e predicado colocado pelo estranhamento fica, assim, sem solução e os indivíduos, como veremos, subsumidos pela economia. Não há uma reapropriação efetiva das forças cegas colocadas por eles mesmos. Isso tem, a nosso ver, consequências para todo o arcabouço ontológico delineado por Lukács.

Vale ressaltar que com isso não queremos afirmar que a perspectiva normativa marxiana aponta, em última instância, para uma identidade entre sujeito e predicado. Mas delinear que o projeto de emancipação marxiana pressupõe uma organização comunitária capaz de trazer para si mesma o controle de suas forças, sobretudo de seu metabolismo com a natureza, respeitando, concomitantemente, as diversas individualidades. Abaixo, para sustentar nossos argumentos, veremos mais detalhadamente como Lukács interpreta o comunismo em sua primeira e segunda fases. Antes, todavia, passaremos pelos complexos ideológicos.

4.4 O dever-ser e os complexos ideológicos

Na *Ontologia*, as reificações atuam, portanto, no âmbito do cotidiano fazendo desaparecer o caráter processual do ser, desde o trabalho mais simples até a práxis mais mediada em relação ao metabolismo entre sociedade e natureza. Nessas mesmas atividades, no entanto, há a possibilidade de atuação dos indivíduos que rompa com as perspectivas reificadas. Os processos valorativos fazem-se aí presentes nas escolhas das alternativas e na constituição do dever-ser. Vimos, no segundo capítulo, como isso ocorre no trabalho mais simples. Ocorre também, no entanto, nos complexos ideológicos diversos. Esses, como dissemos acima, partem do cotidiano e a ele retornam podendo tanto impulsionar os indivíduos para a superação de sua particularidade quanto mantê-los nessa mesma situação.

Desde a perspectiva lukácsiana, a ideologia refere-se ao tipo de práxis voltada à intervenção sobre a consciência de outros indivíduos, às tentativas de influenciar seus comportamentos. Diferentemente dos pores teleológicos diretamente relacionados ao metabolismo entre sociedade e natureza que, a despeito da heterogeneidade das alternativas colocadas, têm, segundo a *Ontologia*, um caráter mais unívoco, a práxis que tem como objeto a consciência de outros homens e não uma legalidade natural opera, segundo Lukács, em um ambiente de incerteza muito maior. Isso não implica, entretanto,

em uma irracionalidade absoluta. A despeito de uma desigualdade maior dos desenvolvimentos dos pores teleológicos nos complexos ideológicos, eles sempre “funcionaram em maior ou menor grau”, segundo Lukács.⁵⁰⁷

Tal funcionamento está, obviamente, ligado à definição de ideologia na *Ontologia*. Para Lukács, ela se refere à

forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir. Desse modo, surgem a necessidade e a universalidade de concepções para dar conta dos conflitos do ser social; nesse sentido, toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade [...] a ideologia é um meio da luta social, que caracteriza toda sociedade, pelo menos as da “pré-história” da humanidade. É nessas lutas que tem origem também o significado pejorativo da ideologia, que historicamente se tornou tão importante.⁵⁰⁸

A passagem acima condensa alguns dos sentidos analíticos da ideologia presentes na abordagem lukácsiana. Ester Vaisman⁵⁰⁹ referiu-se a eles como um sentido amplo e um sentido estrito, ao lado também de uma separação entre ideologias puras e ideologias específicas, que veremos mais abaixo. Quanto ao primeiro desses sentidos, o de uma concepção ampla de ideologia, Lukács o interpreta apoiando-se em uma passagem de *Para a crítica da economia política*, onde Marx afirma que

a transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção [...] e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.⁵¹⁰

A perspectiva ampla de ideologia toma como referência essas formas “sob as quais os homens adquirem consciência do conflito e o levam até o fim”, entendendo “conflito” em um sentido – obviamente social – que ultrapassa o embate entre as classes. Dessa maneira, Lukács compreende a presença da ideologia já nas formações sociais onde, segundo ele, não se faziam presentes a categoria do excedente econômico e a divisão

⁵⁰⁷ Lukács, 2013, p. 484; Lukács, 1986, p. 416; Vaisman, 1986, p. 30.

⁵⁰⁸ Lukács, 2013, p. 465; Lukács, 1986, p. 398.

⁵⁰⁹ Vaisman, 1986.

⁵¹⁰ Marx, 2009, p.48.

entre classes. Não obstante o trabalho nessas sociedades ser ainda incipiente, as diversas atividades sociais, como a caça e a coleta, requeriam normas sociais que pudessem regular a cooperação entre os indivíduos e a mobilização de valores como a coragem, a persistência, a solidariedade, etc.⁵¹¹

O que aparece em tais complexos ideológicos “como forma de dar conta dos conflitos”, presentes já nessas primeiras formações sociais, não são os embates entre grupos antagônicos voltados à apropriação do excedente econômico, mas os contrastes, já mencionados no capítulo anterior, entre a reprodução individual e a social. Ainda que elas possam se efetivar apenas de maneira unitária, Lukács supõe, de maneira razoável a nosso ver, que não existia qualquer identidade entre os indivíduos e as comunidades das quais faziam parte. Os conflitos que emergem de tal desigualdade pressuporiam preceitos gerais e processos valorativos que avaliassem negativa ou positivamente determinados comportamentos.⁵¹² Pressuporiam, portanto, a formação do dever-ser colocado aos diversos indivíduos, nos mais diversos complexos ideológicos.⁵¹³

Subsumida a essa caracterização mais ampla de ideologia está aquela mais restrita. A emersão do excedente na produção e a divisão da sociedade em classes dá lugar ao surgimento de um estrato dominante da sociedade que recorre não apenas à violência para a manutenção de sua dominação, mas também à resolução dos conflitos pela via ideológica, afirmando seus interesses particulares como universais. Sobretudo aqui aparece a concepção da ideologia como “meio da luta social” e o significado “pejorativo” de ideologia, como falsificação, mascaramento, fantasia da realidade, que usualmente é atribuído ao momento ideal do outro.⁵¹⁴

A ideia da ideologia como “meio de luta social” tem ainda caracterizações ulteriores. Para que se configure como tal não basta que um determinado momento ideal seja mobilizado por um indivíduo ou um grupo de indivíduos. É preciso que ele exerça, segundo Lukács, uma função determinada:

[os momentos ideais] podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e

⁵¹¹ Lukács, 2013, p. 473-474; Lukács, 1986, p. 406.

⁵¹² Lukács, 2013, p. 474-475; Lukács, 1986, p. 407.

⁵¹³ Ranieri, Jesus; Silva, Nara Roberta, 2011.

⁵¹⁴ Vaisman, 1986, p. 57-58.

resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos.⁵¹⁵

Por outro lado, a abordagem lukácsiana afasta-se também da perspectiva gnosiológica ou moral como fundamento para a definição do que seria ideologia. A correção ou não de um momento ideal, ou ainda a sinceridade ou o cinismo com que é mobilizado, não são os determinantes decisivos para a caracterização de uma intervenção como ideológica. Ainda que esses momentos não sejam irrelevantes, o que importa, na *Ontologia*, é a maneira com que são operacionalizados para a efetiva influência dos indivíduos na resolução dos conflitos sociais.⁵¹⁶ Na consecução dessa tarefa, em suas mais variadas formas, está presente o diálogo com o cotidiano que mencionamos acima, o enraizamento no *hic et nunc* social. Para Lukács,

a ideologia só pode se tornar um poder, uma força no quadro do ser social, quando seu ser-propriadamente-assim convergir com as exigências essenciais do desenvolvimento da essência. E, como mostra a história, há graduações também dentro de tal convergência, cujo critério, contudo, não precisa ser o gnosiologicamente mais correto, nem o histórico-socialmente mais progressista, mas o impulso que conduz para uma devida resposta a perguntas postas justamente pelo respectivo ser-propriadamente-assim do desenvolvimento social e por seus conflitos.⁵¹⁷

Junto às concepções ampla e restrita de ideologia estão ainda as definições lukácsianas de ideologias específicas e ideologias puras. As primeiras estão diretamente imbricadas nas resoluções dos conflitos socioeconômicos historicamente colocados, enquanto as ideologias puras, por sua vez, não têm essa mesma capacidade, ainda que sejam, também elas, inevitáveis no processo de reprodução do gênero. Abaixo, para precisar as questões a respeito dos diferentes valores nos complexos ideológicos, trataremos da religião, enquanto uma forma especial das ideologias específicas e, posteriormente, da arte e da filosofia, como formas puras de intervenções ideológicas. Retornaremos, então, ao direito e à política como complexos ideológicos específicos.

Antes, contudo, é preciso ressaltar a relação entre as reificações presentes na vida cotidiana e as ideologias.

⁵¹⁵ Lukács, 2013, p. 467; Lukács, 1986, p. 400-401; Vaisman, 1986, p. 61.

⁵¹⁶ Lukács, 2013, p. 480; Lukács, 1986, p. 412-413; Vaisman, 1986, p.63-64.

⁵¹⁷ Lukács, 2013, p. 481; Lukács, 1986, p. 413; Vaisman, 1986, p.67-68.

Segundo Lukács, as intervenções ideológicas atuam, no cotidiano, de duas maneiras distintas: tanto no sentido de conformar um dever-ser que direciona as decisões dos seres humanos na vida cotidiana, quanto na mobilização de uma própria concepção de ser que aparece aos indivíduos como inescapável, como uma realidade a qual eles precisam reagir adequadamente.⁵¹⁸ Como já vimos anteriormente, ao tratarmos do complexo do trabalho, há uma relação necessária entre o ser e o dever-ser no plano histórico-social. Essa relação pode se articular no sentido de consolidar os processos de reificação que ocorrem no cotidiano. Em cada complexo ideológico específico o dever-ser, enquanto momento voltado para a condução e regulação das diversas práxis, opera socialmente, “via de regra”, através de sanções.⁵¹⁹ Seja por meios institucionalizados, como o uso da violência estatal, ou por formas mais difusas, como a opinião pública que se expressa na tradição, nos usos, costumes, etc. a consolidação de tais práticas no cotidiano faz com que elas assumam um caráter de ser para os indivíduos, uma aparência de uma determinação irrevogável da realidade.⁵²⁰ Essa relação entre ser e dever-ser é, uma vez mais, assim expressa por Lukács:

o modo como a realidade existe na cabeça e no coração dos homens cotidianos é uma das mais importantes bases de determinação da sua conduta prática. E, no nível dessa imediatidade, a questão decisiva para a prática de modo algum é a exatidão ou incorreção objetivas dessas convicções, mas, muito antes, a influência exercida por elas sobre a unidade de teoria e práxis do cotidiano. Assim, pode ocorrer que constelações que ao observador imparcial parecem completamente absurdas funcionem por longos períodos sem provocar atrito, enquanto modos de proceder objetivamente racionais permanecem completamente fora desse horizonte da práxis, isto é, na prática nem mesmo entram em cogitação.⁵²¹

Os complexos ideológicos são, assim, tanto influenciados pelas relações reificantes do cotidiano quanto retroagem sobre elas, conformando tanto uma perspectiva de dever-ser determinada, quanto uma própria concepção de realidade. Uma vez mais, as diversas intervenções das ideologias podem tanto reforçar esses aspectos reificantes, consolidando a manutenção dos indivíduos em suas particularidades, quanto impulsioná-los no sentido da genericidade para si. Sem poder sequer tangenciar a complexidade das

⁵¹⁸ Lukács, 2013, p. 688; Lukács, 1986, p. 602.

⁵¹⁹ Lukács, 2013, p. 689; Lukács, 1986, p. 603.

⁵²⁰ Lukács, 2013, p. 690; Lukács, 1986, p. 603.

⁵²¹ Lukács, 2013, p. 691; Lukács, 1986, p. 604.

intervenções lukácsianas sobre os diversos campos ideológicos, nos referiremos brevemente aos principais deles abordados na *Ontologia*.

4.4.1 Religião, igreja e seitas religiosas

Entre os complexos ideológicos, a religião emerge assumindo como função social primária a regulação da vida cotidiana da sociedade, tentando conciliar a práxis cotidiana de cada indivíduo com os interesses sociais mais gerais.

A filosofia, a ciência, a arte, etc. que veremos mais abaixo, são, segundo Lukács, indispensáveis para a autocompreensão da sociedade, para a “tomada de consciência de seu lugar histórico na continuidade entre passado e futuro e as tarefas humanas que daí surgem”. Contudo, elas dificilmente conseguem adentrar de maneira ampla e profunda na vida cotidiana.⁵²²

A religião, segundo a *Ontologia*, tem essa capacidade social. Isso implica que sua atuação jamais poderá assumir a perspectiva de uma “ideologia isolada” e “interiormente bem diferenciada”, como são, por exemplo, o direito e a moral. Diferentemente, ela

deverá constituir-se em uma configuração complexa, extraordinariamente articulada e multiforme, para lançar uma ponte entre os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais daquela dada sociedade na totalidade do seu ser-em-si. Contudo, não se trata, nesse caso, simplesmente de um sistema de fatores ideológicos que complementam uns aos outros; muito antes, essa ponte deve produzir ao mesmo tempo também uma conexão vitalmente funcional entre a vida particular dos homens singulares e as questões gerais da sociedade, e de tal modo que o homem singular em questão perceba as soluções que lhe são propostas para os problemas gerais como resposta às questões com que ele lida em sua existência particular como tarefas indispensáveis.⁵²³

As demandas da vida cotidiana, no entanto, por tudo que vimos, emergem da própria imanência do desenvolvimento do ser social e, para Lukács, é esse movimento e seu impacto sobre a vida dos indivíduos que constitui o ponto de partida das necessidades religiosas. Segundo ele: “ninguém desejaria pôr em movimento poderes transcendentos (isto é, não acreditaria na sua existência) se não esperasse receber delas uma ajuda para as suas finalidades terrenas e materiais”. Tal capacidade de guiar, de fato, a vida cotidiana

⁵²² Lukács, 2013, p. 693; Lukács, 1986, p. 606.

⁵²³ Lukács, 2013, p. 693; Lukács, 1986, p. 606-607.

dos seres humanos define a força dos preceitos religiosos, mais do que qualquer elaboração teológica ou filosófica que se possa fazer deles.⁵²⁴ Contudo, a despeito da efetividade no cotidiano ser o “metro” real da força das religiões, elas se constituem, obviamente, a partir das reflexões sobre a realidade e sobre a transcendência que ultrapassam a cotidianidade e acabam por se configurar em todo um sistema. Para Lukács

a vida social real das religiões consiste, portanto, nessa sua universalidade, que está direcionada para dominar a totalidade da vida de cada homem singular da população total, de alto a baixo, das questões mais elevadas relativas à visão de mundo até as mais singelas relações cotidianas. E essa universalidade se exprime em um sistema – potencialmente – universal de enunciados sobre a realidade (incluindo a transcendência, é claro) e passa a fornecer, desse modo, as coordenadas coerentes que dela resultam para toda a práxis de cada homem singular, inclusive os pensamentos e sentimentos que a determinam e acompanham. Toda religião comporta, portanto, todos os conteúdos que, numa sociedade normal, estão frequentemente presentes no sistema global da superestrutura, que costuma conter todas as ideologias.⁵²⁵

As religiões constituem-se a partir de uma dupla imediatidade. Por um lado, as doutrinas religiosas emergem de um porta-voz imediato do poder transcendente que deve reivindicar que sua mensagem é uma revelação desse ente divino e não uma opinião, experiência, vivência pessoal, reflexão própria, etc. Por outro lado, a imediatidade revela-se também na crença sobre essas revelações. Elas não necessitam de provas intelectuais, nem de evidências sensíveis, para fundamentar sua autenticidade, mas apenas a fé de uma comunidade naquilo que foi revelado.⁵²⁶

A partir dessas considerações Lukács estabelece uma distinção entre igreja e seita. A seita permanece conectada à imediatidade das revelações, ao seu efeito “permanente e profundo” e enfrenta as consequências das mesmas para as trajetórias dos indivíduos, reconhecendo como membros apenas aqueles que aceitem sem reservas seus preceitos na condução das suas vidas. Já a igreja volta-se a uma difusão universal que necessita de uma institucionalização do pertencimento e, por sua universalidade, tem de fazer concessões diversas aos seus adeptos, sobretudo no que diz respeito à conduta de suas vidas.⁵²⁷

⁵²⁴ Lukács, 2013, p. 694; Lukács, 1986, p. 607.

⁵²⁵ Lukács, 2013, p. 695; Lukács, 1986, p. 608.

⁵²⁶ Lukács, 2013, p. 696; Lukács, 1986, p. 609.

⁵²⁷ Lukács, 2013, p. 696; Lukács, 1986, p. 609.

Essa distinção, por certo, não indica uma separação absoluta e não prescinde de uma relação entre igreja e seita. Para Lukács, toda igreja não apenas surge “de modo sectário”, a partir das manifestações de uma minoria “particularmente sensível no plano sociomoral em relação às contradições que existem no interior da sua própria formação”, como depende da existência de certo elemento de “fé sectária” em seu interior. Ademais, o tipo de abordagem das seitas é necessário para o processo de renovação das igrejas, que deve ocorrer ao lado das transformações da própria vida cotidiana.⁵²⁸ Lukács sintetiza da seguinte maneira essa relação:

de um lado, o nascimento e a renovação interior de uma igreja geralmente partem de tendências sectárias, mas, de outro, a vitalidade histórico-social de tal tendência só pode manter-se e desenvolver-se mediante a adequação às reais necessidades de vida da sua época, assim como estas se exprimem na vida cotidiana real das pessoas cotidianas, cujas aspirações mais relevantes são por ela transformadas em conteúdo essencial da própria renovação, do renascimento religioso, o que em geral é impossível sem pôr de lado – ou, melhor dizendo, sem diluí-los em compromissos sociais – exatamente os conteúdos da revelação que originalmente constituíram o conteúdo imediatamente arrebatador da nova religião.⁵²⁹

No cristianismo, por exemplo, a ideia do retorno do Cristo, que se tornou cada vez mais distante, foi transformada, ao longo da história, concomitantemente às relações de estabilização da igreja e da atuação das seitas. Por um lado, certo caráter plebeu emergiu no entendimento da parúsia, apoiado em aspirações por igualdade que se contrapunham às desigualdades da existência terrena; por outro, a estabilização e organização da Igreja, basearam-se na apropriação dessa mesma ideia do retorno do Cristo, transformando a salvação da alma num intercâmbio de mercadoria.⁵³⁰

Dentre as diversas seitas que se colocaram contra tais movimentos reificantes da igreja, o calvinismo foi um dos mais radicais. Negou que fosse possível que os indivíduos acessassem os mistérios de Deus e pudessem reconhecer a salvação de suas almas. Todavia, Lukács, retomando as análises weberianas, indica que a disseminação do calvinismo e das demais seitas protestantes, concomitantes ao surgimento do capitalismo, resultaram não apenas no abandono da *certitudo salutis* medieval, mas em uma outra interpretação que indicava a atividade capitalista bem sucedida como sinal da salvação

⁵²⁸ Lukács, 2013, p. 697; Lukács, 1986, p. 609-610.

⁵²⁹ Lukács, 2013, p. 697; Lukács, 1986, p. 610.

⁵³⁰ Lukács, 2013, p. 698; Lukács, 1986, p. 611.

da alma, quando do retorno do Cristo. Uma nova forma de reificação, assim, se colocou pela via religiosa na passagem para o capitalismo.⁵³¹

Ao lado das transformações da vida cotidiana, a figura de Jesus manteve sua vitalidade por mais de dois milênios, oscilando entre o combate aos processos reificantes e a apropriação diluidora por parte da Igreja. Ao se contraporem às reificações colocadas pela institucionalização da religião, as seitas “autênticas” resgataram a orientação “precipualemente plebeia” de Jesus, presentes em ensinamentos como aqueles sobre o jovem rico – que não pôde, efetivamente, integrar-se ao grupo de Jesus por não conseguir abdicar de sua riqueza⁵³². Para Lukács,

dependendo da necessidade do momento, das finalidades do momento, da situação de classe dos que faziam as escolhas etc. surgem imagens extremamente diversificadas de Jesus. Certamente, nem todos os tratados sobre o seguimento do seu exemplo de vida visavam diretamente à subversão; não obstante, eles têm uma intenção comum contrária aos efeitos reificantes e, por isso mesmo, estranhadores das interpretações bíblicas cultivadas na teoria e na prática pelas instâncias eclesiais.⁵³³

As atuações das seitas que assim se apropriam desse aspecto plebeu de Jesus possuem a capacidade de estimular os indivíduos a ultrapassarem a cotidianidade e sua própria particularidade, rumo a generidade para si.⁵³⁴ Segundo Lukács,

[na religiosidade das seitas] procura-se e aparentemente se encontra um ideal de homem, um modelo de conduta humana, mais precisamente, um que apela para a individualidade do homem singular – com muita frequência e até na maioria das vezes rejeitando as leis reificadoras em vigor ou descartando-as como inessenciais –, contudo, de tal modo que o homem singular implicado deve experimentar, comprovar o seu chamamento para a salvação por meio de um comportamento prático em relação aos seus semelhantes. Em mandamentos do tipo “fazei aos outros o que quereis que eles vos façam”, ou “ama o teu próximo como a ti mesmo” etc., exprime-se inquestionavelmente uma intenção que aponta para muito além da mera generidade em si, que está voltado para a generidade para si como a única constituição psíquica digna do homem.⁵³⁵

⁵³¹ Lukács, 2013, p. 699; Lukács, 1986, p. 611-612.

⁵³² Lukács, 2013, p. 700-703; Lukács, 1986, p. 613-616.

⁵³³ Lukács, 2013, p. 704; Lukács, 1986, p. 616.

⁵³⁴ Lukács, 2013, p. 705; Lukács, 1986, p. 616-617.

⁵³⁵ Lukács, 2013, p. 707; Lukács, 1986, p. 618-619.

Esse impulso ao ser para si das seitas religiosas, que traz muitas vezes a fascinação com o modo com que seus preceitos são assumidos de maneira intransigente e sem concessões, carrega a peculiaridade da esfera religiosa. Ela toma, obviamente, a própria imagem que faz da realidade, a partir da transcendência, como a realidade em-si, e o impulso colocado aos indivíduos para a superação da particularidade oblitera o “momento social” desse movimento, a generidade em si, e entende o processo que daí emerge como “puramente interior à alma”, como uma “vitória do princípio transcendente, divino, presente no homem sobre os seus momentos meramente criaturais, terrenos, carnavais-sociais”. Há, assim, uma divisão dos indivíduos entre um âmbito espiritual, ligado à transcendência, e outro físico, confinado às determinações sociobiológicas.⁵³⁶

Os impulsos à generidade para si das seitas religiosas, assim, por mais que possam ter um impacto real sobre a cotidianidade e sobre as vidas dos indivíduos não colocam como problema a emancipação integral dos seres humanos, uma vez que movimenta-se a partir dessa separação entre a esfera terrena e a espiritual e liga diretamente essa última, a interioridade individual, à transcendência e ao processo de superação da particularidade. Ademais, como mencionamos acima, as seitas são apropriadas pela igreja em seus processos de manutenção e renovação frente às transformações da própria cotidianidade.

Não obstante, é interessante notar que a discussão lukácsiana sobre as religiões – que tem uma complexidade que aqui podemos apenas tangenciar –, a despeito de entendê-las sob a chave geral das reificações estranhadas, em consonância com as reflexões avançadas por Marx, apresenta também sua potencialidade de combate aos estranhamentos e às reificações historicamente colocadas. Por outra via, mais complexa, há aqui a intenção de Lukács por uma reflexão imanente sobre o ser social ainda que, como já vimos até este momento e como veremos mais abaixo, essa busca se choque com as generalizações indevidas avançadas na *Ontologia*.

4.4.2 Filosofia

A filosofia está entre as formas puras de ideologia que mencionamos acima. Nesse sentido, diferentemente da religião, ela não possui a capacidade de intervenção direta na realidade socioeconômica, como o podem fazer as formas específicas de ideologia. Para

⁵³⁶ Lukács, 2013, p. 710-711; Lukács, 1986, p. 621-622.

Lukács, o fazer filosófico tem como tarefa aprofundar as “generalizações das ciências, antes de tudo, por estabelecer uma relação inseparável com o destino do gênero humano, com a essência, o ser e o devir humanos”.⁵³⁷

Assim, ainda que não seja possível, segundo a *Ontologia*, estabelecer um limite preciso entre as generalizações científicas e as generalizações filosóficas, o método das primeiras é cada vez mais desantropomorfizador, enquanto a filosofia assume uma perspectiva antropocêntrica que se desenvolve sem romper com a ciência. Nisso, suas generalizações diferem da arte, que veremos na próxima seção. Para Lukács,

o ato de ultrapassar as barreiras da apercepção antropológica comprometida do mundo é mantido na filosofia, sendo até por vezes intensificado; o seu desenvolvimento evidencia um pacto cada vez mais aprofundado, claro que sempre também crítico, com os métodos autênticos (não do tipo manipulador) da cientificidade. Nesse contexto, o antropocentrismo tem significado duplo: por um lado, significa que, para a filosofia, a essência e o destino do gênero humano, o seu “de onde?” e o seu “para onde?”, constituem o problema central permanente – todavia, em constante transformação temporal e histórica.⁵³⁸

A tentativa da filosofia autêntica, portanto, de ultrapassar a divisão do trabalho científico não constitui um fim em si mesmo, não resulta em uma mera compilação dos resultados obtidos pela ciência, mas uma sistematização que busca possibilitar a compreensão do processo de desenvolvimento do ser social.⁵³⁹ Por isso, ela é também um tipo de conhecimento interessado. Para Lukács,

não existe filósofo que realmente mereça essa designação, não só no sentido estritamente acadêmico, cujo pensamento não esteja direcionado para interferir decisivamente nos conflitos decisivos do seu tempo, elaborar os princípios de seu enfrentamento e resolução e, por essa via, imprimir a esse enfrentamento um rumo mais decidido.⁵⁴⁰

Obviamente, a *Ontologia* não considera os “grandes filósofos” como ativistas políticos. Sua intenção é destacar, como já vimos anteriormente, o profundo enraizamento da filosofia – maior do que “os manuais acadêmicos deixam transparecer” – nas grandes questões de seu tempo. Isso não implica, contudo, que a “filosofia autêntica” não possa colocar como próprio fim uma transformação “bem determinada e concreta da

⁵³⁷ Lukács, 2013, p. 540; Lukács, 1986, p. 468; Vaisman, 1986, p.110.

⁵³⁸ Lukács, 2013, p. 540; Lukács, 1986, p. 468; Vaisman, 1986, p.110.

⁵³⁹ Lukács, 2013, p. 540; Lukács, 1986, p. 468; Vaisman, 1986, p.110-111.

⁵⁴⁰ Lukács, 2013, p. 541; Lukács, 1986, p. 468; Vaisman, 1986, p.111.

sociedade”. Todavia, tal fim terá inevitavelmente um “caráter utópico”, uma vez que o tratamento dessas questões será mantido sempre no plano filosófico, com seu aparato usual, o que impede que os “elos reais de mediação”, necessários para tal intervenção transformadora se efetivem.⁵⁴¹

Por outro lado, a influência da filosofia não é apenas progressista. “O falso, o retrógado e sofisticado, etc.” também tem lugar no fazer filosófico. Lukács considera, no entanto, que esse possível papel negativo da filosofia no processo de desenvolvimento do ser social não será o predominante. Para ele, o que prevalecerá será a intervenção que “realmente aponta para o futuro”, seguindo o que a *Ontologia* aponta como a tendência de desenvolvimento do ser social. Em todo caso, a temporalidade dos efeitos da filosofia depende do modo como a generidade que é construída idealmente em seu âmbito dialoga e consegue encontrar uma referência na generidade real, contraditória e espontânea, que emerge no processo histórico.⁵⁴² Para Lukács essa é a razão das contradições profundas da filosofia, uma vez que ela,

por um lado, [...] sempre possui uma continuidade viva no seu interior (retratando, assim, idealmente, a seu modo, a continuidade real do processo real); por outro lado, o conteúdo dessa continuidade está ininterruptamente sujeito às mudanças e guinadas mais radicais, dependendo de qual das imagens da essência do gênero humano delineadas por alguma das grandes filosofias do passado possui uma relação íntima com os problemas atuais de mesmo conteúdo nas decisões a serem tomadas no tempo presente.⁵⁴³

Em suma, a caracterização da “filosofia autêntica” na *Ontologia* considera que essa estabelece um diálogo constante com o fazer científico desde um ponto de vista antropocêntrico. Em outras palavras, as generalizações filosóficas se apropriam da ciência para responder as questões “de onde” e “para onde” do ser social. Por essa via, elaboram uma representação ideal da generidade humana que tem o intuito de dialogar profundamente com as questões de seu tempo, mas que o faz por intermédio de um aparato que terá, inevitavelmente, um resultado utópico, no sentido de suas generalizações não mobilizarem os elos concretos para a intervenção no desenvolvimento do ser social, como a política, que veremos mais abaixo, tem a capacidade de fazer. Não

⁵⁴¹ Lukács, 2013, p.541; Lukács, 1986, p. 469; Vaisman, 1986, p.114.

⁵⁴² Lukács, 2013, p. 542-543; Lukács, 1986, p. 470.

⁵⁴³ Lukács, 2013, p. 543; Lukács, 1986, p. 470.

obstante, será a capacidade de dialogar com a genericidade real, com suas questões cotidianas, que determinará a relevância de um saber filosófico.

4.4.3 Arte

Enquanto a filosofia se apropria das generalizações científicas para produzir uma representação antropocêntrica da genericidade humana, que conserva um impulso desantropomorfizador, a arte elabora uma antropomorfização consciente da realidade que tem como centro o ser humano e sua constituição enquanto individualidade genérica, em seus conflitos com o “seu mundo e o seu meio ambiente”.⁵⁴⁴

Diferentemente da antropomorfização que ocorre no cotidiano, e que constitui uma barreira para um conhecimento adequado da realidade, a práxis artística cria, segundo Lukács,

um meio homogêneo específico sobre a base da sua própria essência e das próprias finalidades, sendo que o que foi tomado da vida só pode ser utilizado depois que tiver sido submetido a esse processo de uniformização. Uma transformação desse tipo só é possível porque o pôr artístico não está direcionado para fins imediatos, prático-reais, mas para a criação de formações puramente miméticas.⁵⁴⁵

Esses meios miméticos tiveram sua gênese, segundo a *Ontologia*, na práxis mágica de formações sociais antigas, que criaram cantos, danças, pinturas rupestres, etc. com o intuito de intervir diretamente sobre a realidade.⁵⁴⁶

A antropomorfização consciente da arte, no entanto, não tem esse impulso original – menos ainda a capacidade que, obviamente, a práxis mágica também não possuía – de atuação e resolução imediata sobre os conflitos humanos. A intenção do fazer artístico de desencadear sentimentos pode, evidentemente, produzir efeitos nos indivíduos que terminam por se converter em atos determinados no interior da realidade socioeconômica, mas não é essa sua tarefa primeira e nem esse um resultado incondicional.⁵⁴⁷ Daí a caracterização da arte na *Ontologia* como uma forma de ideologia pura.

⁵⁴⁴ Lukács, 2013, p. 545; Lukács, 1986, p. 471; Vaisman, 1986, p.118-119.

⁵⁴⁵ Lukács, 2013, p. 543-544; Lukács, 1986, p. 471; Vaisman, 1986, p.118.

⁵⁴⁶ Lukács, 2013, p. 544; Lukács, 1986, p. 471.

⁵⁴⁷ Lukács, 2013, p. 544; Lukács, 1986, p. 472.

Por outro lado, estão inclusas no fazer artístico uma variedade de atividades que estão voltadas para particularidades efêmeras, como por exemplo, as intervenções caracterizadas como beletrística. Essas, por mais que possam desencadear fortes afetos e também intervir na resolução de conflitos sociais não se ligam, segundo Lukács, aos destinos do gênero humano e costumam “desaparecer sem deixar vestígios”.⁵⁴⁸

Em contrapartida, a grande arte atua, sobretudo, no espaço em que o desenvolvimento do ser social cria a necessidade dos seres humanos terem clareza sobre si mesmos, quando a “simples obediência aos preceitos da própria comunidade objetivamente já não era mais capaz de dar autoconfiança interior suficiente para a individualidade”.⁵⁴⁹ Por mais que as formações sociais criem complexos diversos para atuar diretamente nos conflitos sociais, a questão de uma vida significativa, que ultrapasse a mera particularidade e se ligue ao gênero humano, é colocada pela “arte autêntica”, que

visa desvelar como o homem, vivenciando o seu destino de gênero, alça-se – eventualmente pelo fenecimento da existência particular – àquela individualidade que, justamente por ser ao mesmo tempo genérica, pode se tornar em longo prazo um elemento indispensável na construção do gênero concretamente humano.⁵⁵⁰

Arte e filosofia, assim, por meios distintos, encontram-se enquanto formas de ideologia pura que, a despeito de não terem a capacidade de incidirem diretamente sobre as formações sociais, atuam, através de suas intervenções – seja pela via das generalizações antropocêntricas dos resultados científicos ou pela antropomorfização consciente dos conflitos humanos – no cotidiano do ser social, conformando tanto uma esfera própria de valor quanto de dever-ser que podem confinar os indivíduos em sua particularidade ou impulsioná-los para além dessa.

4.4.4 Direito

Acima mencionamos como já nas primeiras formações sociais, anteriores ao surgimento das classes, emergem momentos ideais que tem a função de dirimir diretamente conflitos relacionados ao processo de reprodução social. Tais conflitos

⁵⁴⁸ Lukács, 2013, p. 545; Lukács, 1986, p. 472; Vaisman, 1986, p.124.

⁵⁴⁹ Lukács, 2013, p. 544; Lukács, 1986, p. 472; Vaisman, 1986, p. 120.

⁵⁵⁰ Lukács, 2013, p. 545; Lukács, 1986, p. 472-473.

consolidam-se em preceitos sociais que configuram a tradição, os costumes, a moral, etc. e que são assumidos e mantidos pela comunidade como um todo.

O direito emerge, segundo a *Ontologia*, com a apropriação do excedente econômico por parte de um grupo de indivíduos, processo que, como já mencionamos, está na gênese das classes sociais. Concomitantemente, a divisão social do trabalho dá lugar à necessidade social de um grupo de especialistas responsável pela codificação de regulamentações e sua execução, em consonância com a manutenção da ordem que garante a dominação de uma determinada classe.⁵⁵¹

A forma jurídica que daí emerge foge de qualquer espontaneidade e busca uma configuração sistêmica. A despeito de estar em íntima relação com os processos econômicos, ela assume uma configuração particular que, na análise de Engels recuperada por Lukács, é “uma expressão interiormente coerente, que não golpeia sua própria face com contradições internas”.⁵⁵² O reflexo particular da configuração social que assim se constitui ocorre de maneira deformada, por guiar-se por uma lógica formal que não dá efetivamente conta das contradições e da singularidade dos processos sociais, mas que atua efetivamente, de maneira generalizante, na resolução dos conflitos sociais, garantindo a dominação de classe.⁵⁵³

Essa efetividade de um determinado sistema jurídico, todavia, só poderá se realizar se puder se apoiar constantemente nas convicções que surgem espontaneamente dos indivíduos. Segundo Lukács,

a possibilidade socialmente real da regulamentação jurídica só surge porque tais conflitos são individualmente evitados em massa, porque os homens singulares, em decorrência do efeito de preceitos espontâneos – desde os do hábito até os da moral – renunciam a ações que poderiam obstaculizar a respectiva reprodução social. Roubo, fraude, etc. só podem funcionar efetivamente como categorias jurídicas porque têm como referência essencialmente casos excepcionais – ainda que típicos – da práxis.⁵⁵⁴

Ao lado dessa importância do cotidiano para a efetivação do direito, emerge o interesse de uma defesa da importância vital dessa atividade para toda a sociedade. Obviamente, esse interesse é impulsionado, sobretudo, pelo próprio grupo de indivíduos

⁵⁵¹ Lukács, 2013, p. 498; Lukács, 1986, p. 429.

⁵⁵² Engels, 2010, p. 60-61.

⁵⁵³ Lukács, 2013, p. 498; Lukács, 1986, p. 429.

⁵⁵⁴ Lukács, 2013, p. 500-501; Lukács, 1986, p. 431.

que, dentro da divisão social do trabalho das sociedades de classe, assume a tarefa de manutenção e aplicação do regulamento jurídico. De tal defesa resulta um fetiche do direito que advoga uma autonomia absoluta desse complexo, contrastando um âmbito “puramente espiritual” com os complexos “menores” do ser social. Esse fetiche, segundo Lukács, é reforçado pela capacidade do direito de retroagir na economia.⁵⁵⁵

Frente aos complexos ideológicos retratados anteriormente, o direito, além de ser uma forma específica de ideologia – capaz de dirimir diretamente os conflitos que emergem da reprodução do ser social –, destaca-se, a nosso ver, por estar mais diretamente ligado ao estranhamento, uma vez que é um dos elementos imprescindíveis para a dominação de uma classe sobre a outra. Não obstante, mesmo aqui, Lukács indica, sem aprofundar a questão, a possibilidade de remissão dessa esfera à perspectiva de uma generidade para si – ainda que seu traço distintivo seja essa relação mais direta com a manutenção do estranhamento.

4.4.5 Política

A política, assim como o direito, figura também na *Ontologia* como uma forma específica de ideologia, no sentido, uma vez mais, de atuar diretamente na reprodução do ser social. Todavia, diferentemente do direito, sua caracterização como uma forma ampla ou restrita de ideologia não aparece com tanta clareza na caracterização lukácsiana. Isso é, enquanto o direito é afirmado de maneira mais contundente como um complexo ideológico típico das sociedades de classe, a política apresenta um caráter mais universal, podendo estar presente também nas sociedades pré e pós-capitalistas.

Lukács indica da seguinte forma a dificuldade em delimitar a esfera política:

não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamos a chamar de política. Gottfried Keller disse certa vez com alguma razão que tudo é política. Entendido de maneira certa, isso significa que é difícil até mesmo imaginar algum tipo de práxis social que, sob certas circunstâncias, não pudesse tomar corpo como questão importante e eventualmente até determinante do destino da comunidade inteira.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ Lukács, 2013, p. 500-501; Lukács, 1986, p. 432.

⁵⁵⁶ Lukács, 2013, p. 502; Lukács, 1986, p. 433; Lessa, 2002a, p. 110.

Nesse sentido, Lukács define a política como um “complexo universal da totalidade social”, mas que se manifesta de maneira mediada, diferentemente da universalidade espontânea da linguagem, por exemplo.⁵⁵⁷ Obviamente, na *Ontologia*, a afirmação de tal universalidade não pretende romper com a historicidade do complexo político. As transformações na estrutura das formações sociais fornecem novos conteúdos, novos tipos sociais de políticos e seus seguidores, novos métodos, etc.⁵⁵⁸

Ademais, as mudanças qualitativas da política ocorrem também no interior das formações, muitas vezes sob a aparência de certa estabilidade. Tais transformações constantes impedem as tentativas de sistematização formalista da política, uma vez que essas acabam por induzir ao erro. Assim, para Lukács, “a única maneira de compreender as modificações é de modo concretamente ontológico-social, cujo conteúdo é formado pelo afastamento da barreira natural, pela crescente socialização da sociedade, etc.”.⁵⁵⁹

A universalidade e a historicidade da política manifestam-se de um modo próprio. Segundo a *Ontologia*, a política é uma práxis que se dirige à totalidade da sociedade, mas o faz a partir da mobilização dos aspectos fenomênicos da mesma. Esses próprios aspectos têm sua existência apoiada no movimento da essência – à qual já nos referimos anteriormente e voltaremos a fazê-lo mais abaixo –, mas não se reduzem a ele. Ao intervir desde a dimensão fenomênica, visando à transformação da totalidade da sociedade, a política coloca também em movimento a própria essência.⁵⁶⁰ Sobre essa relação, diz Lukács:

a unidade contraditória de essência e fenômeno na sociedade ganha na práxis política uma figura explícita. Do ponto de vista imediato dos pores teleológicos com intenção política, a união indissolúvel e a unidade de essência e fenômeno são tanto seu ponto de partida inescapável como seu fim necessariamente posto. Porém, justamente por causa dessa unidade imediatamente dada de essência e fenômeno, a práxis política é [...] uma práxis mediada.⁵⁶¹

A atuação de Lênin na Revolução Russa, em 1917, é exemplar da práxis política à qual Lukács se refere. À época, ela foi capaz de identificar e mobilizar aspectos do “elo mais próximo da corrente” que foram efetivos, segundo a *Ontologia*, para detonar o

⁵⁵⁷ Lukács, 2013, p. 502; Lukács, 1986, p. 433 Lessa, 2002a, p. 110.

⁵⁵⁸ Lukács, 2013, p. 515; Lukács, 1986, p. 444-445.

⁵⁵⁹ Lukács, 2013, p. 515; Lukács, 1986, p. 445; Lessa, 2002a, p.111.

⁵⁶⁰ Lukács, 2013, p. 502-503; Lukács, 1986, p. 433; Lessa, 2002a, p.113.

⁵⁶¹ Lukács, 2013, p. 503; Lukács, 1986, p. 433.

processo revolucionário socialista. Para Lukács, Lênin tinha por certo que as condições objetivas para esse passo estavam dadas a partir da derrocada do czarismo, em fevereiro de 1917. No entanto, nem mesmo com a “melhor propaganda” a revolução seria possível, se não fosse identificado o “elo mais próximo da corrente” que pudesse ser mobilizado para colocar em movimento o processo revolucionário: nesse caso, o “anseio por paz entre todos os trabalhadores” e o “desejo de ter terra entre os agricultores”, que apareceram, então, na palavra de ordem “terra e paz”, mobilizada pelos bolcheviques.⁵⁶² Apesar de, em princípio, tais anseios não serem absolutamente impossíveis de serem realizados nas formações sociais burguesas, eles eram “praticamente inaceitáveis para a burguesia russa e, sob as circunstâncias dadas, tampouco receberiam apoio ou seriam passivamente toleradas nem mesmo pelos partidos pequeno-burgueses”. Para Lukács, a genialidade política de Lênin esteve na identificação e mobilização desse profundo anseio das massas, que se chocava frontalmente com as perspectivas das classes dominantes.⁵⁶³

Evidentemente, a práxis política nem sempre se mostra de maneira tão clara quanto o exemplo da intervenção leninista, em 1917, mobilizado por Lukács. No entanto, a síntese de essência e fenômeno aí presente, visando à transformação de uma formação social, é mobilizada ainda por Lukács para a indicação de dois critérios importantes para a avaliação de uma determinada política: sua eficácia e sua duração. Esses dois aspectos se encontram porque a medida decisiva de Lukács para a avaliação da política é como ela pode, através de sua atuação sobre a síntese entre essência e fenômeno, incidir efetivamente no curso tendencial do desenvolvimento social. Com isso, Lukács busca, ademais, sem perder de vista o critério da eficácia, esquivar-se de uma concepção estreita de política – como aquela dos defensores da *Realpolitik* – que leve em consideração apenas a eficácia imediata das resoluções dos problemas. A duração, no entanto, não está relacionada com qualquer medida abstrata de tempo, determinável quantitativamente, mas na incidência que tem na tendência de desenvolvimento social. Diz Lukács:

a duração pode proporcionar um critério para uma decisão política somente na medida em que suas consequências atestarem claramente que ela, não importando com que fundamentação ideológica, foi capaz de incidir em certas tendências reais do desenvolvimento social, se e como as cadeias causais desencadeadas por ela influíram efetivamente nesse desenvolvimento. Está claro que, quanto maior for a divergência

⁵⁶² Lukács, 2013, p. 505; Lukács, 1986, p. 435-436.

⁵⁶³ Lukács, 2013, p. 505; Lukács, 1986, p. 436; Lessa, 2002a, p.113.

que surgir nesse ponto, tanto menor será a durabilidade contida de modo geral na decisão mesma. Sendo assim, a efetividade da ação política só se torna completa na duração.⁵⁶⁴

Nesse sentido, para Lukács, é essa intervenção sobre a essência, de maneira “duradoura”, que indica que a práxis política não significou apenas uma mobilização fugaz de forças para a resolução imediata de uma crise, mas serviu também de impulso concreto às “forças essenciais que atuavam por trás de decadências agudas”.⁵⁶⁵

A despeito dessa indicação da atuação concreta da política sobre o desenvolvimento do ser social, é de suma importância notar que, em consonância com o que vimos anteriormente e que continuaremos a tratar mais abaixo, a atuação do complexo político não nos parece, em última instância, capaz de conter o que Lukács considera ser a essência do desenvolvimento do ser social. Para ele, “antes de tudo, o que se impõe no processo histórico é o socioeconomicamente necessário, a essência: todas as decisões e todos os atos, sejam eles geniais ou estúpidos, sinceros ou criminosos, só podem influir sobre a essência de modo a acelerá-la ou desviá-la do caminho” [*bloß beschleunigend oder auf Umwege lenkend auf ihn einwirken*].⁵⁶⁶

A análise da política segue as demais considerações que são feitas na *Ontologia* sobre os complexos ideológicos. Essas são reflexões, em um nível de abstração muito amplo, interessadas em tangenciar aspectos da gênese e do desenvolvimento trans-histórico das diversas práxis, voltadas, sobretudo, para a busca do “de onde” e do “para onde” do ser social – que vimos, anteriormente, ser o cerne da própria caracterização da filosofia feita na *Ontologia*. A despeito de Lukács não se posicionar de maneira explícita sobre a questão, as diversas esferas ideológicas que compõem o ser social são também lugares de constituição dos processos valorativos e do dever-ser que os acompanha. Da religião à política, passando pela arte, pela filosofia, pelo direito e por outros complexos que não abordaremos aqui, há disputas diversas que dão lugar a formação de valores que orientam as escolhas dos indivíduos e que indicam o controle que esses têm de ter sobre o próprio comportamento.

Sem podermos fazer aqui uma análise exaustiva de cada complexo ideológico, uma tarefa que o próprio Lukács não se colocou, nos interessa voltar à questão da relação

⁵⁶⁴ Lukács, 2013, p. 507-508; Lukács, 1986, p. 438.

⁵⁶⁵ Lukács, 2013, p. 508; Lukács, 1986, p. 438.

⁵⁶⁶ Lukács, 2013, p. 508; Lukács, 1986, p. 438.

entre os valores econômicos e extraeconômicos. Dois pontos, sobretudo, nos parecem problemáticos. Em primeiro lugar, a despeito de Lukács indicar, como vimos anteriormente, a imbricação entre o econômico e o extraeconômico no desenvolvimento do ser social – algo que nos parece fecundo –, o econômico, enquanto cerne essencial do desenvolvimento do ser social se impõe, a despeito da atuação dos demais complexos ideológicos. Assim, a conversão do extraeconômico em econômico não tem a capacidade de *efetivamente* alterar o curso do desenvolvimento do ser social: a ascensão a “patamares superiores de sociabilidade”, que tem como horizonte normativo a “generidade para si”. Com isso, a despeito de indicações contrárias de Lukács, esse próprio horizonte normativo, o “para onde” da filosofia lukácsiana, termina por tornar-se uma certeza garantida pelo desenvolvimento da essência do ser social. Os complexos ideológicos, as esferas de valoração extraeconômicas, podem apenas acelerar ou desviar o curso do desenvolvimento do ser social, mas não podem alterá-lo substancialmente.

Em segundo lugar, a caracterização lukácsiana dessa essência do econômico, que sustenta o desenvolvimento do ser social e cujo cerne é o valor econômico, é feita a partir das generalizações indevidas que mencionamos no segundo capítulo – uma vez mais: extensão do tempo de trabalho socialmente necessário para todas as formações sociais, opacidade das valorações e redução compulsória do tempo de trabalho. A a-historicidade e a dimensão teleológica na *Ontologia* – que tem continuidade no anacronismo da concepção lukácsiana da mercadoria nas sociedades pré-capitalistas – reaparecem aqui como garantias da emancipação humana. Uma emancipação, no entanto, que, em contraste com a reflexão marxiana sob a qual Lukács procura se apoiar, é rebaixada pela generalização desses aspectos típicos das formações capitalistas.

Antes de desdobrarmos essas questões, no entanto, vejamos um pouco mais de perto a argumentação de Lukács sobre a relação entre o desenvolvimento da essência e a perspectiva da emancipação humana.

4.5 Essência, ideologia e emancipação

Se retomarmos a interpretação marxiana da inversão entre sujeito e predicado presente na análise do fetichismo da mercadoria parece-nos ser possível distinguir aí duas perspectivas de essência que estão, em última instância, articuladas. Por um lado, uma

perspectiva analítica que busca ultrapassar a manifestação fenomênica da realidade e indicar sua dimensão essencial, isto é, que os poderes aparentemente atribuídos às coisas na sociedade burguesa são, na realidade, relações entre seres humanos pautadas pela fragmentação do trabalho indiretamente social da produção capitalista.

Por outro lado, há, também na análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, uma perspectiva normativa de essência que, a nosso ver, está presente desde a produção teórica do “jovem” Marx, ainda que de maneira menos desenvolvida, e que remete à determinação do ser humano, como um ser natural distinto, possuidor da capacidade de se “automediar” – que, obviamente, está enraizada na práxis humana. As duas dimensões da essência se encontram no sentido de que o desvelamento das reificações presentes no capitalismo revelam que é o próprio ser humano, em sua capacidade automeciadora, que subjaz a esse poder atribuído aos objetos e que, portanto, a relação invertida entre sujeito e objeto pode ser revertida. No caso da produção: ser colocada sob o controle social, ser transparentemente simples e estar voltada ao pleno e livre desenvolvimento dos indivíduos.

A essência do ser social afirmada na *Ontologia*, entretanto, ao subsumir os indivíduos e a totalidade social ao movimento compulsório da economia – cuja dinâmica os complexos ideológicos podem acelerar ou desviar o curso, mas nunca contê-lo –, reduz o poder da práxis humana. Em última instância, por trás dos movimentos fenomênicos das diversas formações sociais está a lei do valor-trabalho, como interpretada por Lukács. Essa é sustentada, por certo, pela atividade humana. Uma atividade, entretanto, que permanece fragmentada e não consegue, efetivamente, trazer o complexo econômico para seu controle.

A caracterização da essência [*Wesen*] e do fenômeno [*Erscheinung*] na *Ontologia* assume um aspecto demasiadamente heterogêneo e complexo. No entanto, remetendo-nos a seus aspectos decisivos – sobretudo em relação ao problema que agora temos em vista –, encontramos a definição do fenomênico como uma dimensão do ser que, em sua imediatidade, oculta o caráter processual de onde ele próprio emerge. Ele não é, no entanto, uma pura projeção ideal: não apenas está presente na realidade, como entre o fenômeno e a essência se estabelece uma interação dialética. Tal imbricação faz com que a própria definição dos momentos como fenomênicos ou essenciais possa ser realizada apenas *a posteriori*. Em todo caso, a essência é caracterizada na *Ontologia* como mais

simples, mais contínua, mais fundamental e como o momento predominante das relações em um complexo determinado. Mais ainda, da manifestação da essência emerge a esfera mais heterogênea e “confusa” do fenômeno.⁵⁶⁷

Já indicamos no terceiro capítulo que, no nível muito abstrato da discussão sobre o desenvolvimento do ser social, pensado em sua totalidade, o momento predominante de sua reprodução encontra-se nas dimensões da economia e da totalidade social. Argumentamos que essa duplicidade se apoia, efetivamente, em um fetiche de uma compreensão particular do trabalho. Ao referir-se à esfera econômica como momento essencial, Lukács, a nosso ver, realiza um movimento semelhante. Ele insiste que, a despeito dessa dimensão essencial do próprio complexo econômico, há nesse uma cisão em suas dimensões essenciais e fenomênicas. Segundo Lukács, “a linha divisória entre essência e fenômeno atravessa pelo meio da esfera puramente econômica”. Nos exemplos dados na *Ontologia*, a relação entre o mais-trabalho e o trabalho que reproduz a própria vida do trabalhador manifesta-se de formas diversas nas distintas formações sociais, ainda que constitua o núcleo econômico comum de tais formações; ou ainda, o desenvolvimento da agricultura capitalista na França e na Inglaterra apresentam traços muito diferentes, ainda que respondam a uma mesma dinâmica essencial.⁵⁶⁸

Assim, dentro da própria esfera econômica – e em contato com os demais complexos da totalidade social – manifestam-se forças fenomênicas que atuam sobre o desenvolvimento essencial do ser social e que seriam responsáveis por seu movimento desigual. Não obstante, no nível de abstração da reprodução do ser social como um todo, a essência do momento econômico é assim descrita por Lukács:

diminuição do tempo de trabalho necessário à reprodução da vida, o afastamento da barreira natural e, com ela, a crescente socialização da sociedade, a autorrealização propriamente dita do ser social e a integração sempre crescente da sociedade numa humanidade que vive como unidade.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Ao comentarem a *Ontologia*, os ex-alunos de Lukács – Agnes Heller, Fehenc Fehér, György Márkus e Mihály Vajda – criticaram a abordagem muito heterogênea da categoria da essência feita pela perspectiva lukácsiana, o que, na opinião deles, resultava em um tratamento ambíguo do problema (Heller et. al., 1983, p.148). Não obstante, aqui seguimos as indicações de Ronaldo Vielmi Fortes (2013, p. 82-104) sobre os momentos decisivos das definições feitas por Lukács.

⁵⁶⁸ Lukács, 2013, p. 492; Lukács, 1986, p. 423.

⁵⁶⁹ Lukács, 2013, p. 493; Lukács, 1986, p. 424-425.

Em consonância com tudo o que vimos até aqui, esse movimento essencial se manifesta “independentemente das finalidades conscientes dos atos teleológicos, sendo em si – a despeito de toda a sua desigualdade – um processo objetivamente necessário do ser, cujo curso, rumo, ritmo etc. não podem ter nenhuma relação com alguma teleologia objetiva”.⁵⁷⁰ O desenvolvimento da essência, “independente do querer humano” [*von jedem menschlichen Willen unabhängig*] – individual ou coletivo⁵⁷¹ – configura-se, diz Lukács, como “possibilidades objetivas” que são, ao mesmo tempo, “irresistivelmente necessárias e, do mesmo modo, necessariamente progressivas rumo a uma forma cada vez mais social do ser social”.⁵⁷²

Para nós, a formulação lukácsiana de “possibilidades objetivas” que são “irresistivelmente necessárias” e “necessariamente progressivas” aponta para uma caracterização da essência do ser social que acaba por incorrer, novamente, em uma perspectiva teleológica, rompendo o próprio princípio antiteleológico assumido na *Ontologia*. Nesse movimento, “independente do querer humano”, os complexos ideológicos atuam no sentido de dirimir os conflitos e retroagem sobre essa essência num sentido que podem ou não catalisar seu desenvolvimento, como vimos, mas nunca contê-lo absolutamente.

Lukács sublinha, todavia, que desse processo essencial do complexo econômico não resulta automaticamente a emancipação humana. O *tertium datur* da *Ontologia* procura colocar tanto o desenvolvimento do ser social quanto o estranhamento em contraposição ao marxismo vulgar e ao idealismo; ademais, no que tange ao estranhamento e sua superação, busca também desviar-se, por um lado, das concepções que os entendem como uma manifestação autônoma das subjetividades, e, por outro, das interpretações que os concebem como uma atuação puramente imanente da economia.⁵⁷³

Para Lukács,

aos olhos de Marx, a generidade para si não é um resultado mecânico, de origem espontânea e obrigatória, do desenvolvimento econômico. No plano social, a consequência disso é que cada movimento que procure fazer avançar, fazer crescer essa tendência – não importando se por evolução ou revoluções – não pode nem deve confiar no mero

⁵⁷⁰ Lukács, 2013, p. 493; Lukács, 1986, p. 425.

⁵⁷¹ Lukács, 2013, p. 491; Lukács, 1986, p. 423.

⁵⁷² “*unwiderstehlich notwendig und ebenso notwendig fortschreitend zu einer immer gesellschaftlicheren Form des gesellschaftlichen Seins*”. Lukács, 2013, p. 495; Lukács, 1986, p. 424.

⁵⁷³ Lukács, 2013, p. 755-757; Lukács, 1986, p. 663-664.

automatismo do desenvolvimento econômico, mas é forçado a mobilizar a atividade social também de outras maneiras.⁵⁷⁴

No espaço das possibilidades objetivas criadas pela essência – que se sintetizam em manifestações fenomênicas e colocam-se como demandas cotidianas – atuam os complexos ideológicos, em toda a sua heterogeneidade. O partir do cotidiano e retornar ao cotidiano das ideologias trazem consigo, como vimos, tanto intervenções que podem impulsionar os indivíduos rumo à genericidade, quanto as que os mantêm em sua particularidade. Vale destacar que, a despeito de delinear a essencialidade do econômico no ser social, Lukács insiste que não há qualquer “separação asséptica” das diversas esferas do ser social, mas sim “processos complexos de interação”, através dos quais os conflitos são dirimidos.⁵⁷⁵

Nesse sentido, no plano ideológico, aparecem situações – que ocorrem com certa frequência, segundo Lukács –, em que as decisões alternativas que funcionam na vida cotidiana normal – em suas formas tradicionais, jurídicas, morais, etc. – não dão conta dos conflitos em questão. A eles os indivíduos podem responder com uma sublevação ou uma submissão, ainda que não se tenha “clareza teórica”, no caso da sublevação, de que se almeja uma nova condição social quando se confronta as formas ideológicas dominantes. Diante de tais contradições, as buscas pela superação da particularidade por parte dos indivíduos podem se conformar em “fator subjetivo de uma revolução”.⁵⁷⁶

Obviamente, tais fatores têm de se constituir coletivamente para que tenham qualquer efetividade social. E, ademais, eles só podem se manifestar no interior da totalidade social historicamente constituída onde, uma vez mais, o terreno econômico se apresenta como a esfera essencial. O desdobrar dessa, na *Ontologia*, indica o escopo geral das próprias subjetividades e das possibilidades de respostas até a constituição efetiva da genericidade para si.

Por certo, Lukács não retoma todo esse percurso. Destaca, entretanto, que nas sociedades pré-capitalistas – como a pólis escravista e o feudalismo –, a posição do indivíduo na sociedade é determinada de modo social-natural. Com isso, a genericidade para si, por um lado, não pode se “expressar numa forma mais pura, mais evoluída, onibrangente”, por outro, todavia, possui um fundamento social “relativamente” sólido.

⁵⁷⁴ Lukács, 2013, p. 757; Lukács, 1986, p. 664.

⁵⁷⁵ Lukács, 2013, p. 749; Lukács, 1986, p. 657.

⁵⁷⁶ Lukács, 2013, p. 601; Lukács, 1986, p. 522.

Não obstante, como vimos anteriormente, a caracterização de Lukács dessas sociedades é que sua economia tende a se desenvolver produzindo um desenvolvimento das forças produtivas que leva à sua desagregação. Por essa via, tal fundamento sólido é colocado em xeque, uma vez que sua sustentação econômica entra em crise. Justamente de tal crise emergem possibilidades renovadas de superação do estranhamento: dela surge um desenvolvimento da personalidade – ainda que essa dê lugar a novos estranhamentos – que traz consigo potencialidades maiores de emancipação.⁵⁷⁷

Lukács tem em vista, sobretudo, as relações que se estabelecem a partir dos processos revolucionários franceses, dispostos na constituição analisada por Marx em *A questão judaica*. Encontramos aí a cisão entre *homme* e *citoyen*. De um lado, um indivíduo “egoísta” enraizado nas relações materiais burguesas, que assume preponderância frente ao *citoyen*, o indivíduo político, que é, então, rebaixado a uma perspectiva alegórica e abstrata.⁵⁷⁸ Diz Lukács:

a partir daí, torna-se compreensível a nova constituição estrutural da consciência, produzida pela nova economia do capitalismo, pela socialização intensificada da sociedade, que é tão decisivamente característica do nosso problema, do moderno modo de ser do estranhamento. O fundamento material da vida social adquire também na consciência individual do homem singular, do “*homme*” das constituições aquela prioridade de ser material, que existe naturalmente – de modo objetivo – em cada sociedade. Quando se fala aqui de consciência, não se tem em mente teorias, concepções de mundo etc. – qualquer que seja a sua estruturação gnosiológica –, mas a consciência que regula as ações práticas do homem singular na vida cotidiana. É aí que existe, em decorrência da necessidade “sob pena de ruína” que nesse ponto forçosa e espontaneamente ganha expressão, essa prioridade ontológica da vida econômica enquanto base de toda existência na sociedade. É a manifestação pura da generidade em si, ao passo que tudo que vai além disso só pode ganhar existência numa forma ideal.⁵⁷⁹

A dimensão econômica, assim, a despeito de ser colocada como a esfera preponderante da reprodução social, assume, com a emergência do capitalismo, um lugar central também do ponto de vista da consciência dos indivíduos em contraposição às colocações políticas, morais, éticas, etc. do *citoyen*. Ainda que essa configuração traga consigo as manifestações dos estranhamentos da sociedade burguesa, esses ocorrem a

⁵⁷⁷ Lukács, 2013, p. 626-628; Lukács, 1986, p. 546-547.

⁵⁷⁸ Marx, 2010b.

⁵⁷⁹ Lukács, 2013, p. 628; Lukács, 1986, p. 547.

partir de um processo de socialização responsável por um desenvolvimento das individualidades que tem a potencialidade do desenvolvimento de uma individualidade autêntica, voltada para a construção da generidade para si.

Uma vez mais, nessa nova configuração capitalista, os complexos ideológicos podem atuar tanto no sentido de impulsionar a constituição de uma individualidade autêntica, quanto, em sentido contrário, confinar os seres humanos singulares em sua particularidade. Dentro desse processo, a dimensão da luta de classes, no interior do complexo econômico, mas em intersecção com a política, apresenta-se como decisiva na *Ontologia*. Lukács remonta, novamente, à Lênin ao refletir sobre a atuação dos sindicatos e partidos políticos e a possibilidade de emersão de uma classe para-si. Para ele, a resolução das questões colocadas pelo capitalismo implica a adoção de uma perspectiva “de fora” do âmbito econômico. Os sindicatos emergiram e organizaram as diversas “sublevações individuais” espontâneas contra os efeitos do capital e, a partir deles, puderam também generalizar demandas ao conjunto de trabalhadores, que assumiram então um caráter político. Lênin teria entendido e levado às últimas consequências o caminho que vai das reações espontâneas no âmbito econômico até as generalizações políticas. Em tais conflitos dos trabalhadores com o capital estaria a “forma embrionária do fim consciente” da emancipação humana.⁵⁸⁰

Ainda que a reação espontânea possa ter certa efetividade no combate aos efeitos do processo de acumulação do capital, por si só ela não ultrapassa o próprio capitalismo. Daí a necessidade de uma organização política que impulsiona essa consciência embrionária para além do âmbito econômico e político imediato, limitado à reprodução do capital. A perspectiva que apontaria para esse fim só poderia vir “de fora” da luta econômica entre burguesia e trabalhadores, e assumiria como referência o campo das “inter-relações entre todas as classes” e a superação dessa divisão, em última instância. A leitura de Lênin feita por Lukács afirma que nele há

um autêntico ponto de virada: nesse ponto, a atividade social é pela primeira vez direcionada concretamente para a transformação mais profunda da realidade. Uma política proletária no sentido desse “de fora” nunca se satisfaz com a transformação da generidade em si que, em dado momento, de qualquer modo já está madura para acontecer; essa generidade em si naturalmente constitui o inevitável ponto de partida de todo fazer ativo, especialmente do fazer revolucionário. Ora,

⁵⁸⁰ Lukács, 2013, p. 758-759; Lukács, 1986, p. 665-666.

correspondendo à sua essência, esse fazer passa a voltar-se também para a realização do campo de ação de possibilidades a ele associado da generidade para si.⁵⁸¹

Essa busca política pela superação do capitalismo carrega consigo a perspectiva de emancipação humana. Ela não é o objetivo explícito do fazer político revolucionário, mas sua presença indireta pode fortalecer a práxis que tem como intuito a transformação da formação social. Para Lukács,

é preciso constatar que a superação do estranhamento necessariamente permanece, inclusive na práxis social revolucionária, uma espécie de subproduto; não obstante, ela constitui um fator codeterminante – em sentido positivo – do tipo de eficácia dessa atividade. Isso se refere naturalmente, antes de tudo, às atividades declaradamente revolucionárias, isto é, às atividades que, por seu conteúdo social, devem ser caracterizadas como políticas.⁵⁸²

Lukács insiste na compreensão do estranhamento como esse momento que tem suas raízes objetivas, mas que adentra a subjetividade dos indivíduos. As respostas às manifestações de uma vida estranhada podem ganhar força social, uma vez somadas às de outros indivíduos, e atuar no sentido de combate às relações sociais objetivas de onde emergem os estranhamentos.⁵⁸³ Nas palavras de Lukács,

a análise marxista do estranhamento deve simultaneamente estar ciente de que os estranhamentos, por um lado, são produtos de leis econômicas objetivas de cada formação concreta, podendo, portanto, ser aniquilados somente pela atividade objetiva – espontânea ou consciente – das forças sociais, mas que, por outro lado, a luta dos homens singulares para suprimir os seus próprios estranhamentos pessoais não precisa permanecer no plano de uma mera atividade pessoal singular socialmente irrelevante, mas pode converter-se numa atividade, cuja influência – potencial – sobre o movimento da sociedade como um todo pode adquirir, sob certas condições, um peso objetivo considerável.⁵⁸⁴

Em suma, por tudo que vimos até aqui, as intervenções ideológicas, “puras” ou “específicas”, que conformam o cotidiano dos indivíduos, constituem tanto uma esfera de valorações e dever-ser, quanto uma própria concepção de realidade – reificada ou não. Subjacente a esse movimento está aquilo que Lukács descreve como essência do ser social: um movimento da economia – com as generalizações que repetidamente

⁵⁸¹ Lukács, 2013, p. 761; Lukács, 1986, p. 667.

⁵⁸² Lukács, 2013, p. 762; Lukács, 1986, p. 668.

⁵⁸³ Lukács, 2013, p. 776-777; Lukács, 1986, 681-682.

⁵⁸⁴ Lukács, 2013, p. 777; Lukács, 1986, p. 682.

ressaltamos – que impulsiona o ser social a processos de socialização cada vez maiores, ainda que tal movimento implique o sacrifício dos indivíduos. O desenvolvimento das capacidades humanas, que ocorre *forçosamente*, junto à atualização da essência do ser social, dá lugar a distorções da personalidade humana e, ao mesmo tempo, dele emergem possibilidades novas de expressão dessa. Mesmo que pautados pela compulsão desse movimento econômico e dos complexos ideológicos diversos que o sustenta, Lukács destaca a capacidade dos indivíduos de se oporem e explorarem as contradições imanentes, inscritas historicamente na generidade em si. Ao fazerem, por mediações diversas, buscam superar sua particularidade e combatem os estranhamentos. Esse próprio combate, por um lado, pode assumir um “peso objetivo considerável”; por outro, pode fortalecer a práxis revolucionária, ainda que não seja necessariamente idêntica a ela.

Lukács afirma a possibilidade dos seres humanos singulares enfrentarem seus próprios estranhamentos, em um plano individual, e, ao mesmo tempo, insiste que os estranhamentos possuem bases objetivas que só podem ser transformadas coletivamente. O movimento histórico da essência econômica coloca, a cada momento, na imanência mesma da generidade em si, possibilidades de superação individual da própria particularidade. Assim, a conexão historicamente possível com a generidade pode se realizar, mesmo do ponto de vista individual, em um mundo estranhado. Como a *Ontologia* se opõe a qualquer perspectiva de superação do estranhamento que se realize apenas na consciência, essa tentativa têm, obviamente, de se traduzir em objetivações nesse mesmo mundo estranhado. Isso implica chocar-se com a generidade em si e, mesmo que essas objetivações e essa personalidade não mais particular não necessariamente se traduzam em uma práxis revolucionária, elas podem desembocar em práticas coletivas que possuem relevância no âmbito do ser social.

De qualquer forma, todavia, e aqui entramos na parte mais problemática das considerações lukácsianas, se aos indivíduos é dada a possibilidade de superação dos próprios estranhamentos e se as classes sociais – sobretudo o proletariado – são capazes de transformar as determinações objetivas do estranhamento, ambos, indivíduos e classes sociais, permanecem subsumidos ao âmbito econômico. Por subsumidos queremos aqui indicar, desde o ponto de vista abstrato do desenvolvimento do ser social, uma impossibilidade de alterar as determinações essenciais da economia, essa mesma, por sua vez, indicada como a essência da reprodução social.

O movimento dessa essência traz consigo as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção, de onde emergem momentos de crise nas formações sociais. A política, por sua vez, pode atuar sobre tais crises no sentido de superação das relações estabelecidas. Remontando ao *Manifesto Comunista*, onde Marx afirma que, ao longo da história, os embates entre as classes podem terminar em transformação revolucionária de toda a sociedade ou na destruição das duas classes em conflito, Lukács indica o caráter alternativo desse movimento da essência – que é historicamente colocado e que demanda intervenções dos indivíduos e dos diversos complexos ideológicos.⁵⁸⁵ Seja como for atualizado esse movimento, em sua interação desigual com os diversos complexos, a essência, em consonância com tudo o que vimos até aqui, continua a se afirmar, mesmo superado o capitalismo.

Isso se constata nos comentários feitos por Lukács acerca das colocações marxianas sobre uma sociedade emancipada. Remontando à *Crítica ao Programa de Gotha*, Lukács afirma que para Marx, a despeito das mudanças fundamentais que então ocorrerão, na primeira fase do comunismo “o intercâmbio de mercadorias funciona como no capitalismo”.⁵⁸⁶ Para tanto, ele recorre à seguinte citação marxiana para sustentar sua posição:

aqui impera, é evidente, o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que esta é troca de equivalentes. Conteúdo e forma são alterados porque, sob as novas condições, ninguém pode dar nada além do seu trabalho e, por outro lado, nada pode ser apropriado pelos indivíduos fora dos meios individuais de consumo. No entanto, no que diz respeito à distribuição desses meios entre os produtores individuais, vale o mesmo princípio que rege a troca de mercadorias equivalentes, segundo o qual uma quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma.⁵⁸⁷

É problemático aqui que Lukács identifique o princípio da troca de equivalentes mencionado por Marx – “a quantidade de trabalho em uma forma” que é trocada por “uma quantidade igual de trabalho em outra forma” – com o funcionamento da estrutura do intercâmbio de mercadorias no capitalismo. De fato, como Lukács reconhece e Marx

⁵⁸⁵ Marx, 2005b, p. 40; Lukács, 2012, p. 417; Lukács, 1984, p. 685.

⁵⁸⁶ “die Struktur des Warenverkehrs [...] in gleicher Weise funktioniert wie im Kapitalismus”. Lukács, 2012, p. 420; Lukács, 1984, p. 688; grifos nossos. A tradução da Boitempo que utilizamos aqui omite a palavra “estrutura” [*Struktur*] na sentença acima, sem prejuízo, entretanto, a nosso ver, do sentido da colocação.

⁵⁸⁷ Marx, 2012.

afirma, esse princípio permanece dentro dos estreitos limites do “direito burguês”, uma vez que as diferentes capacidades dos trabalhadores dão lugar a remunerações desiguais, que resultam do princípio da troca de equivalentes.⁵⁸⁸ Isso não significa, todavia, que a estrutura do intercâmbio de mercadorias continua funcionando como no capitalismo. De maneira semelhante à sua leitura da seção do fetichismo da mercadoria n’ *O Capital*, que vimos anteriormente, Lukács desconsidera a ressalva de Marx de que ele se refere ao princípio da troca de mercadorias “na medida em que esta é troca de equivalentes” e, mais importante, que “conteúdo e forma” de tal princípio se alteram.

Mais explicitamente, a crítica marxiana do programa de Gotha contrasta com a afirmação de Lukács de que no socialismo a estrutura do intercâmbio de mercadorias funcionaria da mesma maneira que no capitalismo porque, para Marx, as mudanças das relações de produção na primeira fase do comunismo necessariamente transformam as formas de distribuição. Contra os posicionamentos de boa parte do movimento dos trabalhadores de sua época, Marx afirmou enfaticamente que

a distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção; contudo, esta última é uma característica do próprio modo de produção. O modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, da força de trabalho. Estando assim distribuídos os elementos da produção, daí decorre por si mesma a atual distribuição dos meios de consumo. Se as condições materiais de produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual. O socialismo vulgar (e a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa o procedimento de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção e, por conseguinte, de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. Depois de a relação real estar há muito esclarecida, por que retroceder?

Por isso, para Marx, as transformações das condições de produção que deveriam ser o foco e o horizonte do movimento dos trabalhadores, já na primeira fase do comunismo, implicariam na superação tanto do valor-trabalho quanto da própria troca de produtos:

⁵⁸⁸ Lukács, 2012, p.421; Lukács, 1984, p. 688).

no interior da sociedade cooperativa, fundada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; do mesmo modo, o trabalho transformado em produtos não aparece aqui como valor desses produtos, como uma qualidade material que eles possuem, pois agora, em oposição à sociedade capitalista, os trabalhos individuais existem não mais como um desvio, mas imediatamente como parte integrante do trabalho total.

Subjacente a essas considerações de Marx está a distinção entre o trabalho indiretamente social, no capitalismo, e o trabalho diretamente social, nas sociedades pré e pós-capitalistas, que vimos anteriormente. Uma vez superada uma formação determinada pelo mercado capitalista, tanto a alocação do trabalho quanto a distribuição do que foi produzido devem ocorrer de maneira democrática e transparente, mesmo que, inicialmente, permaneça o princípio da troca de equivalentes. Essa formação prescinde da via indireta do mercado capitalista, que traz consigo um conjunto de determinações próprias: o tempo de trabalho socialmente necessário, a opacidade das valorações e a compulsoriedade da redução do tempo de trabalho.

Em contraste com Marx, Lukács inscreve essas determinações mesmas naquilo que ele considera como a essência do ser social e elas permanecem até mesmo na fase superior do comunismo. Na continuidade dos comentários lukácsianos sobre a *Crítica ao Programa de Gotha*, reencontramos a passagem, mencionada no segundo capítulo da tese, sobre a permanência do valor-trabalho, mesmo em uma sociedade plenamente emancipada:

só numa fase mais elevada, da qual ele [Marx] indica os pressupostos econômicos e humanos que a economia tornou possíveis, é que se torna objetivamente realizável uma situação na qual “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”. Desse modo, desaparece a estrutura da troca de mercadorias, deixa de operar a lei do valor para os indivíduos enquanto consumidores. Todavia, é evidente que resta em vigor, na própria produção, inclusive no crescimento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, por conseguinte, segue operando a lei do valor enquanto reguladora da produção.⁵⁸⁹

Para Lukács, portanto, a troca de mercadorias deixa de existir somente na fase superior do comunismo. Antes disso, no socialismo, sua estrutura não apenas “funciona como no capitalismo”, como a própria lei do valor-trabalho se impõe tanto na produção

⁵⁸⁹ Lukács, 2012, p.421; Lukács, 1984, p. 689.

quanto na distribuição. O princípio da troca de equivalentes mencionado por Marx como válido também no socialismo, assim, é considerado por Lukács como expressão da lei do valor-trabalho para os indivíduos no consumo. Para Marx, ao contrário, nem a troca de mercadorias nem a lei do valor-trabalho estariam presentes na primeira fase do comunismo, a despeito da “quantidade igual de trabalho em uma forma” ser “trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma”.

A leitura de Marx feita por Lukács torna-se problemática, ainda, não apenas porque contrasta com as colocações desse, mas também porque Lukács considera que

estas são tendências gerais necessárias do desenvolvimento, que, por isso – nessa universalidade –, são cientificamente constatáveis. A primeira parte já se mostrou verdadeira; uma comprovação da correção da previsão seguinte só poderá ser trazida pelos fatos do futuro.⁵⁹⁰

Isso é, a primeira fase do comunismo, delineada por Marx, já havia se completado nas repúblicas soviéticas. Ou ainda, nos termos ontológicos colocados por Lukács, poderíamos dizer que a atualização da essência já havia ultrapassado o capitalismo e se colocado como uma etapa superior de sociabilidade.

Não obstante, e complicação ulterior, segundo a *Ontologia*, o tempo de trabalho socialmente necessário e a lei do valor-trabalho continuam a operar na segunda fase do comunismo. Lukács afirma tal permanência não apenas sem indicar qualquer referência na *Crítica ao Programa de Gotha* – que, como ele reconhece, é o documento marxiano mais detalhado sobre uma sociedade emancipada – mas contra mesmo a perspectiva de Marx. Afinal, como seria possível a sociedade “escrever em sua bandeira: ‘de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades’”, como diz Marx, se o tempo de trabalho socialmente necessário continua a se impor sobre os indivíduos? E o que significa o controle dos produtores associados do processo produtivo se é a lei do valor que “segue regulando a produção”?⁵⁹¹

Novamente, diferentemente de Marx, Lukács oblitera a articulação entre produção e distribuição. Na segunda fase do comunismo, a troca de mercadorias deixa de existir, mas o tempo de trabalho socialmente necessário continua a se impor. Assim, na sociedade emancipada da *Ontologia*, se o lado das *necessidades* da palavra de ordem reivindicada

⁵⁹⁰ Lukács, 2012, p. 421-422; Lukács, 1984, p. 689.

⁵⁹¹ Marx, 2012.

por Marx parece prevalecer – do ponto de vista do consumo –, reconhecendo a possibilidade de satisfação de necessidades desiguais, o mesmo não ocorre com o lado das *capacidades*. A imposição de um tempo de trabalho socialmente necessário é antagônica ao reconhecimento das diferenças produtivas dos indivíduos. Sob tal situação, aos sujeitos do trabalho cabe apenas se adequarem à média do tempo de trabalho que é imposta e que tende a decrescer. Assim, “de cada um segundo sua capacidade”, pode significar, no máximo, o esforço para se adequar a essa média. Se lembrarmos, no entanto, que Lukács afirma repetidamente que os indivíduos devem se adequar a lei do valor-trabalho sob pena de ruína, sua interpretação do horizonte normativo de Marx se torna ainda mais problemática.

Ademais, é importante destacar como, utilizando-se das palavras de Marx, Lukács recorre ao imperativo do metabolismo entre sociedade e natureza para afirmar a compulsoriedade da lei do valor-trabalho também em uma sociedade emancipada. Nas passagens do terceiro volume d’*O Capital* sobre o “reino da necessidade” e o “reino da liberdade”, a interpretação de Lukács “desliza” da incontornável relação que os seres humanos têm de estabelecer com a natureza, para a afirmação da presença do tempo de trabalho socialmente necessário e sua redução independentemente da vontade humana.

Em uma sociedade emancipada, Marx afirmou que o reino da liberdade “de fato só começa onde cessa o ato de trabalhar, que é determinado pela necessidade e pela utilidade exterior; portanto, pela natureza da coisa, ele se situa além da esfera da produção propriamente material”. Diferentemente, no reino da necessidade, segundo Marx,

a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.

Para Lukács essas considerações de Marx indicam que a economia está, inevitavelmente, atrelada ao reino da necessidade. Nenhuma mudança no âmbito das formações sociais pode revogar os fundamentos ontológicos que vimos anteriormente e

que demandam uma incontornável relação entre sociedade e natureza para a manutenção da vida humana. Segundo Lukács,

a transição do ser natural para o ser social não pode ter nenhuma repercussão sobre a constituição ontológica, categorial da própria natureza; a enorme expansão do conhecimento da natureza por meio do trabalho e das ciências oriundas dele só pode intensificar o metabolismo entre ambos, elevá-lo a píncaros não imaginados, cujo pressuposto, porém, sempre é só a noção crescente do ser-em-si da natureza, jamais a mudança dos princípios do seu ser.⁵⁹²

O metabolismo entre sociedade e natureza, no entanto, só ocorre, na *Ontologia*, a partir das “leis da essência do desenvolvimento econômico” – novamente, “redução do tempo social de trabalho necessário para a reprodução, afastamento da barreira natural com a crescente socialização da sociedade e integração das sociedades originalmente pequenas até o surgimento de uma economia mundial” – que se realiza “independentemente de conteúdo, intenção etc. dos pores que os acarretam”. É “nesse sentido”, diz Lukács, que “o mundo da economia pertence ao reino da necessidade”.⁵⁹³

Todavia, se a natureza permanece em uma relação necessariamente heterônoma com a sociedade – a despeito da continuidade que o ser orgânico tem na constituição do ser social –, se, em outras palavras, o metabolismo é incontornável e tem mesmo de se realizar em um limite de tempo que garanta, no mínimo, a continuidade biológica dos indivíduos, isso não implica a imposição da “essência do desenvolvimento econômico”, delineada por Lukács. A “necessidade” e a “utilidade exterior”, às quais se atrelam o trabalho, dizem respeito a essa incontornável base natural à qual os seres humanos têm de se reportar e não a uma compulsoriedade cega da redução do tempo de trabalho.

A regulação racional, o “controle comunitário” e o “mínimo emprego de forças”, mencionados por Marx, continuam a fazer parte da “pura linguagem da economia”, segundo a *Ontologia*. Elas permanecem subsumidas àquilo que Lukács designa como essência do complexo econômico. Mas chocam-se, nessa segunda fase do comunismo, com “as condições mais dignas e mais adequadas da natureza humana”. Essa demanda introduz, nas palavras de Lukács, uma “fissura” [*Sprung*] na economia, porque nessa

⁵⁹² Lukács, 2013, p. 530; Lukács, 1986, p. 458.

⁵⁹³ Lukács, 2013, p. 530; Lukács, 1986, p. 458-459.

última “a pressão [*Drang*] pelo aumento da produtividade se origina com necessidade espontânea da própria atividade econômica”.⁵⁹⁴

Lukács é, assim, conseqüente até o fim com sua análise do valor econômico e com a extensão da lei do valor-trabalho para todas as formações sociais e, por isso, a nosso ver, sua perspectiva de emancipação humana contrasta com a marxiana. A regulação racional, o “controle comunitário” e o “menor esforço possível”, mencionados por Marx, não estão na “pura linguagem da economia”. Elas demandam uma organização do processo produtivo, por parte dos produtores associados, que está além da estreita definição de economia na *Ontologia*. Mais importante ainda, Lukács não menciona em sua interpretação dessa segunda fase do comunismo que a liberdade no reino da necessidade, a despeito de ter de lidar com a incontornável heteronomia da natureza, implica não ser dominado “por uma força cega”. Diferentemente de Marx, ele afirma que a essência da economia continua a se impor, por “necessidade espontânea da própria atividade econômica”. Isso nos parece alinhado ainda à opacidade das valorações e à compulsão – que aqui aparecem como “pressão espontânea” – para a redução do tempo de trabalho, que viemos mencionando repetidamente.

“As condições mais dignas e mais adequadas da natureza humana”, mencionadas por Marx, aparecem na interpretação da *Ontologia* como algo exógeno ao movimento da economia, o que implica, a nosso ver, em uma tensão perigosa entre tais condições e a “regulação racional”, “o controle comunitário” e o “mínimo emprego de forças”. Em certo sentido, a ideia da produção pela produção, criticada por Marx como vimos acima, tem continuidade mesmo na segunda fase do comunismo delineada na *Ontologia*. Do modo como Lukács interpreta as palavras de Marx, essa racionalidade e controle comunitário continuam subsumidos à “necessidade espontânea da própria atividade econômica” que pressiona pelo aumento da produtividade; as condições mais dignas, por sua vez, aparecem apenas como um limite a esse movimento.

A proposta marxiana, no entanto, nos parece mais radical. Ela implica em uma organização da produção e do tempo de trabalho que não dê margem para uma imposição sobre os indivíduos. A organização da produção na segunda fase do comunismo não está contraposta às “condições mais dignas e mais adequadas da natureza humana”, mas a assume como central desde um ponto de vista de amplo respeito pela individualidade e

⁵⁹⁴ Lukács, 2013, p.531; Lukács, 1986, p. 460.

aberta a sua participação. Mais ainda: a perspectiva de Marx de uma regulação racional do metabolismo com a natureza indica uma preocupação com o meio ambiente que o afasta ainda mais de qualquer compulsoriedade cega do complexo econômico.

Diferentemente da posição otimista de Lukács, Marx não entendia apenas que “a expansão do conhecimento da natureza por meio do trabalho e das ciências oriundas dele” só poderia “intensificar o metabolismo” entre sociedade e natureza, “elevá-lo a píncaros não imaginados”, como diz a *Ontologia*. Pelo contrário, tal expansão poderia resultar também em uma “ruptura metabólica”. Os estudos marxianos sobre a produção agrícola capitalista e a renda da terra, por exemplo, incorporaram as pesquisas de químicos e agrônomos, como Justus von Liebig, que indicavam que a produção capitalista “roubava” os nutrientes do solo, uma vez que ela estava voltada para o consumo em locais muito distantes de sua produção. Com isso, o retorno das substâncias, especialmente o nitrogênio, o potássio e o ácido fosfórico, aos locais de produção não se efetuava nas quantidades necessárias, o que resultava na exaustão da terra. No primeiro volume de *O Capital*, por exemplo, baseando-se nos trabalhos de Liebig Marx afirmou que

[No campo,] o método de produção mais rotineiro e irracional cede lugar à aplicação consciente e tecnológica da ciência [...]. Com a predominância sempre crescente da população urbana, amontoada em grandes centros pela produção capitalista, esta, por um lado, acumula a força motriz histórica da sociedade e, por outro lado, desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra, isto é, o retorno ao solo daqueles elementos que lhe são constitutivos e foram consumidos pelo homem sob forma de alimentos e vestimentas, retorno que é eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. [...] todo o progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade [...] a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador.⁵⁹⁵

Em sentido semelhante, mas acentuando ainda mais a extensão e a gravidade do impacto da agricultura capitalista, Marx escreveu no terceiro volume de *O Capital*

a grande propriedade do solo reduz a população agrícola a um mínimo em diminuição constante e opõe-lhe uma população industrial cada vez maior, aglomerada em grandes cidades, gerando assim as condições

⁵⁹⁵ Marx, 2013, 572-573. Sobre as diferentes interpretações do trabalho de Liebig feitas por Marx desde, pelo menos, *A miséria da filosofia*, ver Saito, 2017, parte II.

para uma *ruptura irremediável no metabolismo social*, prescrito pelas leis naturais da vida; dessa ruptura decorre o desperdício da força da terra, o qual, em virtude do comércio, *é levado muito além das fronteiras do próprio país.* (Liebig.)⁵⁹⁶

A resolução do antagonismo entre campo e cidade em uma sociedade emancipada remete a tais problemas. Marx, ademais, estudando os trabalhos de John D. Tuckett, Friedrich Kirchoff e, sobretudo, Carl Fraas, atentou-se não apenas aos problemas do solo, mas às mudanças climáticas e ao desmatamento resultante do impacto da produção humana em diversos períodos históricos. As demandas de um tempo cada vez menor de rotação do capital implicavam em um incremento dramático da devastação das áreas florestais, maiores do que qualquer possibilidade de sua restauração, que, por sua vez, impactavam nas mudanças no clima das regiões.⁵⁹⁷ Essa mesma demanda implicava ainda em um tratamento dos animais pela agropecuária capitalista que foi rejeitado por Marx. Ele classificou como “repugnante”, por exemplo, as técnicas de cruzamento e criação de ovelhas “artificiais” por “sua precocidade, por ser doentio em sua inteireza, por sua falta de osso, pelo excessivo desenvolvimento de gordura e carne etc.”⁵⁹⁸

Nesse sentido, o comunismo deveria remeter a uma temporalidade que não estaria atrelada a uma simples redução do tempo de trabalho e, mais ainda, deveria preservar as condições “inalienáv[eis] da existência e da reprodução das cadeias de gerações humanas que se substituem umas às outras”.⁵⁹⁹ Por isso, insistimos que quando Marx refere-se à regulação racional do metabolismo com a natureza, ele não está na “pura linguagem” da economia – entendida a partir do movimento essencial indicado por Lukács – mas remete-se a processos muito mais amplos que precisam ser conscientemente regulados e mesmo contidos para que não se incorra na ruptura mencionada acima. Em uma carta a Engels, de 25 de março de 1868, Marx, referindo-se ao trabalho de Carl Fraas, indica nele uma “tendência socialista inconsciente”, por sua preocupação com a preservação ambiental e com uma regulação consciente do metabolismo com a natureza. A nosso ver, essas considerações contrastam com a perspectiva de racionalidade econômica avançada por Lukács, que mencionamos acima. Diz Marx:

⁵⁹⁶ Marx, 1985b, p. 266.

⁵⁹⁷ Ver Saito, 2017, cap. 6.

⁵⁹⁸ Saito, 2016.

⁵⁹⁹ Marx, 1985b, p. 265.

muito interessante é o livro de Fraas (1847): *Clima e o mundo das plantas através do tempo*, a saber, por provar que o clima e a flora mudam em tempos *históricos*... Ele alega que com o cultivo – a depender de seu grau – a umidade, tão amada pelos camponeses, se perde (daí que as plantas também migrem do sul para o norte); e, assim, finalmente, ocorre a formação de estepe. O primeiro efeito do cultivo é útil, mas é por fim devastador pelo desmatamento etc. A conclusão é que o cultivo – quando procede em crescimento natural e não é *conscientemente controlado* (como um burguês, ele naturalmente não alcança esse ponto) – deixa desertos para trás, [tal como ocorreu n]a Pérsia, [n]a Mesopotâmia, etc... [n]a Grécia. Então, mais uma vez, uma tendência socialista inconsciente!⁶⁰⁰

Na sequência de sua argumentação sobre a segunda fase do comunismo Lukács, desde o ponto de vista da relação entre os seres humanos, chega a se aproximar da posição marxiana quando afirma que “as condições mais dignas e adequadas à natureza humana’ da produção exigem [...] uma organização da economia segundo finalidades que não são mais puramente econômicas”.⁶⁰¹ Mas, a nosso ver, o problema da tensão mencionada acima persiste. As finalidades não são mais “puramente econômicas” porque a essência econômica, como delineada por Lukács, continua a se colocar, a exercer uma pressão pelo aumento da produtividade, ainda que, agora, as “condições mais dignas e adequadas à natureza humana” apareçam como um limite a esse movimento. Contudo, para Marx, diferentemente, a economia tem de estar subsumida ao controle comunitário e voltada, como vimos, para “o pleno e livre desenvolvimento de cada indivíduo”. Ainda que tenha de lidar com a heteronomia da natureza e conservá-la às futuras gerações, não há necessidade exógena ao controle comunitário exercido pelos indivíduos.

Lukács indica – corretamente, a nosso ver – a “estreita conexão” entre “as condições mais dignas e adequadas à natureza humana”, mencionadas por Marx n’*O Capital*, e a afirmação do mesmo, na *Crítica ao Programa de Gotha*, de que o trabalho no comunismo se tornará “não apenas meio de vida, mas também a primeira necessidade vital”.⁶⁰² Ele interpreta essas colocações associando-as à possibilidade dos seres humanos encontrarem “o sentido da sua vida em seu trabalho”. Isso teria ocorrido, de maneira parcial, em diversos momentos da história, mesmo que tais sentidos terminaram sendo “destruídos” pelo desenvolvimento econômico. Ainda assim, não obstante esse movimento da economia, que teria colocado por terra essas manifestações parciais do

⁶⁰⁰ Marx, 2010c, 558-559.

⁶⁰¹ Lukács, 2013, p. 532; Lukács, 1986, p. 460.

⁶⁰² Marx, 2012.

“trabalho como primeira necessidade vital”, para Lukács, as “aspirações individuais desse tipo emergem esporádica, mas reiteradamente em todas as sociedades, também nas da atualidade”. Isso indicaria que a

exigência de Marx [do trabalho como a primeira necessidade vital] não possui um sentido totalmente utópico, estranho ao desenvolvimento até agora; ela apenas libera capacidades, desejos, paixões, etc. que, nas sociedades sob o domínio da economia, ficaram impossibilitadas de chegar à plena expressão universal, que, embora constituam características essenciais do gênero humano, só através de sua vontade conjugada podem imprimir um novo rumo ao desenvolvimento, conferir forma significativa à vida de todos os homens.⁶⁰³

Quando Lukács afirma que as “sociedades sob o domínio da economia” não puderam dar “expressão universal” à demanda do trabalho como primeira necessidade vital ele, novamente, se aproxima, a nosso ver, da concepção marxiana. No entanto, como ele mesmo trata a relação entre economia e as “condições mais dignas e mais adequadas da natureza humana” como uma tensão, reafirmando a continuidade da pressão para o aumento da produtividade, a possibilidade de se encontrar um sentido no trabalho nos parece comprometida. Desde essa perspectiva a economia não é subsumida totalmente ao controle comunitário e esse não é exercido a partir de um amplo respeito pelas individualidades. Até o fim de suas considerações na *Ontologia*, Lukács não explica como o princípio “de cada um de acordo com a sua capacidade” – que, a nosso ver, é um elemento decisivo para que o sentido da vida possa ser encontrado de maneira sustentável no trabalho – se compatibiliza com a categoria tempo de trabalho socialmente necessário. Marx insiste na necessidade de se respeitar as desigualdades de talentos dos trabalhadores, sejam elas físicas ou mentais, no próprio processo produtivo e que, aí mesmo, eles não podem ser considerados “apenas como trabalhadores”⁶⁰⁴, o que vai em sentido contrário à imposição de uma média de tempo de trabalho, que se estabelece, ademais, por trás das costas dos indivíduos.

Assim, se é verdade que, como vimos acima, os indivíduos “só através de sua vontade conjugada podem imprimir um novo rumo ao desenvolvimento, conferir forma significativa à vida de todos os homens”, também o é que tal vontade precisa encontrar respaldo no próprio terreno econômico, na transformação das relações de produção – o

⁶⁰³ Lukács, 2013, p. 532; Lukács, 1986 p. 460-461.

⁶⁰⁴ Marx, 2012.

que não nos parece ocorrer inteiramente na *Ontologia*. Lukács, ademais, afirma que no comunismo

a humanidade se encontra diante de uma decisão que só pode ser implementada sobre o fundamento de uma ideologia que realmente abranja o ser social. Naturalmente, só quando houver a necessidade do desenvolvimento econômico criam-se as possibilidades reais para uma alternativa real desse tipo. (É muito difícil que sociedades socialistas com um baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas estejam objetivamente em condições de tomar tais decisões).⁶⁰⁵

A nosso ver, a “ideologia que realmente abranja o ser social”, mencionada por Lukács, seria a ética, que atuaria, no entanto, nas duas dimensões ideológicas designadas pela *Ontologia*, isto é, como ideologia pura e como ideologia específica. A possibilidade de deliberação conjunta sobre essa ética e o seu apoio e tradução em um cotidiano emancipado, seriam fundamentais para a constituição dessa nova formação social, ramificando-se entre os mais diversos complexos sociais. Subjacente a tal ideologia, todavia, está o horizonte de uma organização econômica que, a despeito de lidar com a incontornável heteronomia da natureza e apoiar-se em um alto patamar de desenvolvimento das forças produtivas, é “transparentemente simples” e não se sobrepõe às capacidades desiguais dos indivíduos, impondo a eles uma redução do tempo de trabalho. São os produtores associados que, nessa formação, regularão o processo produtivo e sua temporalidade, e não a lei do valor-trabalho. A organização comunitária diretamente social da produção, além de transparente, garante que os indivíduos e o gênero não sejam submetidos a qualquer determinação alheia a eles. Essa regulação, no entanto, deve respeitar a individualidade dentro da própria economia e, para tanto, romper com a perspectiva do tempo de trabalho socialmente necessário.

Diferentemente, na *Ontologia* a generalização da teoria do valor-trabalho realizada por Lukács, coloca sobre uma base frágil sua proposta ética, que nunca chegou a ser escrita. Sob o imperativo de uma economia que não pode ser, efetivamente, controlada pelos indivíduos e que se impõe a eles, a ideia de uma generidade para si nos parece, em última instância, comprometida pela manutenção da compulsoriedade da redução do tempo de trabalho, que para Lukács permanece, a nosso ver, até mesmo na segunda fase do comunismo.

⁶⁰⁵ Lukács, 2013, p. 533; Lukács, 1986, p. 461.

CAPÍTULO 5 – ESTRANHAMENTO E EMANCIPAÇÃO: UNITARIEDADE E DUALIDADE NA *ONTOLOGIA*

Pelo que vimos até aqui Lukács traça um intrincado quadro que parte do primado da objetividade, diferenciando essa e os processos de objetivação/alienação do estranhamento, e remete ao horizonte normativo de uma genericidade para si. Os indivíduos são instados a superarem sua particularidade e se reconhecerem e atuarem enquanto membros do gênero humano. Isso ocorre dentro das limitações das diversas épocas históricas e através das mediações de complexos distintos: arte, filosofia, ciência e mesmo religião, direito e política possuem tanto seus momentos estranhados – que confinam os sujeitos em sua particularidade e enrijecem o caráter processual de desenvolvimento do gênero humano –, quanto remissões à genericidade para si. A esfera decisiva de atuação desses complexos é o cotidiano, onde as questões da reprodução do ser social aparecem em sua imediatividade e que é permeável e pode ser enriquecido pela atuação das diversas intervenções ideológicas.

Todavia, subjacente a esse quadro, que a nosso ver é profícuo, está uma concepção de economia que remete, em última instância, para a leitura que Lukács faz da teoria do valor-trabalho marxiana. O imperativo do desenvolvimento econômico é projetado como a esfera essencial do ser social e se sobrepõe não apenas aos indivíduos, mas também ao próprio controle comunitário. É tal imperativo que impulsiona o desenvolvimento das capacidades, ainda que sob o custo do aviltamento das personalidades. Há, a nosso ver, na *Ontologia*, a possibilidade de emancipação no âmbito econômico, expressa na *coincidência* do desenvolvimento das capacidades e das personalidades dos indivíduos. No entanto, tal coincidência implica em uma conformação dos indivíduos ao movimento compulsório da economia – que Lukács descreve como essencial –, uma vez que eles jamais podem controlá-lo.

O que chamamos anteriormente de a “reconciliação com real” lukácsiana diz respeito a essa conformação. A práxis, assim, é subsumida a essa dinâmica. Na *Ontologia*, é a atividade humana que, de fato, cria as relações econômicas, mas ela permanece presa a uma força alheia a ela. Sob tal configuração, a genericidade para si é inevitavelmente impulsionada por essa essência do econômico e a demanda para que os indivíduos superem sua particularidade implica no reconhecimento do movimento essencial do

complexo econômico, que pode apenas ter mitigados seus impactos sobre os indivíduos. Como afirmamos anteriormente, a capacidade de automeiação do ser social, assim, é comprometida e o problema da inversão entre sujeito e predicado continua sem solução. O quadro unitário traçado na *Ontologia*, que articula suas diversas dimensões, é sustentado por esse enfraquecimento da práxis.

As interpretações sobre o estranhamento e sua possível superação na *Ontologia* divergiram em distintos aspectos que resultam, por sua vez, de concepções diferentes do trabalho ontológico de Lukács como um todo. De um lado estão leituras que, a nosso ver, refletindo a hipertrofia do caráter heterônomo da economia e a atrofia da práxis, enxergaram certa dualidade na *Ontologia* lukácsiana. Tais perspectivas perderam de vista o que consideramos ser uma teorização efetivamente unitária. Por outro lado, as interpretações que reconhecem essa unitariedade deixam de lado a crítica ao caráter compulsório da economia e o enfraquecimento da capacidade transformativa da práxis humana, delineados por Lukács.

Nesse capítulo, em consonância com o que vimos até aqui e confrontando algumas interpretações da *Ontologia*, procuraremos avançar a perspectiva de que ela é caracterizada efetivamente por um caráter unitário. No entanto, seguindo as pistas indicadas por Mészáros, consideramos que a interpretação de Lukács da teoria do valor-trabalho marxiana, implica na conformação de uma dualidade específica e insuperável dentro de seu quadro ontológico: a lacuna entre ser e dever-ser. Iniciaremos com as interpretações dos ex-alunos de Lukács, de Ernst Joós e de Mészáros que, por vias distintas, indicaram certo dualismo na perspectiva da *Ontologia*; passaremos então às interpretações unitárias de Nicolas Tertulian e Maik Puziç; e, por fim, apresentaremos o que consideramos como uma perspectiva unitária que não supera a dualidade entre ser e dever-ser.

Importante notar aqui que sobretudo as interpretações que apontaram um dualismo na obra lukácsiana – contra o próprio intuito de Lukács – o fizeram a partir de desenvolvimentos teóricos próprios que merecem uma análise mais detida. Remontamos a elas concentrando-nos em suas críticas à *Ontologia*. Uma avaliação mais detalhada dos argumentos dos críticos de Lukács, no entanto, requer um aprofundamento no exame de seus caminhos teóricos, o que ultrapassa aqui nossas intenções. Em especial, um

confronto sobre as continuidades e principalmente *descontinuidades* entre Lukács e Mészáros está, a nosso ver, por ser realizada.

5.1 As interpretações sobre o dualismo na Ontologia: os ex-alunos de Lukács, Ernst Jóos e Mészáros

Ao comentarem o capítulo sobre o estranhamento, Agnes Heller, Ferenc Fehér, Mihály Vajda e György Márkus afirmaram que a “concepção básica” do fenômeno, presente na análise lukácsiana, caracteriza o estranhamento não como uma categoria “histórica”, mas como uma “categoria da personalidade”, que se aplicaria apenas aos indivíduos.⁶⁰⁶ Para eles, o estranhamento delineado na *Ontologia* seria “um fenômeno de todas as sociedades, apenas na medida em que a maioria dos indivíduos vive uma vida geralmente alienada”.⁶⁰⁷

Os ex-alunos de Lukács concordaram com a afirmação de que a discrepância entre o desenvolvimento das habilidades humanas e o da personalidade, seria a forma com que o estranhamento seria mediado. Todavia, para eles, essa contradição se daria não no mesmo ser humano, mas entre o desenvolvimento das habilidades objetivadas do *gênero humano* e o empobrecimento da personalidade – e mesmo da capacidade – dos indivíduos.⁶⁰⁸ Assim, para eles

como resultado da concepção básica do Camarada Lukács, a luta contra o estranhamento e a luta contra as projeções subjetivas do estranhamento são identificadas, o que termina por ser igual a luta do indivíduo contra o seu próprio estranhamento [...]. Nós também consideramos – no interior do mundo do estranhamento – a luta contra a deformação das personalidades e outros efeitos como fatores importantes do estranhamento. No entanto, isso não é a luta contra o meu próprio estranhamento. O camarada Lukács chega até mesmo [...] a afirmar: o indivíduo é capaz de abolir seus próprios estranhamentos, independentemente mesmo de sua situação social concreta. Mas isso pode significar apenas a transcendência do estranhamento na consciência.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Heller et. al., 1983, p. 150.

⁶⁰⁷ Ibid., p. 150.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 151.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 151.

Junto a tal caracterização do estranhamento está a interpretação dos ex-alunos de Lukács de que a *Ontologia* é marcada por duas concepções ontológicas distintas. De um lado, uma perspectiva que assume que o processo de humanização do ser social *necessariamente* se efetiva, a partir de um movimento essencial da economia que “*sempre se realiza completamente*”, a despeito das diversas variações e acidentes que ocorrem na esfera fenomênica. Tal perspectiva seria, em certa medida, determinista e contrastaria com a afirmação de Lukács de uma participação efetiva da consciência no processo de desenvolvimento do ser social. Por outro lado, a segunda ontologia seria aquela em que a práxis, expressa em primeiro lugar no trabalho, abriria a *possibilidade* de desenvolvimento do ser social, mas que tal desenvolvimento dependeria efetivamente das escolhas realizadas pelos seres humanos. Ainda que as objetivações passadas circunscrevessem o escopo da ação dos indivíduos, sua atuação conjunta seria decisiva para o curso do desenvolvimento do ser social. A *necessidade* assim estaria presente apenas no movimento imanente das formações sociais, mas não na transição histórica.⁶¹⁰

Pelo que argumentamos, entretanto, as duas ontologias são, a nosso ver, uma. De fato, há uma concepção teleológica que atravessa a última perspectiva lukácsiana. Ela se apoia no movimento essencial da economia, que é criado e reproduzido, entretanto, pela práxis dos indivíduos, fragmentada e incapaz de controlar esse próprio movimento da essência. A leitura da teoria do valor-trabalho feita por Lukács recoloca sempre esse desdobramento compulsório do complexo econômico: os indivíduos devem se adequar a essa tendência de redução do tempo de trabalho socialmente necessário – devem, portanto, escolher a possibilidade correta –, sob pena de ruína. Como vimos, as alternativas nos diversos complexos podem desviar ou acelerar esse curso tendencial, mas nunca contê-lo.

O estranhamento manifesta-se dentro dessa ascensão *necessária* do ser social. Os seres humanos têm a possibilidade, historicamente determinada, de ultrapassar sua própria particularidade. Tais possibilidades se colocam nos mais diversos contextos e são permeadas por intervenções ideológicas diversas. A despeito de não poderem transformar efetivamente a essência do movimento econômico afirmada na *Ontologia*, a superação da particularidade pode ganhar contornos sociais relevantes. Com isso, diferentemente da interpretação dos ex-alunos de Lukács, não entendemos que o estranhamento é, na

⁶¹⁰ Ibid., p. 137-139.

Ontologia, uma “categoria da personalidade”, ainda que seja “um dos fenômenos sociais que mais decididamente está centrado no indivíduo”; menos ainda, que sua superação seja um fenômeno apenas da consciência. Como vimos, Lukács ressalta o enraizamento social do estranhamento e a necessidade de transformação social para sua superação. O limite de todo esse processo, entretanto, está na própria afirmação da inevitável direção “cega” do complexo econômico.

Ernest Joós, por sua vez, também destacou a dimensão do indivíduo e da personalidade em sua leitura sobre o problema do estranhamento e de sua superação. Em contraste com as anotações dos ex-alunos de Lukács, e através de uma leitura um tanto peculiar da *Ontologia*, Joós vê como uma inovação favorável a maneira com que Lukács chama atenção para a dimensão da personalidade, ainda que esse o faça em contradição com sua própria argumentação.

A interpretação de Joós é que a perspectiva marxiana assume, implicitamente, uma posição que subsume os indivíduos ao complexo econômico. Para ele, o que o marxismo considera como estranhamento são, na verdade, “injustiças sociais”, que podem ser enfrentadas com “reformas sociais”. Tais injustiças poderiam ser identificadas com o estranhamento apenas se fosse assumida uma “causalidade direta entre os fatores materiais e o homem como um ser natural”.⁶¹¹ É essa a perspectiva que subjaz, segundo Joós, à consideração marxiana do ser humano como um “ser objetivo”, cuja vida deve se desenvolver através da criação de objetos no mundo material. Ela implica em uma subjugação da vontade humana à necessidade natural, o que resulta em um enfraquecimento da liberdade dos indivíduos.

No entanto, segundo Joós, para Lukács

que viveu o desenvolvimento industrial dos países socialistas, o estranhamento significará exatamente o que ele [Lukács] não quis considerar em primeiro lugar como tal – o estranhamento do homem de si mesmo, i.e., a deterioração da personalidade humana que se manifesta em uma degradação moral e no empobrecimento do sistema de valor.⁶¹²

Assim, Lukács irá inserir uma posição “não ortodoxa” em sua análise do estranhamento quando indica, como vimos acima, que o cerne desse está na contradição entre o

⁶¹¹ Joós, 1987, p. 104.

⁶¹² Ibid., p. 106.

desenvolvimento das capacidades e o desenvolvimento da personalidade humanas. Esse posicionamento de Lukács implicaria em um “enfraquecimento da necessidade natural e, ao menos, a afirmação de uma relativa independência da consciência frente à causalidade material”, o que iria em sentido contrário ao da análise marxiana, segundo Joós.⁶¹³ O que “Lukács não quis considerar em primeiro lugar”, mas que acaba incorporando, em última instância, é o que o próprio Joós considera crucial na caracterização do estranhamento: a *condition humaine*. Para ele,

há, de fato, estranhamento do homem de si mesmo apenas se existir uma entidade *homem* considerada em si mesma como um ser único cuja liberdade é garantida, de algum modo, pela independência de sua consciência frente à necessidade natural. Isso é o que pode ser chamado “*condition humaine*”, sem discutir se essa peculiaridade do homem é a sua alma, sua mente ou seu espírito.⁶¹⁴

Ao indicar que o desenvolvimento das capacidades não é idêntico ao desenvolvimento da personalidade humana, Lukács estaria *implicitamente* incorporando a *condition humaine*, em sua *Ontologia* – estaria defendendo uma independência da personalidade de suas determinações materiais. A negação explícita que Lukács faz da *condition humaine*, que vimos anteriormente, seria motivada, segundo Joós, por uma defesa ideológica – em sentido pejorativo – do marxismo. Essa defesa, ademais, levaria Lukács à tentativa de “salvar” a perspectiva marxiana reafirmando a “causalidade direta dos fatores econômicos sobre a consciência, a socialização das posições teleológicas individuais, a reificação como uma consequência necessária do processo de trabalho”.⁶¹⁵

O resultado desses posicionamentos distintos seria a presença na *Ontologia* de uma perspectiva dupla do estranhamento: de um lado, uma abordagem, deletéria para Joós, que se mantém “fiel” ao marxismo tradicional e, de outro, uma afirmação das diferenças qualitativas dos indivíduos, que diz respeito tanto ao seu estado estranhado, quanto às suas tentativas de superação do estranhamento. Essa segunda dimensão se apoiaria, segundo Joós, nas potencialidades dos indivíduos e em sua personalidade considerada em sua totalidade, o que seria decisivo para a caracterização do estranhamento e apontaria para a *condition humaine*.⁶¹⁶

⁶¹³ Ibid., p. 107.

⁶¹⁴ Ibid., p. 106.

⁶¹⁵ Ibid., p. 106.

⁶¹⁶ Ibid., p. 109.

Para argumentar sobre a presença dessa última na *Ontologia*, no entanto, Joós tem de romper as diversas e necessárias articulações entre indivíduo e natureza e entre indivíduo e totalidade social, delineadas por Lukács. Nesse sentido, ele recorre às colocações, presentes no capítulo da *Ontologia* sobre o trabalho, que afirmam que a consciência deixa de ser um epifenômeno. Entretanto, da possibilidade de transformação teleológica da natureza, que não existe no ser orgânico, Joós afirma que Lukács reconhece a existência de uma consciência “liberta das necessidades da natureza”, o que, segundo ele, teria amplas consequências. Sobretudo que essa liberdade da consciência dá a possibilidade aos indivíduos de escolherem entre as alternativas e de errarem:

a vida que está acima da matéria, essa é a vida da consciência, da qual dependem as posições teleológicas, i.e., o trabalho e a invenção dos meios, conseqüentemente a liberdade para responder de uma forma ou de outra ao desafio da natureza e às circunstâncias sociais ou econômicas está liberta da sujeição à natureza, isso é, da necessidade. A possibilidade do erro é, de fato, a possibilidade de escolha, o fim da determinação material da consciência, talvez a emergência de uma vida espiritual que pode lidar, por si mesma, com os problemas do estranhamento, isso é, que pode decidir por si mesma as condições que não considera natural, isso é, estranhadas.⁶¹⁷

Assim, para Joós as implicações das “inovações de Lukács” são

não apenas que o estranhamento pode ocorrer sob qualquer regime, que os países socialistas também não estarão isentos dele, mas também que a forma de estranhamento que emerge será exatamente o tipo que Lukács quis desconsiderar, isto é, o *estranhamento cósmico*, que está baseada no que ele chamou de “*condição humana*”. Assim, Lukács confirma minha asserção de que apenas tais condições devem ser chamadas de estranhamento, o que afeta a natureza do homem enquanto homem. A injustiça social pode ser curada com reformas sociais, mas a cura do estranhamento do homem de si mesmo e do estranhamento do homem de seu mundo, em outras palavras, a inquietude e o desconforto experimentados pelo homem, não tem uma cura social ou econômica.⁶¹⁸

Ao longo da *Ontologia*, todavia, Lukács argumenta repetidamente sobre a dependência material da consciência. Como vimos, a passagem do ser orgânico ao ser social, marcada pela identidade da identidade e da não identidade, implica não apenas que o ser social traz consigo a incontornável necessidade de reproduzir sua dimensão biológica, mas que sua atuação no mundo, seja no trabalho ou nas atividades não-

⁶¹⁷ Ibid., p. 109.

⁶¹⁸ Ibid., p. 110.

econômicas, depende dos processos de objetivação e, portanto, tem de se expressar necessariamente pela mediação material e a ela se adequar, de uma forma ou de outra. A possibilidade de inserção de um *telos* no mundo natural e de escolha entre alternativas – a consciência não mais como um epifenômeno da natureza – não resulta no “fim da determinação material da consciência”, reivindicado por Joós. A relação entre indivíduo e natureza, ainda que se realize de uma maneira qualitativamente diferente se comparada ao ser orgânico, não significa a ruptura com a determinação material e, menos ainda, com a natural. Dessa interação, como vimos, emergem os processos de valoração e o dever-ser, que pautam as alternativas – sempre concretas – a serem escolhidas e que necessitam que os indivíduos conformem seu comportamento para que o pôr teleológico seja realizado com sucesso. Se, de fato, aqui emerge a possibilidade de erro, esse deve ser ao menos remediado porque, ao extremo, se ele significar a não realização do metabolismo com a natureza, implicará na própria eliminação do indivíduo.

Ademais, os processos de objetivação singulares se realizam somente no interior da totalidade social. O trabalho ou as atividades dos demais complexos ideológicos efetivam-se apenas em formações sociais concretas. A liberdade, as valorações e o dever-ser são todos processos sociais historicamente determinados. Como vimos, Lukács, ainda que afirme a potencialidade da atuação dos indivíduos, insiste “que o homem fora da sociedade, a sociedade à parte do homem são abstrações vazias”. A personalidade singular forma-se, assim, somente no interior da totalidade social. Mais ainda: a contradição entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade, para Lukács, indica não apenas o cerne do estranhamento, mas também o meio social pelo qual a própria personalidade se desenvolve.

Assim, diferentemente de Joós, entendemos que na perspectiva lukácsiana não há ruptura entre natureza e indivíduo, nem entre indivíduo e totalidade social, e nem entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento das personalidades. Não há consciência livre de determinações materiais, nem sistema de valor que emergja independentemente das “necessidades naturais”. A afirmação de Lukács sobre a potencialidade dos indivíduos de confrontarem o próprio estranhamento, de se colocarem acima de sua própria particularidade, não significa uma consciência apartada da natureza e da sociedade: mas a possibilidade historicamente colocada de se reconhecerem – e

atuarem, sempre pela mediação material, obviamente – como integrantes do gênero humano.

No entanto, como vimos anteriormente, o enfrentamento individual do estranhamento, ainda que importante, não significa, por si só, a superação de um mundo estranhado. Ultrapassar a própria particularidade resulta em chocar-se constantemente com uma realidade estranhada. Por isso, a nosso ver, Lukács indica como horizonte normativo a constituição de uma genericidade para si e tal constituição só poderá ter lugar através das intervenções coletivas com potencial emancipador, impulsionadas, ademais, pelas contradições no interior das relações de produção.

Mészáros, por sua vez, também criticou a presença de um dualismo na *Ontologia* lukácsiana e o papel desempenhado pelo indivíduo na superação do estranhamento. Em sua interpretação, o trabalho, na última obra de Lukács, enquanto categoria que cria “não somente [...] a espécie humana (inseparavelmente, claro, dos indivíduos), mas também a realidade que, na natureza, existe apenas como possibilidade”, assumiria uma função semelhante à do sujeito-objeto idêntico de *História e consciência de classe*. Da análise do trabalho como aquele que realiza as possibilidades inscritas na causalidade, Lukács extrairia, segundo Mészáros, uma concepção de liberdade da qual faria um uso diretamente ético.⁶¹⁹

Nesse contexto, o dever-ser presente já no trabalho – enquanto categoria responsável, como vimos, pelo autocontrole dos indivíduos sobre seus próprios instintos, emoções, etc. – seria mobilizado por Lukács tanto como uma garantia de que os indivíduos superariam sua própria particularidade, quanto para demandar diretamente deles que o façam e ascendam a patamares superiores de sociabilidade. Para Mészáros, no entanto,

o único modo de manter o “autocontrole do sujeito” como “característica permanente do processo de trabalho” é nos abstrair, como faz Lukács, da *realidade* do processo de trabalho sob o comando do capital (incluindo o sistema do capital de tipo soviético), quando falar de “autocontrole” do trabalho não tem qualquer relação com as condições de controle alienado tiranicamente impostas sobre os sujeitos que trabalham.⁶²⁰

Assim, o

⁶¹⁹ Mészáros, 2006, p. 488.

⁶²⁰ Ibid., p. 489.

discurso sobre o trabalho em geral, [oculta] o círculo vicioso da segunda ordem de mediações do capital – interposta entre os sujeitos existentes que realmente trabalham e os objetos de sua atividade produtiva. Seu lugar é tomado pela ideia de que o “trabalho constantemente interpõe toda uma série de mediações entre o homem e o objetivo imediato que ele se propõe a realizar”. Abstraindo-se a relação de forças e sua cruel coação no processo de trabalho historicamente criado e realmente existente, isto é claramente verdade, mas esta verdade abstrata é totalmente invalidada pelo modo de controle e pela força mediadora absolutamente destrutiva do capital, que exigem uma avaliação qualitativamente diferente. Ainda mais porque o círculo vicioso das mediações controladoras se interpõe entre os sujeitos que trabalham e sua atividade produtiva também no sistema do capital pós-capitalista. Sobre este último, contudo, em parte por razões políticas em parte por razões teóricas internas, Lukács não pode falar.⁶²¹

Por tudo que vimos, concordamos com Mészáros sobre a existência do que consideramos um *teleologismo otimista* inscrito na análise lukácsiana – semelhante à garantia de emancipação fornecida pela ideia do sujeito-objeto idêntico em *História e consciência de classe*. Para nós, entretanto, por ora, consideramos que esse teleologismo remete ao que designamos como um *fetichismo de uma concepção particular do trabalho* apoiado na generalização da lei do valor-trabalho e pela inscrição, no estranhamento, de um suposto fim otimista que eventualmente enriqueceria os próprios indivíduos estranhados.

Por outro lado, insistimos que a caracterização do dever-ser feita na *Ontologia* remete, ao mesmo tempo, a uma articulação profícua entre subjetividade e objetividade. Como vimos e como o próprio Mészáros reconhece, Lukács recorre, nas passagens sobre o “trabalho em geral”, a uma abstração. Assim, a referência ao dever-ser nesse momento da análise lukácsiana é apenas a primeira realizada na parte sistemática da *Ontologia*. As categorias analisadas no trabalho, enquanto “modelo da práxis”, têm continuidade nos diversos outros complexos ontológicos, mas devem ser tomadas a partir da especificidade de cada complexo, articulado à totalidade social. Assim, valor e dever-ser estão presentes também nas relações estranhadas e articulam-se às próprias concepções de ser avançadas pelos complexos ideológicos. Manifestam-se, ademais, por mediações sociais diversas, seja empregando sanções institucionais, como o uso da violência estatal, ou pela pressão

⁶²¹ Ibid., 2006, p. 490.

da opinião pública, por exemplo, mas o fundamental, no caso do dever-ser, é a remissão do sujeito ao seu próprio agir no mundo.

Isso importa porque, da maneira como entendemos as colocações de Lukács, o “autocontrole do sujeito” não se realiza apenas se abstrairmos a “realidade do processo de trabalho sob o comando do capital”, como diz Mészáros. Diferentemente, pensamos que é justamente em tal realidade que se manifesta a força analítica do dever-ser delineado por Lukács. O “modo de controle” e a “força mediadora absolutamente destrutiva do capital” não se colocam apenas como imposições externas aos indivíduos. Sobretudo no capitalismo contemporâneo apelam para a sua interioridade, refinando cada vez mais as formas de dominação.⁶²²

“Autocontrole do sujeito”, assim, não é sinônimo, na *Ontologia*, de atividade absolutamente livre ou emancipada, mas do apelo que o dever-ser faz à própria subjetividade dos indivíduos e que se realiza, também, de maneira mais ou menos refinada nas sociedades de classes. Para tal apelo, como vimos, o dever-ser articula-se às valorações e a uma determinada concepção de ser, conformando-se em uma configuração que não é inescapável aos indivíduos. Pelo contrário, esses podem se contrapor a elas.

Aqui, entretanto, algumas diferenças com relação a Mészáros também se colocam. Segundo esse, o dualismo presente na *Ontologia* se configura a partir do movimento detonado pelo trabalho – que assume uma função semelhante a do sujeito-objeto idêntico – e que leva o ser social necessariamente a patamares superiores de sociabilidade. Ao lado de tal movimento está a práxis individual, que é instada a reconhecer o seu pertencimento à espécie. A dualidade entre indivíduo e totalidade social seria superada apenas através da ética. Assim, Mészáros nos diz, que

na *Ontologia do ser social* somos convidados a adotar uma perspectiva que assegura a “elevação do ser social a um nível cada vez mais alto de sociabilidade que se torna sempre mais pura”, sociabilidade que emerge dos processos interativos “paralelogrâmicos” de indivíduos afinados com a “astúcia da Razão” hegeliana e que, assim, “podem seguir corretamente as consequências de suas próprias decisões”, envolvidos que estão na forma histórica “ótima” e sempre mais complexa de divisão social do trabalho.⁶²³

⁶²² Nesse sentido nos parece que caminham as mobilizações profícuas das colocações lukácsianas que realizam, de formas distintas, Antunes (2009; 2011) e Medeiros (2011; 2016).

⁶²³ *Ibid.*, p. 872.

Para Mészáros, essa perspectiva seria problemática porque, por um lado, não mostraria “as articulações que conduzem (ou poderiam conduzir) os indivíduos que se encontram no mais baixo nível de sociabilidade (em sociedades de classe antagonicamente divididas) para a mais elevada, na qual a consciência plena dos indivíduos de seu ‘pertencimento à espécie’ é dito ser o princípio operativo”; por outro lado, seria problemática também porque Lukács não indicaria “a forma historicamente específica dos intercâmbios mediadores pelos quais os indivíduos podem de fato viver o seu ‘pertencimento à espécie’, não importa quão elevado o nível de sociabilidade, conforme o grau dado de desenvolvimento da sua sociedade”.⁶²⁴ Assim, segundo Mészáros,

no discurso de Lukács, não há como superar a oposição dualista entre “lei social” (que, para ele, se afirma atemporalmente até mesmo na produção e no consumo comunais) e a “posição teleológica individual”. Na ausência de formas historicamente específicas de mediação material, a superação só pode ser tentada mediante a intervenção emancipatória do “lado subjetivo”, através de alguma forma de apelo direto à consciência.⁶²⁵

Seguindo as próprias indicações mézárarianas sobre a leitura feita por Lukács da teoria do valor-trabalho marxiana e acompanhando seus desdobramentos na *Ontologia*, chegamos, entretanto, a uma compreensão um tanto distinta.

Em primeiro lugar, como mencionamos, não entendemos que exista um dualismo na perspectiva lukácsiana que justapõe posição teleológica individual e “lei social”. Tal lei é apontada na *Ontologia* como sendo produzida pela própria práxis: é essa a responsável pela sociabilidade mencionada por Mészáros e, ao mesmo tempo, os seres humanos são conformados pela sociabilidade, apesar da atividade dos indivíduos permanecer fragmentada.

Por outro lado, pensamos que, a despeito do alto nível de abstração, Lukács procura mostrar “as articulações que conduzem (ou poderiam conduzir) os indivíduos que se encontram no mais baixo nível de sociabilidade (em sociedades de classe antagonicamente divididas) para a mais elevada, na qual a consciência plena dos indivíduos de seu ‘pertencimento à espécie’ é dito ser o princípio operativo”. Como vimos, a despeito de apoiar-se, a nosso ver, nas generalizações indevidas, Lukács indica,

⁶²⁴ Ibid., p. 872.

⁶²⁵ Ibid., p. 872.

ainda que de forma muito abstrata, que o movimento da economia é permeado por contradições, em especial aquela entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, que dá lugar às crises e que possibilitam, por sua vez, as transformações sociais que podem levar os seres humanos à generidade para si.

Para além do âmbito econômico – e articulado de maneira desigual a esse –, estão os diversos outros complexos ideológicos, onde se fazem presentes não apenas momentos que remetem a uma generidade para si, mas que podem também, em sentido contrário, confinar os indivíduos em sua particularidade. A política, por exemplo, atuando na luta de classes, é destacada como a principal mediação transformadora – ainda que não consiga, efetivamente, alterar a essência do complexo econômico. Mais ainda: mesmo em complexos que são manifestações explícitas do estranhamento, como a religião, Lukács indica a possibilidade de uma remissão à generidade para si.

Nesse sentido, diferentemente de Mészáros, não entendemos que na *Ontologia* não se buscam as articulações que levam os indivíduos para além das sociedades de classes e que, nesse caminho, “nenhuma outra via permanece aberta a não ser o apelo moral direto à consciência dos indivíduos”.⁶²⁶ Por abstrata que seja, a teorização lukácsiana esforça-se por indicar tanto na economia quanto nos diversos complexos ideológicos as mediações diversas que remetem à generidade para si.

Por outro lado, ainda que Lukács, de fato, não faça menção às mediações concretas de como os indivíduos poderiam “viver ‘seu pertencimento à espécie’” há, na *Ontologia*, desde um ponto de vista muito abstrato e remontando às poucas considerações de Marx sobre o comunismo, apontamentos sobre o que seria uma sociedade emancipada. Aqui, como afirmamos anteriormente, estão presentes também as limitações da leitura lukácsiana sobre o valor-trabalho, indicadas por Mészáros. A nosso ver, no ápice da generidade para si delineada pela *Ontologia*, ainda se encontram resquícios de uma perspectiva da produção pela produção: a pressão econômica para o aumento da produtividade que, no entanto, contrapõe-se às “condições mais dignas e mais adequadas da natureza humana”. Os indivíduos que “vivem seu pertencimento à espécie” permanecem fragmentados e subsumidos a um movimento econômico alheio a eles, ao qual têm de se conformar.

⁶²⁶ Ibid., p. 868.

Isso, de fato, implica em uma dualidade específica que não é superada na *Ontologia*, ou superada apenas através da consciência, através do que chamamos anteriormente de “a reconciliação com o real lukácsiana”: nos referimos à lacuna entre ser e dever-ser. Insistimos, entretanto, que essa dualidade permanece no interior de um quadro unitário, porque toda a série de mediações traçadas por Lukács, da natureza à generidade para si, articulando indivíduo e totalidade social, subjetividade e objetividade, complexos ideológicos, valores e dever-ser nos parece fecunda. Assim, diferentemente de Mészáros, não entendemos que a discussão sobre “o trabalho em geral” resulta em uma mobilização diretamente ética das categorias de liberdade e dever-ser. Ainda que de maneira muito abstrata, essas categorias são remetidas às mediações diversas e à indicação da necessidade de compreendê-las dentro de suas determinações históricas.

Ressaltar a unitariedade e o caráter profícuo das articulações delineadas por Lukács na *Ontologia* permite-nos, por outro lado, localizar aquilo que, a nosso ver, compromete essas articulações: a leitura lukácsiana do valor-trabalho de Marx. Como afirmamos reiteradamente, nesse ponto seguimos as indicações de Mészáros. No entanto, enquanto, a nosso ver, a crítica mézáríana coloca em questão toda a estrutura da *Ontologia*⁶²⁷, para nós os problemas se concentram na generalização do valor-trabalho aí presente.

Novamente, essas são considerações ainda provisórias sobre a crítica de Mészáros à Lukács. O desenvolvimento da perspectiva mézáríana, sua crítica às formações pós-revolucionárias e a relação de continuidade, mas sobretudo de descontinuidade com a teoria de Lukács ainda devem ser analisadas detidamente. É interessante notar por exemplo que Mészáros, indicando o que aqui entendemos como um teleologismo otimista de Lukács, afirmou que na teorização da última fase desse “não se permite às mediações materiais paralisantes do sistema do capital realmente existente lançar sua sombra sobre a crença do autor no modo apropriado de se obter a vitória sobre o estranhamento”⁶²⁸.

⁶²⁷ Isso não significa, todavia, que o desenvolvimento teórico de Mészáros não seja profundamente debitário da interpretação ontológica lukácsiana. Como afirmamos na introdução desse trabalho, concordamos com o diagnóstico de Krausz que considera Mészáros o verdadeiro herdeiro intelectual de Lukács. Tal herança, a nosso ver, assume a leitura ontológica de Marx proposta por Lukács e a desenvolve a partir de uma incisiva crítica teórica e política aos limites do pensamento lukácsiano, assentados sobretudo na opção pela defesa da experiência da União Soviética.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 493.

Assim, notamos que aquilo que Lukács indica como tendência essencial do ser social e que sustenta seu otimismo rumo à generidade para si, na perspectiva mais crítica de Mészáros revela-se, sob o comando do capital, como a possível coveira da humanidade.⁶²⁹ Seja sob o capitalismo ou sob os chamados sistemas pós-revolucionários, a redução do tempo de trabalho socialmente necessário tornou-se medida tirânica que desemprega e subsume os indivíduos e a humanidade como um todo⁶³⁰; o afastamento da barreira natural transformou-se em crise ambiental de caráter crescentemente alarmante⁶³¹; e a integração das sociedades até o surgimento de uma economia mundial efetiva-se atualmente como um sistema econômico transnacional incontrolável e permeado por crises⁶³², ao lado de um sistema de Estados necessária e altamente conflitivo.⁶³³ Por isso insistimos que nossas considerações são provisórias e que sobretudo a relação de descontinuidade entre Lukács e Mészáros precisa ser analisada detidamente.

Em todo caso, desde nossa interpretação, o que as análises da perspectiva lukácsiana que destacam a atuação efetiva da personalidade e da individualidade no enfrentamento do estranhamento perdem de vista – seja reconhecendo como frutífera ou deletéria a “inovação” de Lukács – é todo um esforço na *Ontologia* para delinear, ainda que de maneira muito abstrata, uma série de mediações, que vão da natureza à totalidade social, na constituição dessa própria personalidade e na busca da possibilidade imanente de uma generidade para si. Essas perspectivas, por vias distintas, afirmam a existência de um dualismo na *Ontologia*. Para os ex-alunos de Lukács e para Mészáros, há, de um lado,

⁶²⁹ Ibid., p. 492.

⁶³⁰ Ver, por exemplo, Mészáros, 2006, p. 320-344. Em consonância com as análises de Mészáros, Antunes (2017, p. 25-32) traça o complexo quadro contemporâneo que combina a redução dos empregos e o aumento do contingente de trabalhadores que resulta em uma precarização estrutural do trabalho.

⁶³¹ Mészáros (1971; 2006; 2014) foi um dos pioneiros em resgatar a análise de Marx do estranhamento entre sociedade capitalista e natureza, em germe já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Delineou, nos anos 1970, uma relação universal entre “humanidade – trabalho/produção – natureza”, que sob o conjunto de mediações de segunda ordem do capital dá lugar à tríade “humanidade estranhada – trabalho/produção estranhado – natureza estranhada”. Em 1971, já apontava a relação entre capitalismo e destruição ecológica como uma das principais contradições do sistema do capital. Para além do desenvolvimento teórico do próprio autor, essas investigações pioneiras tiveram continuidade com o “retorno a Marx” de John Bellamy Foster (2000; Clark e Foster, 2010) e Paul Burkett (2016; Burkett e Foster, 2017, p. 36), que, através de um conjunto de análises exegéticas, reivindicaram a presença de uma profunda preocupação ecológica nas reflexões marxianas. Mais recentemente, Kohei Saito (2017) avançou ainda mais em tais investigações. Duas décadas passadas do retorno de Foster e Burkett à Marx, e cinco desde as intervenções pioneiras de Mészáros, a chamada escola da ruptura metabólica segue avançando diagnósticos, sob o quadro de uma ontologia materialista, das cada vez mais alarmantes relações entre capital e meio ambiente.

⁶³² Ver, por exemplo, Mészáros, 2006, p. 94-106; Mészáros, 2006, p. 133-174.

⁶³³ Mészáros, 2006, p. 227-248.

um movimento que localizamos, em última instância, na economia, que impele necessariamente o ser social a patamares superiores de sociabilidade e, de outro, um apelo moral à interioridade dos indivíduos para que esses superem sua particularidade e se reconheçam enquanto membros do gênero humano. Joós, por sua vez, em uma leitura peculiar da *Ontologia*, encontra uma consciência livre das determinações materiais, de um lado e, de outro, uma afirmação do trabalho e da economia em um sentido “marxista ortodoxo”. Diferentemente, pensamos que, ainda que comprometida pela afirmação ontológica da teoria do valor-trabalho marxiana, há uma unitariedade na *Ontologia* que é frutífera. Passemos, assim, às interpretações que fazem referência a essa perspectiva unitária.

5.2 As interpretações sobre a unitariedade da *Ontologia*: Tertulian e Maik Puzić

Na contramão das perspectivas que destacaram a dimensão da personalidade e a dualidade da *Ontologia*, Tertulian insistiu na unitariedade da última intervenção lukácsiana. Posicionando-se diretamente contra as críticas das *Anotações* dos ex-alunos de Lukács, ele se opõe à caracterização de que, na perspectiva lukácsiana, o estranhamento seria uma categoria da personalidade e não uma categoria histórico-filosófica.⁶³⁴ Na *Ontologia*, para Tertulian, estaria claramente colocada a oposição a qualquer dissociação entre momentos objetivos e momentos subjetivos; Lukács estaria sempre atento para a unidade dos dois pólos da vida social: a totalidade social e a vida dos indivíduos singulares.⁶³⁵

A partir dessa perspectiva unitária, Tertulian argumenta que as distinções entre objetivação e alienação, entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade humanas – tanto em sua articulação, quanto em seu antagonismo –, entre gênero humano em si e gênero humano para si, representam uma “verdadeira fenomenologia da subjetividade” capaz de apreender a especificidade do estranhamento.⁶³⁶ Mais ainda, Tertulian considera um mérito de Lukács ter reservado à interioridade do sujeito um espaço para a escolha, mas sempre ressaltando a tensão

⁶³⁴ Tertulian, 2006, p. 31.

⁶³⁵ Ibid., p. 32.

⁶³⁶ Ibid., p. 32.

dialética que se estabelece entre os indivíduos e a objetividade.⁶³⁷ Assim, na síntese de Tertulian:

as considerações [...] sobre a passagem do gênero humano em si – onde os indivíduos funcionam como agentes da reprodução social, sob o signo do constrangimento e “sob pena de ruína” [...], condenados a permanecer fixados no nível da particularidade – ao gênero humano para si, onde é a autoafirmação que assume a dianteira; as considerações sobre o desenvolvimento da personalidade através das relações com os outros fundadas sobre a reciprocidade e a emancipação, se desenvolvem sobre o pano de fundo dessa tensão dialética entre a objetividade da totalidade social e as exigências irreduzíveis das subjetividades. Não há convergência necessária entre os dois polos, uma vez que os resultados das atividades teleológicas individuais ultrapassam inevitavelmente os objetivos perseguidos, a totalização pode retornar contra os projetos iniciais; essa tese de Lukács é um dos fundamentos de sua concepção do estranhamento.⁶³⁸

A leitura de Tertulian parece-nos próxima às considerações de Lukács. No entanto, por considerar, sem maiores problematizações, correta a peculiar interpretação lukácsiana da teoria do valor-trabalho de Marx, ele acaba reproduzindo o que consideramos aqui como debilidades da perspectiva de emancipação da *Ontologia*.⁶³⁹ Como vimos, por diversas vezes, ao estender a teoria do valor-trabalho para todas as formações sociais, o “signo do constrangimento” permanece até mesmo na última fase do comunismo. Assim, a “autoafirmação” da generidade para si e o desenvolvimento da personalidade “através das relações com os outros fundadas sobre a reciprocidade e a emancipação” aparecem mitigados, uma vez que as posições teleológicas continuam a ser realizadas de maneira fragmentada e os indivíduos submetidos às pressões econômicas pela redução do tempo de trabalho. Sob tais condições a “totalização” não somente “pode retornar contra os projetos iniciais”, ela necessariamente o faz por estar mantida a estrutura da “força cega” do capitalismo delineada por Marx e que Lukács generaliza indevidamente. O problema da reapropriação comunitária e individual das próprias potencialidades permanece sem solução.

Assim, por mais que Tertulian, através de uma leitura da *Ontologia*, pareça-nos indicar um caminho frutífero para a emancipação humana quando afirma que

⁶³⁷ Ibid., p. 32.

⁶³⁸ Ibid., p. 35.

⁶³⁹ Tertulian, 2002, p. 23.

o desenvolvimento da individualidade obtido através dos processos onde os indivíduos são sacrificados aponta, aos olhos de Lukács, para o problema da coincidência entre o desenvolvimento das capacidades do indivíduo e sua sinergia no interior de uma unidade sintética com a personalidade⁶⁴⁰,

ele não destaca que a própria leitura da teoria do valor-trabalho marxiana realizada por Lukács acaba por reduzir a possibilidade de tal coincidência à subsunção dos indivíduos à redução compulsória do tempo de trabalho – o que, a nosso ver, efetivamente significa negar a possibilidade de uma realização autêntica de tal coincidência entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade.⁶⁴¹

Maik Puzić posiciona-se de forma semelhante a Tertulian em sua análise do estranhamento na *Ontologia*, também reconhecendo nessa última uma perspectiva unitária. Para ele, são frutíferas as colocações de Lukács que ressaltam a importância tanto da continuidade quanto da distinção qualitativa entre natureza e ser social, as distinções entre alienação e estranhamento e suas relações com a objetividade, a indicação da pluralidade das manifestações do estranhamento, o cotidiano como mediação dos processos estranhados e o esforço de Lukács para captar a relação que é estabelecida entre subjetividade e objetividade, entre indivíduo e totalidade social.

Para Puzić, o resultado da interpretação lukácsiana é uma perspectiva dialeticamente consistente dos processos de estranhamento, sobretudo pela interação que se delineia, na *Ontologia*, entre indivíduo e totalidade social. Essa interação destaca as dimensões subjetivas do estranhamento e as possibilidades aí existentes de superação desse último, mas buscando o “escopo real para a práxis real”, que vai do trabalho à ética: os seres humanos não seriam, desde essa perspectiva, nem prisioneiros de sua situação social, nem seres racionais universais apartados de seu mundo.⁶⁴²

Assim, a tentativa de Lukács de restaurar a capacidade dos sujeitos de intervir ativamente nos processos sociais não perde de vista a complexidade e dificuldade de tais processos. Para Puzić, em Lukács:

a luta bem sucedida contra as condições estranhadas pressupõe necessariamente a percepção adequada e, sobretudo, realista das

⁶⁴⁰ Tertulian, 2002, p. 35.

⁶⁴¹ Uma mobilização profícua da perspectiva lukácsiana do estranhamento para a reflexão do trabalho contemporâneo e que, ao mesmo tempo, em diálogo com Mészáros, não incorre nos problemas das generalizações de Lukács é feita por Antunes (2011; 2009).

⁶⁴² Puzić, 2016, p. 136-137.

mediações sociais e do contexto constituído, assim como – consequentemente – o conhecimento preciso do “adversário”. Lukács não tem dúvidas de que a percepção da posição ou da situação efetiva do indivíduo pode ser extremamente dolorosa – no mais tardar, quando se dá conta do fato de que o “Golias” contra o qual tem de lutar, mora também em seu próprio peito. A luta contra as tendências objetivas do estranhamento que atuam no ser social é, sempre e necessariamente, uma luta do sujeito contra si mesmo – uma vez que é um fato geral que a dominação social, independente de qual seja sua respectiva forma específica, se apoia e se perpetua baseada no estabelecimento e consolidação de hábitos sociais, cujo caráter *posteo* [*thesei*] desaparece por trás da aparência de naturalidade. Assim, uma condição essencial e necessária para a superação da dominação social está, consequentemente, na ruptura – primeiro reflexiva e, depois, prática – com essa aparência de naturalidade.⁶⁴³

A leitura de Puzić destaca corretamente, a nosso ver, as diversas mediações delineadas por Lukács na *Ontologia* e que determinam o fenômeno do estranhamento. Sobretudo, ela ressalta o atrelamento necessário entre indivíduo e totalidade social, indicando que o enfrentamento das tendências objetivas do estranhamento requer, necessariamente, um posicionamento do próprio indivíduo frente à dominação, que tende a ter seu caráter processual apagado ou naturalizado. No entanto e novamente, o problema da interpretação lukácsiana da teoria marxiana do valor-trabalho é obliterado. Através dela, é a própria perspectiva lukácsiana quem termina por naturalizar a subsunção dos indivíduos a uma esfera econômica estranhada.

As interpretações que defendem que há uma abordagem unitária na *Ontologia* ressaltam, assim, o esforço de Lukács por uma articulação múltipla do ser, que segue do ser inorgânico ao ser social, destacando a ineliminável conexão entre indivíduo e totalidade social. No interior dessa, a perspectiva lukácsiana busca o espaço para o enfrentamento dos estranhamentos reconhecendo a possibilidade, e mesmo a necessidade, dos indivíduos se elevarem acima de sua particularidade. Isso não implica, no entanto, a superação do estranhamento. Se é possível ao indivíduo, em diferentes momentos históricos, reconhecer-se e agir vislumbrando a constituição de uma generidade para si, ele o fará apenas enfrentando o estranhamento presente na generidade em si que, ademais, conforma também sua própria subjetividade. É apenas a dimensão coletiva do

⁶⁴³ Ibid., p. 141.

enfrentamento dos estranhamentos, sobretudo expressa na luta de classes e na emergência de uma classe para si, que poderá levar à efetiva superação de um mundo estranhado.

5.3 A unitariedade e a dualidade da *Ontologia*: a lacuna insuperável entre ser e dever-ser na última perspectiva lukácsiana

Seguindo as diferentes leituras da *Ontologia* chegamos assim a um aparente impasse. Por um lado, as interpretações que, por vias distintas, afirmaram existir um dualismo na abordagem lukácsiana, que justapõe uma dimensão social, em especial econômica, a uma individual, acabam por perder de vista as diversas mediações delineadas por Lukács que tentam articular o ser em seus múltiplos aspectos – sobretudo, dentro do ser social, a relação entre subjetividade e objetividade. Por outro, interpretações que resgatam essas mediações e defendem o caráter unitário da *Ontologia*, a despeito de ressaltarem a importância da reflexão lukácsiana sobre a constituição da subjetividade e sobre a busca do “espaço interior” capaz de superar a própria particularidade, não dimensionam o impacto que a leitura de Lukács da teoria do valor-trabalho de Marx tem em todo o escopo da *Ontologia*. A partir de nossa própria leitura e do confronto entre as diversas interpretações parece-nos haver, de fato, uma perspectiva unitária na última obra de Lukács que, não obstante, incorre, em última instância, em uma dualidade específica: a lacuna entre ser e dever-ser destacada por Mészáros.

Por mais paradoxal que seja essa formulação, ela nos parece pertinente por permitir extrair do arcabouço ontológico lukácsiano as dimensões que nos parecem frutíferas e, concomitantemente, indicar aquilo que, a nosso ver, compromete sua teorização. Vimos, anteriormente, que a indicação dos ex-alunos de Lukács de um dualismo entre economia e práxis aproxima-se do aspecto problemático da *Ontologia*, mas desvia-se do ponto crucial. De fato, para Lukács é a práxis que cria e reproduz a economia, mas uma práxis que é reificada pelas generalizações indevidas realizadas pela leitura lukácsiana de Marx. Os indivíduos permanecem subsumidos ao movimento econômico que eles próprios criaram e a uma cega compulsão à redução do tempo de trabalho, por intermédio da generalização da categoria tempo de trabalho socialmente necessário, presente até mesmo em uma sociedade emancipada.

A práxis individual é capaz de suplantar sua própria particularidade e, ao fazê-lo, tem de enfrentar as consequências desse ato em um mundo estranhado. Coletivamente, por intermédio de diversas mediações, sobretudo a política, é capaz de transformar a formação social onde se encontra. O próprio impulso decisivo para tanto advém do movimento opaco e sempre ascendente da economia, delineado na *Ontologia*. No entanto, como procuramos demonstrar, a atuação dos seres humanos, para Lukács, não é capaz de transformar esse próprio impulso do processo produtivo. Permanece fragmentada e refém de um movimento autônomo da economia, ainda que seja capaz de impor a ela desvios e mitigar seu impacto. Assim, a nosso ver, a generidade para si vislumbrada por Lukács, por paradoxal que seja, tem como base esse movimento incontrolável da economia. O apelo para que os indivíduos se reconheçam enquanto membros do gênero humano é *também* um apelo para que eles se reconciliem com esse movimento incontrolável, apenas mitigando seus excessos. Essa é uma perspectiva unitária de Lukács, mas que implica em um rebaixamento de sua concepção de práxis e, concomitantemente, de emancipação social. Tal rebaixamento resulta na aceitação de uma dualidade – indicada por Mészáros – que, a nosso ver, rompe com a própria referência marxiana sobre a qual Lukács tenta se apoiar: a dualidade entre ser e dever-ser.

Uma vez mais, são frutíferas as mediações traçadas na *Ontologia* que vão da natureza à totalidade social, passando por uma articulação entre subjetividade e objetividade. Quando Tertulian, por exemplo, argumenta que Lukács indica, ao tratar do estranhamento, “o problema da coincidência entre o desenvolvimento das capacidades do indivíduo e sua sinergia no interior de uma unidade sintética com a personalidade”, ele demonstra a presença na *Ontologia* de uma questão crucial para a emancipação humana. Essa questão remete a uma relação harmoniosa entre objetivação e alienação. Isso é, que os processos de objetivação estejam em consonância com a construção da própria individualidade. Para tanto, todavia, é preciso que *as próprias demandas* por objetivação e o *modo de sua efetivação* estejam sobre um controle comunal aberto à construção e intervenção dos próprios indivíduos. Todavia, sob a caracterização do econômico, na *Ontologia*, como um complexo heterônomo, esse caminho nos parece fechado. A questão da inversão entre sujeito e predicado não é resolvida. Isso é coerente, ademais, com a relação ontológica básica que Lukács indica como sustentação da contradição entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade: a síntese de pores

teleológicos – fragmentados – que se constitui em lei alheia aos próprios indivíduos. Também é coerente com a omissão de Lukács sobre a primeira parte do princípio de uma sociedade emancipada: o “de cada um de acordo com as suas capacidades”. Por fim, a questão da inversão entre sujeito e predicado permanece sem solução se o problema da opacidade continua a ser projetado como relação ontológica insuperável.

Como dissemos, isso não implica em um dualismo na *Ontologia*. A perspectiva de emancipação em Lukács contrasta com a de Marx – reificando e reduzindo a capacidade da práxis, individual e coletiva –, mas traça um intrincado quadro de mediações que constitui a totalidade. Sob a generalização da teoria do valor-trabalho, todavia, a perspectiva da *Ontologia* assume como insuperável a dualidade na obra lukácsiana, indicada por Mészáros, desde os anos 1970: a lacuna entre ser e dever-ser.⁶⁴⁴ A necessária remissão do sujeito ao controle de seu próprio comportamento só pode ser de fato autônoma se aquilo que ele é está aberto não apenas à sua cognição, mas ao seu próprio controle. Uma relação harmoniosa entre desenvolvimento das capacidades e da personalidade, entre objetivação e alienação, só pode ser efetivada se ao indivíduo estiver colocada a possibilidade de tal controle, se a inversão entre sujeito e predicado for, de fato, revertida. Obviamente, isso necessita uma organização social aberta a tal controle. Sob as generalizações feitas na *Ontologia*, entretanto, as demandas colocadas aos indivíduos e ao gênero humano, permanecem heterônomas. A emancipação, aqui, implica em uma reconciliação, em última instância, com essas demandas, fora de controle, individual ou coletivo. Complicação ulterior ainda é que o caminho para a superação do estranhamento é construído sob uma visão teleológica *otimista*, que do ponto de vista político e normativo é comprometedor: o aviltamento das personalidades hoje, traz a promessa futura de contribuição para todo o gênero humano.⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ A despeito da crítica de Mészáros sobre a dualidade entre ser e dever-ser no conjunto da obra lukácsiana tomar corpo mais explicitamente a partir dos anos 1970 com *Lukács' concept of dialectics*, já em meados dos anos 1950, Mészáros alertou ao próprio Lukács que ele não seria capaz de escrever uma Ética se não enfrentasse diretamente os graves problemas políticos das sociedades pós-revolucionárias e que, sem isso, ficaria confinado a uma perspectiva demasiadamente abstrata do problema. Ver Mészáros (1972) e Mészáros (2006, p. 877-879).

⁶⁴⁵ Ainda que não tenhamos organizado nossa discussão sobre a emancipação em torno da ideia de “tempo disponível”, mas sim no rechaço ao tempo de trabalho socialmente necessário, nossa formulação aqui não se pretende distante daquela avançada por Antunes – e próxima à Mészáros –, que indica, em uma sociedade emancipada, um sentido dentro e fora do trabalho: “o exercício do trabalho autônomo, eliminado o

A crítica de Mészáros à relação entre ser e dever-ser estende-se ao conjunto da obra lukácsiana e, no que tange à *Ontologia*, como vimos, a todo seu arcabouço teórico. Trata-se, como já afirmamos, de uma reflexão complexa que ainda precisa ser abordada adequadamente. Entretanto, *por ora*, como também já mencionamos, temos algumas pequenas diferenças para com ela. Mészáros, por exemplo, afirma que

na *Ontologia do ser social*, o filósofo húngaro fundamenta a oposição materialmente não mediada entre os polos da individualidade particular e a humanidade em geral. Como vimos, Lukács foge desse dualismo ao afirmar que somente a idealidade da consciência moral ética (que, na tradição da filosofia alemã clássica, é por ele diferenciada da moralidade puramente subjetiva) poderia prover a mediação necessária entre os dois polos.

Para nós, seja nas sociedades anteriores ao capitalismo, seja no capitalismo ou em uma sociedade emancipada a perspectiva lukácsiana considera que a reprodução bipolar do ser social é sempre unitária, e fundamentada, materialmente, nas supostas manifestações históricas da teoria do valor-trabalho. Ademais, a perspectiva de se superar o antagonismo entre indivíduo e totalidade social não se apoia apenas na mediação da “consciência moral ética”, mas, como vimos no capítulo anterior, em diversos outros complexos, sobretudo o político, que não coincidem com essa consciência ética. Lukács exorta os indivíduos a superarem sua própria particularidade e isso não nos parece tão problemático porque, ainda que sobre uma perspectiva demasiadamente abstrata, essa exortação passa pelos diversos complexos. Os problemas estão, a nosso ver, por um lado no fato de que tal exortação é animada pelo movimento alheio da teoria do valor-trabalho onde está inscrito um teleologismo otimista que garante o enriquecimento dos indivíduos e do gênero; por outro, no fato de que a superação da particularidade e a construção da generidade para si reencontra a própria teoria do valor-trabalho como um fundamento insuperável. Novamente, não obstante esses problemas e ainda que de uma forma muito

dispêndio de tempo excedente para a produção de mercadorias, eliminado também o tempo de produção destrutivo e supérfluo (esferas estas controladas pelo capital), possibilitará o resgate verdadeiro do sentido estruturante do trabalho vivo, contra o sentido (des)estruturante do trabalho abstrato para o capital. Isso porque, sob o sistema de metabolismo social do capital, o trabalho que estrutura o capital desestrutura o ser social. O trabalho assalariado que dá sentido ao capital gera uma subjetividade inautêntica no próprio ato de trabalho. Numa forma de sociabilidade superior, o trabalho, ao reestruturar o ser social, terá desestruturado o capital. E esse mesmo trabalho autodeterminado que tornou sem sentido o capital gerará as condições sociais para o florescimento de uma subjetividade autêntica e emancipada, dando um novo sentido ao trabalho” (Antunes, 2009, p. 180).

abstrata, há uma perspectiva frutífera de totalidade no interior da *Ontologia*, se os problemas relacionados ao valor-trabalho forem colocados de lado. Como isso não ocorre na teorização lukácsiana, consideramos que sua perspectiva unitária de *Ontologia* incorre em uma dualidade entre ser e dever-ser, superada apenas pela consciência.

Concordamos também parcialmente com Mészáros quando ele diz que

o aspecto mais irreal da solução proposta por Lukács para a dicotomia entre “Ser” e “Dever” é a realização hipostasiada da “humanidade-para-si” em, e por, um modo de existência que concilia os indivíduos à permanência da divisão de trabalho. Curiosamente, espera-se que eles encontrem sua realização no elitismo olímpico de Goethe, para quem “mesmo o homem mais insignificante pode ser um homem completo”. Tal visão entra em contradição aberta com o significado da luta marxiana contra a divisão social hierárquica do trabalho, cujo objetivo é precisamente achar um modo de superar a “insignificância” estruturalmente imposta aos indivíduos “degradados a meros trabalhadores, subsumidos ao trabalho”.⁶⁴⁶

Também entendemos que, de fato, em uma sociedade emancipada os indivíduos não devem ser reduzidos a mero trabalhadores, não devem permanecer subsumidos a um trabalho a eles imposto. No entanto, na *Ontologia*, parece-nos que essa subsunção ocorre, como vimos que Mészáros nota, pela afirmação da continuidade da teoria do valor-trabalho e do tempo de trabalho socialmente necessário. Dizemos isso porque Lukács, remetendo à Marx, menciona na *Ontologia* o fim da divisão do trabalho, mas sem fazer maiores comentários sobre a questão e indicando um futuro longínquo.⁶⁴⁷ Apenas em tal futuro, estaria realizada a humanidade para si que, não obstante, ainda estaria presa ao valor-trabalho e ao tempo de trabalho socialmente necessário. À parte essas diferenças para com Mészáros concordamos com seu diagnóstico de fundo, tanto sobre a *Ontologia*, quanto sobre a perspectiva última de uma sociedade emancipada:

para Marx, ao contrário [de Lukács], a verdadeira sociabilidade não é uma camisa de força (como é o papel social atribuído aos indivíduos por meio da divisão do trabalho). Na concepção marxiana, a verdadeira sociabilidade corresponde ao seu ser objetiva e livremente constituído nas condições comunais completamente desenvolvidas. Não é, portanto, produzida na consciência, muito menos na consciência individual particular, que sofre a pressão do imperativo: “reconheça, como indivíduo, as implicações morais de seu pertencimento à espécie ou pereça”. Assim, a sociabilidade só pode ser produzida na própria realidade ou, mais precisamente, no intercuro material e cultural da

⁶⁴⁶ Mészáros, 2006, p. 879.

⁶⁴⁷ Lukács, 2013, p. 244; Lukács, 1986, p. 195.

existência social comunal dos indivíduos, que não admite ser conceituado em termos individuais, nem realmente ser apreendido com base na abstração das necessidades historicamente variáveis e em expansão dos indivíduos sociais.⁶⁴⁸

Deixar de lado os problemas indicados por Mészáros na leitura que a *Ontologia* faz da teoria do valor-trabalho pode nos colocar diante de certos riscos de interpretação que terminam por reproduzir, ou mesmo aprofundar, os próprios problemas lukácsianos. Sérgio Lessa, por exemplo, apresenta-nos uma leitura do estranhamento na *Ontologia* que, se tem sua razão de ser, termina por reproduzir as debilidades da *Ontologia* e, ademais, borrar as diferenças entre Marx, Lukács e Mészáros. Assim, ele nos diz:

ao retomar a tese de Marx segundo a qual as alienações não são fundadas pela sociedade de classe, mas pelo trabalho, Lukács abria horizontes não apenas para tratar o que julgava “degenerescências” do “socialismo soviético” como fenômenos alienantes, bem ainda para examinar a história da humanidade como necessariamente permeada por alienações. Ainda que hoje, depois do fim do bloco soviético e da publicação das obras de Mészáros, nos seja mais simples perceber os equívocos e limites da concepção lukácsiana acerca do bloco soviético, isso não revoga a importância de sua tese de que alienações se faziam presentes nas sociedades pós-revolucionárias (Mészáros) e, enquanto tais, deveriam ser tratadas. Por outro lado, isso impôs a Lukács a necessidade (ao menos) de um esboço duma história dos complexos de alienação [estranhamento/*Entfremdung*] ao longo da história da humanidade, o que o conduziu a um longo exame das religiões e das seitas, em busca dos momentos predominantes das alienações no passado, mesmo antes das sociedades de classe.⁶⁴⁹

Dizer que o trabalho funda o estranhamento é, de fato, assumir um posicionamento pleno de consequências diante de outras interpretações teóricas, marxistas ou não. Não obstante, uma vez que o trabalho é considerado, na *Ontologia*, como categoria fundante de todo o ser social, a afirmação de Lessa carece de maiores determinações. Se é verdade, por exemplo, que nas sociedades anteriores ao surgimento das classes, Lukács localiza em fenômenos como a magia a presença do estranhamento, é na escravidão que ele aponta o “primeiro grande estranhamento objetivo”.⁶⁵⁰ Isso importa porque se, em conformidade com o que argumentamos acima, as formações sociais anteriores ao surgimento das classes podem ser marcadas por estranhamentos advindos do baixo nível de

⁶⁴⁸ Mészáros, 2006, p. 880.

⁶⁴⁹ Lessa, 2014, p. 12.

⁶⁵⁰ Lukács, 2013, p. 763; Lukács, 1986, p. 669.

desenvolvimento das forças produtivas, é no controle heterônomo do trabalho, inaugurado pelas sociedades de classe, que encontramos seu momento decisivo. Sobretudo daí emerge a contradição entre o desenvolvimento das capacidades e o desenvolvimento das personalidades humanas e é na coincidência desses dois momentos que, diferentemente de Lessa e seguindo as indicações de Tertulian, entendemos que Lukács apresenta um horizonte de superação do estranhamento. Nesse horizonte, entretanto, a determinação heterônoma do trabalho não é, em última instância, vencida; os indivíduos devem se conformar ao movimento alheio da economia, apenas mitigando seus efeitos.

Desde nossa interpretação, assim, se o fim das classes, de fato, não é suficiente para a coincidência entre desenvolvimento das capacidades e o desenvolvimento da personalidade humanas, isso não implica que a “história da humanidade” seja “necessariamente permeada por estranhamentos”. O estranhamento não é uma categoria trans-histórica do ser social, nem mesmo na concepção limitada – se comparada com a de Marx e a de Mészáros – de emancipação defendida por Lukács.

Ademais, em contraste com Lessa, entendemos que as críticas de Mészáros não se reduzem aos “equivocos e limites da concepção lukácsiana acerca do bloco soviético”, mas colocam em xeque a estrutura da *Ontologia*. Elas não miram apenas os posicionamentos políticos de Lukács, mas procuram demonstrar como eles adentraram a leitura lukácsiana de Marx. Sobretudo, Mészáros aponta como a perspectiva de emancipação humana em Lukács está comprometida por sua leitura da teoria do valor-trabalho.

Assim, pensamos que é problemático Lessa reivindicar Mészáros para indicar os “equivocos e limites” de Lukács sobre o bloco soviético, mas deixar de lado as críticas mézárarianas que acabam remetendo à própria perspectiva de emancipação humana em Lukács e, conseqüentemente, à sua concepção de estranhamento. Em especial, porque também Lessa considera que, em uma sociedade emancipada, será preciso “deixar na lata de lixo da história o tempo de trabalho socialmente necessário”; algo que ele não contrapõe ao posicionamento peremptório de Lukács que afirma que “o tempo de trabalho

socialmente necessário permanece essencialmente idêntico nas mais diversas formações”, e que é repetido, como vimos, ao longo da *Ontologia*.⁶⁵¹

Por outro lado, Lessa nos diz que

afirmar que haverá alienações no comunismo (na acepção de Marx e Engels: a superação do Estado, da propriedade privada, das classes sociais e da família monogâmica) pode acarretar confusões. Que são, a rigor, desnecessárias. Pois se a humanidade continua gerando possibilidades e necessidades que se explicitarão em plenitude apenas com a evolução futura da sociedade, está dada a possibilidade de que algumas dessas possibilidades e necessidades sejam portadoras de desumanidades que se expressam sob a forma de novos obstáculos ao desenvolvimento humano. Tais obstáculos, produzidos, claro está, pela própria humanidade, são os complexos alienantes, são as alienações. A distinção entre qualidade da função social predominante das alienações atuais (a reprodução do capital) e a das alienações na futura sociedade comunista se expressa, acima de tudo e em primeiro lugar, pelo fato de que, nesta última, a superação das alienações não envolverá nenhuma luta de classes (porque não haverá classes). Considerada essa decisiva diferença, permanece o fato de que apenas uma concepção teleológica da história pode fundamentar o desaparecimento dos complexos alienantes em uma sociedade emancipada do capital. A história, com o comunismo, não encontrará o seu fim. Encontrará, apenas, uma forma humana de as pessoas tratarem dos problemas humanos, entre eles, os problemas oriundos dos complexos de alienação [estranhamento/*Entfremdung*].⁶⁵²

A afirmação de Lessa da existência do estranhamento no comunismo parece fundamentar-se na capacidade do ser social de gerar “novas possibilidades e necessidades” que se voltarão contra si mesmo também em uma sociedade emancipada. Subjacente a essa contradição está, como vimos, a síntese dos pores teleológicos que, da maneira como é delineada na *Ontologia*, foge de um controle comunal efetivamente aberto não apenas à humanidade, mas às individualidades – refletindo a extrapolação da

⁶⁵¹ Ver, Lessa, 2009, p. 77; p. 80. O texto de Lessa *Modo de produção e revolução: Lukács e Mészáros*, de onde extraímos a passagem acima sobre a necessidade de superação do tempo de trabalho socialmente necessário também aproxima demasiadamente Lukács de Mészáros e ignora suas agudas diferenças *no plano teórico*. A despeito de Lessa ressaltar que se trata ainda de uma primeira reflexão, ele afirma que “com a questão da transição à sociedade sem classes, as primeiras diferenças mais evidentes [entre Mészáros e Lukács] começam a surgir. Mészáros salienta com muito mais força, sublinha mais intensamente, a categoria ‘tempo disponível’ que o faz seu mestre.” (Lessa, 2009, p. 75). O problema é que, novamente, Mészáros não sublinha com “mais força” a categoria “tempo disponível”, mas constrói sua argumentação sobre a emancipação opondo-se à generalização que Lukács faz do tempo de trabalho socialmente necessário, justamente a categoria que é diametralmente oposta à de tempo disponível. Mais importante, Lessa não menciona que a perspectiva mészárianiana de emancipação implica na superação do valor-trabalho, uma argumentação que Mészáros constrói explicitamente *contra* o posicionamento generalizante de Lukács.

⁶⁵² Ibid, 2014, p. 14.

lei do valor-trabalho para todas as formações sociais. Como procuramos indicar, a relação da inversão entre sujeito e predicado permanece sem solução na perspectiva lukácsiana. Por isso dissemos que, a nosso ver, a leitura de Lessa tem certa razão de ser. A ambiguidade e a indeterminação de Lukács na definição do estranhamento e de sua superação acaba absorvendo elementos que na perspectiva marxiana e mézáríana seriam definidos como estranhados e podem dar lugar a interpretações generalizantes do estranhamento como a de Lessa.

Além de deixar de lado os contrastes entre Marx, Mézáros e Lukács, Lessa, refletindo a não solução da relação entre sujeito e predicado na *Ontologia*, acaba cedendo à possibilidade de considerar o estranhamento como dimensão humana insuperável. Resvala, assim, na identificação, negada pelo próprio Lukács, entre objetivação e estranhamento. Para continuar a projeção do estranhamento em uma sociedade emancipada, Lessa tem de afirmar que para Marx e Mézáros, mesmo em uma formação social efetivamente aberta às individualidades, transparente, organizada sob o princípio “de cada um de acordo com suas capacidades, a cada um de acordo com suas necessidades”, assentada em um metabolismo que respeite os limites naturais e os conserve para futuras gerações, mesmo aí, as forças sociais objetivarão contra si mesmas.

Ainda que se trate de uma reflexão muito distante, desde a perspectiva política e normativa ela nos parece ter certa importância. Sobretudo se levarmos em conta que a definição de estranhamento na *Ontologia* traz consigo uma promessa futura de que o aviltamento das personalidades no âmbito produtivo terminará por contribuir com o enriquecimento do gênero humano e das próprias individualidades. Sob as condições das formações sociais soviéticas, essa perspectiva nos parece ter sido deletéria. O fundamental, a nosso ver, é a possibilidade de controle dos processos produtivos. Assim, por abstrata que seja a formulação de Lessa, “a forma humana de tratar os problemas humanos”, já indica a superação do estranhamento, mas para tanto é preciso que haja uma efetiva reapropriação comunal das forças sociais – o que implica, novamente, no rechaço à ideia de “essência econômica” delineada por Lukács.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que procuramos argumentar ao longo dessa tese, o “retorno a Marx” de Lukács para a construção de uma ontologia do ser social resultou em uma perspectiva filosófica realista, que reivindicou não apenas a objetividade e a historicidade como dados ontológicos primários de sua perspectiva teórica, como também a possibilidade e a necessidade de reprodução na consciência humana das determinações do real e a intervenção transformativa da realidade. Utilizando-se da imagem hegeliana da identidade da identidade e da não identidade, Lukács apontou para uma perspectiva imanente de constituição da totalidade do ser – do complexo de complexos – que, a partir do desdobramento de suas contradições internas, passa por processos de diferenciação. O resultado de tal desdobramento foi a formação de um ser estratificadamente constituído em três grandes esferas: o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser social. Como vimos, a passagem de uma esfera a outra é marcada por saltos qualitativos que, não obstante a novidade de cada esfera ontológica, carrega consigo as determinações da esfera anterior. Todo esse desdobramento dá lugar ao surgimento de possibilidades, que se realizam a partir de conexões causais (se..., então), mas permeado também por relações contingentes, casuais, que detonam interações causais dentro da especificidade ontológica de cada esfera.

O ser social emerge em meio a essas determinações ontológicas gerais com a novidade de realizar os pores teleológicos no meio da malha causal que constitui o ser. Emerge já como uma totalidade composta por, no mínimo, trabalho, linguagem e sociabilidade. A constituição do ser de maneira estratificada, que remonta às prioridades das esferas ontológicas anteriores, coloca o trabalho como o complexo fundante do ser social, por ser ele o responsável pelo metabolismo entre sociedade e natureza. Lukács investiga o trabalho enquanto protoforma da práxis, encontrando aí um conjunto de categorias essenciais da atividade humana: reflexo, possibilidade, alternativas, liberdade, sempre concretamente colocadas no interior das atividades voltadas a um fim determinado.

O valor é apresentado também dentro dessa concreticidade e dentro desses nexos entre teleologia e causalidade. É caracterizado, assim, não como um mero pôr subjetivo, mas como uma dimensão objetivamente social, presente no encontro entre a realização

de um fim previamente ideado e o contato necessário com a causalidade para a sua consecução. A unitariedade do ser e a prioridade ontológica fazem, ademais, com que Lukács desenvolva suas argumentações sobre os valores em uma linha que parte dos valores de uso, passa aos valores econômicos e chega, finalmente, aos valores não mais econômicos. Enquanto os primeiros apresentam uma dimensão mais unívoca, os valores não mais econômicos são muito mais heterogêneos e conflitantes entre si. Não obstante, há uma unitariedade entre os diversos tipos de valoração: os valores não mais econômicos, por mais diversos e mediados que sejam com relação ao metabolismo entre sociedade e natureza, necessariamente se assentam em tal metabolismo e nas valorações econômicas deles resultantes. Junto aos processos valorativos está o dever-ser, enquanto a categoria que, de maneira distintas nos diversos complexos, remete a uma orientação para o futuro do pôr teleológico e ao controle sobre o próprio comportamento, que os indivíduos têm de ter para que o fim almejado se realize.

Os diversos pores teleológicos se sintetizam e constituem o cotidiano – esfera ontológica onde há uma imediaticidade entre teoria e práxis e onde, segundo Lukács, a maioria dos seres humanos entram em contato com as forças sociais de seu tempo. É no cotidiano, ademais, que se manifestam, predominantemente, as chamadas reificações inocentes: dentro da imediaticidade das demandas e das respostas que se consolidam na reprodução do ser social, apaga-se a gênese e a dimensão processual das mesmas. A partir das próprias demandas cotidianas, todavia, emergem as dimensões ideológicas responsáveis por intervir e dirimir os conflitos que emergem da reprodução do ser social. Tanto as intervenções que tem uma atuação direta nos conflitos, como o direito e a política, quanto aquelas que a *Ontologia* designa como formas puras de ideologia, que afetam de maneira mais mediada o cotidiano, envolvem dinâmicas próprias de valoração e de dever-ser. Mais ainda, os complexos ideológicos intervêm também nas próprias constituições das representações do ser por parte dos indivíduos. Com maior ou menor mediação, maior ou menor capacidade de intervenção cotidiana, as representações do ser, os valores e o dever-ser que se formam nas esferas ideológicas retornam e atuam sobre o cotidiano.

Para Lukács, ademais, o ser social se constitui através do caráter bipolar de sua reprodução: a conexão necessária entre indivíduo e totalidade social. A despeito do caráter predominante dessa última, a *Ontologia* busca afirmar os espaços concretos de

atuação dos indivíduos, na escolha entre as alternativas. No interior da totalidade onde se manifestam os pores teleológicos individuais, Lukács introduz duas categorias, unitárias em última instância, que medeiam a formação das subjetividades. Por um lado, as objetivações que têm de responder às demandas sociais concreta e objetivamente colocadas aos indivíduos pela reprodução social; por outro, as alienações que indicam as formas específicas das diversas subjetividades realizarem os pores teleológicos e a retroação que as objetivações têm sobre essas próprias subjetividades. Essas duas categorias, presentes em todos os pores teleológicos, desdobram-se no problema das formações das capacidades e da personalidade humanas. Como vimos, é a partir dessas que Lukács entende, de maneira geral, o estranhamento. O desenvolvimento objetivo das capacidades, que dá lugar às alienações e às formações heterogêneas das personalidades, pode levar ao aviltamento das personalidades e mesmo ao sacrifício dos indivíduos.

O horizonte normativo último desses problemas colocados por Lukács está na constituição de uma generidade para si. Em meio à reprodução social, a *Ontologia* reserva um espaço concreto de ação aos indivíduos que dá a eles a possibilidade, dentro das limitações historicamente colocadas, de se elevarem acima de sua particularidade. Isso é, de reconhecerem e atuarem sobre a própria vida, e mesmo a do gênero humano como um todo, não tomando-a como um dado estático subsumida ao mundo onde está inserida, mas como uma vida processualmente constituída e intrinsecamente relacionada aos destinos dos demais indivíduos. As estruturas de dominação que se cristalizam e se perpetuam, assentadas antes de mais nada sobre a divisão entre classes, podem então ser desafiadas e transformadas no sentido da constituição de uma formação social que sustente tanto a formação de individualidades autênticas quanto uma unidade do gênero humano que supere sua fragmentação e seja capaz de construir conscientemente sua própria história. Os diversos complexos ideológicos podem atuar tanto no sentido de consolidarem os processos de dominação, quanto no de remeterem os indivíduos à dimensão processual da própria vida e à sua ligação ao gênero humano. A política, na *Ontologia*, por exemplo, a despeito de não coincidir com a superação do estranhamento, atua no cotidiano humano e carrega a possibilidade de ligar as necessidades mais imediatas dos indivíduos, ao cerne da dinâmica da reprodução de uma determinada formação social.

A despeito de demasiadamente abstratas, essas considerações remetem, a nosso ver, a uma perspectiva fecunda que reivindica uma unitariedade entre natureza,

indivíduos e sociedade, entre subjetividade e objetividade, buscando desviar-se de perspectivas que reduzam um dos termos ao outro, ou que os entenda de maneira apartada. Ademais, a ideia de uma imanência, de uma perspectiva antiteleológica e enraizada historicamente coloca a demanda de uma compreensão aberta do desenvolvimento do ser social que não deveria reproduzir anacronismos, nem projetar fins que ultrapassem uma indicação normativa assentada nas possibilidades inscritas na realidade. No plano das valorações, isso implica o rechaço às perspectivas apriorísticas apoiadas em certo dualismo entre um mundo empírico e um normativo, que reconhecendo apenas uma esfera superior de valores, e elaborando-a a partir de uma suposta racionalidade desconectada da imanência do cotidiano e das forças sociais que o constituem, resulta em um moralismo estéril. Por outro lado, a *Ontologia* tem o intuito de se distanciar de uma subsunção dos indivíduos ao social, que considere que os valores não tenham uma implicação efetiva na dinâmica social.

Contudo, pelo que procuramos argumentar, essas dimensões que consideramos fecundas no delineamento lukácsiano do ser social são comprometidas quando Lukács busca colocá-las em movimento. Isso se dá porque a *Ontologia* recorre a passagens problemáticas das reflexões marxianas e, sobretudo, porque generaliza a teoria do valor-trabalho para as diversas formações sociais.

Ao caracterizar o valor econômico, onde encontra-se o cerne dos problemas aos quais aludimos aqui, Lukács, contra sua própria demanda genética de investigação das categorias ontológicas, recorre às trocas simples de mercadorias – delineadas por Marx n’*O Capital* – sustentando sua argumentação em uma relação que, efetivamente, ocorre apenas no capitalismo. Isto é, o encontro entre proprietários privados especializados na produção de um determinado tipo de mercadoria, em contraste com a multiplicidade de suas necessidades. De tal estrutura, Lukács generaliza uma situação no âmbito econômico que é constantemente repetida na *Ontologia*: a síntese de pores teleológicos individuais que dão lugar a relações causais que estão para além do controle dos mesmos indivíduos que a constituíram.

Sob tal estrutura, o valor econômico, voltado sobretudo à regulação do tempo de trabalho, tem uma dinâmica necessariamente ascendente. O encontro dos pores teleológicos aponta sempre para a divisão ótima do trabalho e para a redução do tempo de trabalho, um movimento alheio ao próprio conhecimento e às valorações dos

indivíduos que executam tais pores, mas que é imposto a eles de maneira que devem se adequar a tal dinâmica sob pena de ruína. Como vimos, dessa forma, um conjunto de determinações que, a nosso ver, são específicas do capitalismo, são então generalizadas, incorrendo-se em anacronismo: a opacidade das valorações econômicas, o caráter compulsório da redução do tempo de trabalho e o tempo de trabalho socialmente necessário. Mais ainda, essas determinações acabam sendo incorporadas na própria essência do ser social.

Em consonância com essas indicações, é negligenciado o contraste entre o caráter indiretamente social da produção capitalista e o diretamente social que pautam as formações pré e pós-capitalistas. Como argumentamos, subjacente a essas indicações está, para Lukács, a própria lei do valor-trabalho marxiana – enquanto reguladora desse suposto movimento histórico sempre decrescente do tempo de trabalho – e a problemática afirmação de Marx, nos *Grundrisse*, de que toda economia se reduz a uma economia de tempo.

Essa interpretação é colocada, então, na base da reprodução do ser social, como refletida pela *Ontologia*. A potencialidade do trabalho de remeter para além da atividade imediata, dá lugar, no âmbito econômico, ao incremento da divisão do trabalho que, necessariamente, desemboca na produção de mercadorias. Essa, por sua vez, tem um caráter expansivo e retroage sobre a própria divisão do trabalho incrementando-a junto com a produtividade, o que teria um caráter desagregador nas diversas formações sociais. Como argumentamos, a interpretação lukácsiana incorre aqui nos problemas relacionados ao chamado modelo de comercialização, que pressupõe a existência de um mercado capitalista nas formações pré-capitalistas e que, reivindicando um caráter supostamente expansivo das próprias trocas – que incrementariam sistematicamente a produtividade do trabalho – advoga um necessário surgimento do capitalismo, uma vez levantados os obstáculos a tal caráter expansivo.

Dessa forma, muitas das diversas determinações sociais pré-capitalistas que aparecem na *Ontologia* são apenas entraves a um suposto desenvolvimento imanente do trabalho e das trocas de mercadorias. Pelo que buscamos argumentar, portanto, nem o trabalho – a despeito do que anuncia Lukács – nem as trocas de mercadorias são efetivamente diluídas no conjunto das relações de produção pré-capitalistas. Eles são apresentados de maneira independente das mesmas, sob um impulso sempre ascendente

voltado ao incremento das forças produtivas. Reproduzindo certo eurocentrismo presente nas fontes marxianas, esse movimento sempre ascendente é contido nas formações de tipo asiática – marcadas por uma estagnação socioeconômica – justamente porque, segundo Lukács, nelas não estariam presentes “o intercâmbio intensivo de mercadorias que impregna todos os poros da sociedade”, que é a “força que determina os destinos humanos” e que “arrasta a corrente do desenvolvimento social”. Diferentemente, apoiando-nos nas considerações do marxismo político, indicamos que o mercado nas sociedades pré-capitalistas, imerso nas relações extraeconômicas de extração do excedente, apresenta-se aos produtores e apropriadores como uma oportunidade e não como um imperativo, o que é determinante para a dinâmica do desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho – indo, inclusive, em sentido contrário ao de uma especialização cada vez maior indicada por Lukács.

Enquanto as classes e as lutas de classes, para o marxismo político, são fundamentais na constituição e reprodução das relações de produção que, por sua vez, pautam as forças produtivas não apenas em uma direção ascendente unívoca; para Lukács, as lutas de classes e o conjunto das intervenções ideológicas podem apenas acelerar ou desviar um percurso já estabelecido previamente pela sua caracterização do trabalho: a redução do tempo de trabalho, o incremento da divisão do trabalho, a expansão da troca de mercadorias, a emergência necessária do capitalismo e a unificação do gênero humano (generidade em si). Por isso, insistimos que a despeito de não negarmos a centralidade do trabalho no processo reprodutivo do ser social, há na *Ontologia* um fetiche de um momento particular do trabalho – que procuramos localizar a partir dos próprios critérios lukácsianos. Isto é, há uma concepção do trabalho que tem sua essência apartada, em última instância, dos demais complexos. O valor econômico é o elemento central dessa fetichização e o anacronismo de sua definição a partir de traços específicos do capitalismo garante que o movimento sempre ascendente do ser social “forçosamente” se efetue “independente do querer humano” individual e coletivo. A totalidade, assim, enquanto momento predominante é comprometida, porque o complexo do trabalho já possui um movimento definido, que não será afetado essencialmente pelos demais complexos. O anacronismo da leitura lukácsiana do valor-trabalho, assim, encontra-se com um teleologismo que inscreve no próprio trabalho um fim determinado para o âmbito econômico e que define todo o movimento do ser social.

Tal teleologismo tem continuidade na concepção lukácsiana de estranhamento e emancipação. Como vimos, a *Ontologia* indica um caminho frutífero, a nosso ver, para se pensar tal relação, a partir do descompasso entre desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade humanas. Não obstante, ao recorrer às passagens das *Teorias da mais-valia*, negligenciando as delimitações e as críticas dos comentários de Marx sobre a produção pela produção, Lukács aponta para um suposto fim otimista dos processos de estranhamento: no âmbito produtivo, o sacrifício dos indivíduos no desenvolvimento necessário de suas capacidades, traz o enriquecimento do gênero que, por fim, desembocará no próprio enriquecimento dos indivíduos. Subjacente a tal descompasso que, no futuro, se transforma em desenvolvimento individual, está a teoria do valor-trabalho e o movimento compulsório e alheio da redução do tempo de trabalho que impulsiona o desenvolvimento do ser social a uma crescente sociabilidade.

O socialismo – formação na qual Lukács acreditava que vivia e que não retrocederia ao capitalismo – é um dos momentos de atualização desse movimento, onde a lei do valor-trabalho continua a ter validade e a estrutura do intercâmbio de mercadorias “funciona como no capitalismo”. Aqui, a nosso ver, parece plausível a conclusão de que, segundo a perspectiva lukácsiana, teria continuidade a dinâmica de desenvolvimento das forças produtivas, que implica o desenvolvimento das capacidades humanas, que implica o sacrifício dos indivíduos que, por sua vez, levará ao enriquecimento desses próprios indivíduos. Quando chegamos ao comunismo, a nosso ver, Lukács é coerente com suas generalizações, apesar de não o ser com as reflexões marxianas sobre a qual procura se apoiar. Desaparecem a troca de mercadorias e a lei do valor-trabalho no âmbito do consumo, mas essa última permanece operando “enquanto reguladora da produção”, e o faz através do tempo de trabalho socialmente necessário. A compulsoriedade da redução do tempo de trabalho continua a se colocar – enquanto pressão espontânea – em uma sociedade emancipada, a despeito de se estabelecer agora uma “fissura” entre essa demanda econômica e as “as condições mais dignas e mais adequadas da natureza humana”. Nesse sentido, consideramos que o âmbito da produção continua apartado de um efetivo controle comunal, aberto e voltado à plena realização de cada indivíduo. Refletindo a negligência de Lukács acerca das organizações diretamente sociais da produção e a indiretamente social do capitalismo, os pores teleológicos no âmbito da produção comunal continuariam fragmentados, e o problema da inversão entre sujeito e

predicado que, a nosso ver, é o cerne das questões em torno do fetichismo da mercadoria, permaneceria sem solução.

Para nós, essas colocações que consideramos problemáticas na *Ontologia* contrastam com a teorização marxiana sobre a qual Lukács procura se apoiar. Em primeiro lugar e mais importante, como vimos, enquanto Marx rechaça a teoria do valor-trabalho como o cerne de uma “teoria revolucionária’ da emancipação do proletariado” e, em sentido contrário, a descreve como “a fórmula da escravidão moderna do operário”, Lukács afirma que a “lei do valor não está vinculada à produção de mercadorias” e que ela “implicitamente, já está presente quando o homem ainda realiza apenas trabalho útil, quando seus produtos ainda não se tornaram mercadorias; e permanece em vigor, de maneira implícita, após ter cessado a compra-venda de mercadorias”. Em tal caminho, Lukács desatrela o fetichismo da mercadoria do *valor-trabalho* e o vê apenas como uma manifestação do *valor de troca*.

Coerente com essa extensão da lei do valor-trabalho na *Ontologia*, outros contrastes com os posicionamentos marxianos seguem, sem que Lukács os problematize explicitamente. Marx identifica e constrói a categoria tempo de trabalho socialmente necessário a partir das relações entre produtores privados no capitalismo, insistindo, desde uma perspectiva normativa, que é preciso superar essa condição que reduz os seres humanos à uma “carcaça do tempo”. Lukács, diferentemente, perde de vista as ressalvas marxianas, nos *Grundrisse*, sobre a particularidade do tempo de trabalho no comunismo, transformando a afirmação problemática de Marx de que todas as economias se reduziriam à uma economia de tempo, em uma lei à qual os indivíduos tem de se adequar sob pena de ruína. Nesse mesmo sentido, enquanto para Marx a organização comunal das relações de produção seria “transparentemente simples”, para Lukács, o valor no âmbito econômico, a partir de certo nível de desenvolvimento, se torna incompreensível para os indivíduos.

A distinção entre produção diretamente social e produção indiretamente social é negligenciada na *Ontologia* – como, seguindo Mészáros e Hudis, afirmamos repetidamente –, o que recoloca os contrastes entre as perspectivas de emancipação em Marx e Lukács. O “princípio da troca de equivalentes” na distribuição da produção social, que a *Crítica ao Programa de Gotha* diz permanecer na primeira fase do comunismo como um resquício da sociedade capitalista, é tomado pela *Ontologia* como um

posicionamento marxiano que afirmaria que a estrutura do “intercâmbio de mercadorias funciona como no capitalismo”. Todavia, Marx enfatiza que na transição do capitalismo para o socialismo “conteúdo e forma” do princípio da troca de mercadorias se alteram e que os “produtores não trocam seus produtos”. Desde a perspectiva marxiana, a conexão necessária entre produção e distribuição implica que a socialização dos meios de produção altera as formas de distribuição e que, portanto, não há mais estrutura “da troca de mercadorias”. Apesar de tais contrastes, Lukács, utilizando-se das colocações de Marx, afirma que a “primeira fase do comunismo” já teria sido concluída nos países soviéticos.

Na projeção de uma futura sociedade comunista os contrastes entre Marx e Lukács, a nosso ver, permanecem. Para Marx, a associação livre de produtores controla e planeja conscientemente o processo produtivo em uma sociedade emancipada. Para Lukács, no comunismo, “segue operando a lei do valor enquanto reguladora da produção”, isso porque, segundo a *Ontologia*, apesar de, finalmente, a estrutura da troca de mercadorias não mais organizar a distribuição dos produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário continuaria se impondo sobre os indivíduos. Permanece, portanto, a imposição de uma temporalidade à qual os indivíduos têm de se adequar, sob pena de ruína, o que vai em sentido contrário ao “de cada um de acordo com suas capacidades”, defendido por parte do movimento de trabalhadores e por Marx.

A regulação racional comunitária do metabolismo entre sociedade e natureza, que não é dominada por forças cegas, como escreve Marx n’*O Capital*, aparece na *Ontologia* como fazendo parte da “pura linguagem da economia”, onde impera a lei do valor-trabalho e a compulsão pela redução do tempo de trabalho. A organização do processo produtivo defendida pela perspectiva marxiana é pautada pelo desenvolvimento pleno e livre de *cada indivíduo*, onde os seres humanos, no próprio âmbito econômico, não sejam reduzidos à sua condição de trabalhadores e à imposição de uma temporalidade, respeitando-se, assim, as suas particularidades e desigualdades. Na interpretação lukácsiana, essa proposta de Marx é transformada em uma tensão entre a “pressão [*Drang*] pelo aumento da produtividade” que se origina espontaneamente do âmbito econômico e “as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana”.

A subsunção do ser social a uma suposta perenidade da lei do valor-trabalho coloca diferenças também entre Lukács e Marx relacionadas à dimensão natural da

interação metabólica com a sociedade. A despeito de ambas as perspectivas reivindicarem o reconhecimento substantivo do mundo natural na sociabilidade humana – uma articulação ineliminável – o teleologismo otimista de Lukács entende que o avanço do trabalho e da ciência podem apenas levar a interação entre sociedade e natureza à “píncaros não imaginados”. Marx, diferentemente, alertou que o desenvolvimento econômico sob a lei do valor-trabalho pode implicar em uma “*ruptura irremediável no metabolismo social*”. Assim, a regulação racional do intercâmbio com a natureza, em uma sociedade emancipada, não está simplesmente na “pura linguagem da economia”, voltada ao aumento espontâneo da produtividade, como quer Lukács, mas tem de se ocupar com uma interação que respeite os ciclos naturais e conserve as condições “inalienáv[eis] da existência e da reprodução das gerações humanas que se substituem umas às outras”, como diz Marx.

Por certo, subjacente a tais diferenças entre os dois autores está o momento histórico distinto em que se encontravam. Enquanto Marx acompanhou o crescimento da indústria moderna e o profundo aviltamento de seres humanos e natureza engendrado pelo desenvolvimento das forças produtivas, junto ao crescimento das lutas e das organizações da classe trabalhadora, Lukács participou ativamente dos processos revolucionários desde 1918 e defendeu a perspectiva do socialismo em um só país, em fins dos anos 1920. Como vimos em nossa introdução, à época de sua morte, Lukács acreditava, incisivamente, que vivia em uma nova etapa da humanidade, a socialista, que levaria ainda séculos para que se transformasse em comunismo, mas que não retrocederia ao capitalismo.

Isso nos remete às duas dimensões que não abordamos nessa tese: a gênese e a função social da teoria do valor na *Ontologia*. Caso nossa interpretação se sustente, ela pretende ter continuidade inserindo-se no caminho que, a nosso ver, foi aberto por Mészáros – e talvez apenas por ele. Isto é, uma *crítica* imanente da última obra lukácsiana que não a tome apenas de maneira isolada – problema do qual essa tese não escapa –, mas que, partindo da intrincada teorização lukácsiana, remeta a seu contexto e investigue sua gênese histórica. Isso implica em não simplesmente justapor a teorização de Lukács às suas problemáticas escolhas políticas – o que muitas vezes é feito com o intuito de “salvar” a *Ontologia*. Mas de evidenciar como tais problemas políticos adentraram a teorização lukácsiana. Ainda que seja importante evitar também reducionismos políticos, parece-nos que a reflexão sobre a gênese da última obra de Lukács deva levar em conta

não apenas sua *opção* pela construção do socialismo em um só país, mas a *certeza* de que já se vivia essa suposta etapa humana e de que ela caminharia para o progresso e para o comunismo.

Quanto à função social desempenhada pela *Ontologia*, parece-nos que ela teve pouco a dizer para seu próprio tempo, sobretudo pelos profundos problemas do “socialismo”, no qual Lukács acreditava ter vivido. Pouco tempo depois de concluída a sua publicação na íntegra – o que ocorreu somente quinze anos após a morte de seu autor – ruiria a formação social a partir da qual se erigiu a teorização lukácsiana e na qual ela depositava suas esperanças. Não obstante, a perspectiva deixada pela *Ontologia* de um realismo ontológico, radicalmente histórico, assentado na ineliminável unidade entre seres humanos e natureza e na conexão entre teleologia e causalidade, indivíduos e totalidade social, subjetividade e objetividade, e sob a demanda, ainda, da construção de uma generidade para-si a partir da centralidade do trabalho, parece-nos poder desempenhar ainda hoje uma importante função social – não obstante seu alto nível de abstração. Diante dos meios capitalistas cada vez mais refinados de controle e vigilância social, de atuação sobre as subjetividades dos indivíduos, além da urgente questão ambiental, o arcabouço teórico da *Ontologia* parece oferecer um caminho relevante, que precisa, no entanto, ser concretizado.

Contudo, a generalização da teoria do valor-trabalho e a compulsão da redução do tempo de trabalho, sempre alheias ao controle dos produtores diretos, compromete cada um dos aspectos fecundos levantados na última obra lukácsiana. Elas se somam ao problemático teleologismo otimista de Lukács, que movimenta a *Ontologia* apoiado em sua leitura da teoria do valor-trabalho, exortando os indivíduos a se reconhecerem enquanto membros do gênero humano e, ao mesmo tempo, afirmando a necessidade deles de se conformarem à pressão de uma suposta lei econômica incontornável. Enquanto os trabalhadores são sacrificados em tal processo, permanece a promessa de enriquecimento futuro do gênero humano e dos próprios indivíduos. Um movimento, insistimos, sempre alheio e opaco àqueles diretamente envolvidos nele.

Essa nos parece uma perspectiva que desarmou Lukács para o enfrentamento dos graves problemas de seu próprio tempo, na medida em que aliava-se às suas tímidas propostas de democratização das repúblicas soviéticas e projetava o comunismo – em uma visão distorcida, a nosso ver – para um futuro longínquo, insistindo, nesse meio

tempo, para que os trabalhadores, separados dos processos de decisão econômica e política, se reconhecessem enquanto construtores de uma generidade para si e se dedicassem diligentemente ao trabalho.

O poema que serve de epígrafe para essa tese foi escrito por Xu Lizhi⁶⁵³, um dos mais famosos poetas de uma corrente literária formada por trabalhadores migrantes chineses. Nascido na pequena cidade de Jieyang, em 1990, aos 21 anos Xu mudou-se para Shenzhen e, como milhares de outros trabalhadores da região, conseguiu trabalho nas linhas de montagem dos produtos eletrônicos que, atualmente, conectam instantaneamente a “generidade em-si” de todo mundo. A fábrica em que Xu trabalhava, a Foxconn, ficou conhecida internacionalmente por produzir equipamentos eletrônicos para empresas como a Apple e a Microsoft e por instalar redes de segurança para conter as ondas de suicídio de seus trabalhadores que, insatisfeitos com as extenuantes condições de vida e de trabalho, atiraram-se dos prédios da empresa.

Aos 23 anos, foi Xu quem se jogou do décimo sétimo andar de um edifício comercial de Shenzhen. Antes de tirar a própria vida, quando já não podia mais engolir as vicissitudes do sucesso do “socialismo com características chinesas”, Xu espalhou seus poemas de “vergonha” que contavam parte de sua história de trabalhador migrante.

A classe em que Lukács nasceu foi em grande parte responsável por uma vida muito mais longa e por um leque de possibilidades muito maiores do que o de Xu. Não obstante, também Lukács teve que engolir as consequências, não de uma vida que foi a ele em grande medida imposta, mas das que resultaram de sua difícil escolha, em 1918. Engoliu as ameaças à própria vida, a prisão, o exílio, a imposição de autocríticas insinceras, a censura, as mortes dos companheiros, as tentativas de humilhação pública. Por certo tempo, Lukács justificou o que ele e outros tiveram de engolir como uma necessidade da história. A *Ontologia* foi escrita, contudo, em um período em que também Lukács já não podia mais engolir. Parece-nos, entretanto, que todos os sacrifícios feitos, deixaram marcas na teorização lukácsiana, que reduziram a radicalidade de sua crítica. Restou a crença de que o “socialismo”, impulsionado por um movimento econômico alheio aos próprios trabalhadores, não retornaria ao capitalismo e que os sacrifícios feitos seriam eventualmente recompensados no futuro.

⁶⁵³ Xu, 2016.

No século XXI, onde Lukács depositava seu otimismo, os poemas dos trabalhadores migrantes chineses testemunham os sacrifícios que continuam sendo feitos em nome da construção do “socialismo”. A lei do valor-trabalho e o tempo de trabalho socialmente necessário a eles impostos, indistintos daqueles do capitalismo, são expressos em poemas que se manifestam sobre uma longa lista de estranhamentos: a nostalgia por uma vida não vivida, os suicídios, os membros decepados, a juventude desperdiçada, a natureza devastada, os ciclos menstruais perturbados, os dias e noites que se misturam em jornadas extenuantes dentro das fábricas e, até mesmo, ironicamente, a incapacidade da linguagem de expressar as angústias vividas.⁶⁵⁴ Se desses sacrifícios resultará uma vida emancipada, não podemos dizer. Todavia, nos parece que, se há de fato alguma esperança para o nosso século, como quis Lukács, ela virá menos de exortações vindas de cima para que os sacrifícios construam o gênero emancipado em um futuro longínquo, mas garantido, e mais da desilusão e da impaciência dos trabalhadores, como a expressa nas duras e frias palavras da poeta operária migrante Zheng Xiaoqiong:

[...] o aço tem sua própria
 boca e paladar, ele tem de usar um paquímetro ou um compasso para calibrar
 a fome dessa era, os oficiais estão ansiosos para aprender, os pobres estão acostumados a chorar
 o campo aprendeu a ser poluído, a cidade está sendo demolida
 despedaçada, demolida, despedaçada
 nossos corpos decrescentes sentem o futuro informe
 e os designs dele se afastam do realismo, os Românticos
 começam a se alimentar de ilusão, nosso futuro se torna melhor e melhor, apenas continue
 assinando contratos reais com homens cegos, ele imagina ameixas nas montanhas do sul
 e ele diz que os ovos em suas mãos são pedras
 o tempo parece apartado das Quatro Modernizações dos anos 1980

⁶⁵⁴ Walsh, 2017.

eu ainda não cheguei na pequena encosta da prosperidade
as montanhas são tão altas, mas o corpo apodrece, e quantos anos levará
para alcançar a utopia, tenho pena de mim enquanto envelheço
incapaz de me espremer no último trem do comunismo
mas vivendo em uma oficina escaldante em uma fábrica de suor e sangue
[...]⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ Zheng, Ziaoqing, 2016. Tradução nossa, do inglês: [...] steel has its own / mouth and taste, it must use sliding calipers or a compass to calibrate / the hunger of this era, the officials are anxious to learn, the poor are used to crying / the countryside has learned to be polluted, the city is being demolished / torn down, demolished, torn down / our diminishing bodies feel the unformed future / and his designs depart from realism, the Romantics / start to feed on illusion, our futures get better and better, just keep on / signing real contracts with blind men, he imagines plums on the southern mountains / and he tells us that the eggs in his hands are rocks / time seems set apart from the Four Modernizations of the '80s / I still haven't made it to the 21st century's low slope of prosperity / the mountains are so high, but the body rots, and how many years will it take / to reach utopia, I pity myself as I age / unable to squeeze onto communism's last train / but living in a scorching workshop in a sweat and blood factory [...]. Disponível em: <https://aaww.org/in-the-hardware-factory/>.

REFERÊNCIAS

- Agostinho, Santo. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- Albinati, Ana Selva. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel. *Lukács: estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.
- Andrade, Mariana Alves de. *Lukács: reprodução social e valor*. Tese (Doutorado em Serviço Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- Antunes, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. Os exercícios da subjetividade: as reificações inocentes e as reificações estranhadas. *Caderno CRH*, vol. 24, n. spe 1, 2011.
- Alcântara, Norma. *Ontologia e alienação*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- Althusser, Louis et. al. *Ler o Capital, vol. 1*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- Anderson, Kevin. *Marx at the margins*. Chicago: Chicago University Press, 2010.
- Anderson, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- Andrade, Mariana Alves de. *Lukács: reprodução social e valor*. Tese (Doutorado em Serviço Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- Aristóteles. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Banaji, Jairus. *Theory as history: essays on modes of production and exploitation*. Leiden: Brill, 2010.
- Birt, Robert E. Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre. *Man and World*, v. 19, n. 3, p. 293–309, 1986.
- Boeselager, Wolfhard. *The soviet critic of neopositivism*. Dordrecht, 1975.
- Brenner, Robert. Bourgeois revolution and transition to capitalism. In: Beier, A. L. et al. *The first modern society: essays in English history in honour of Lawrence Stone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- _____. Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong. In: Wickham, Chris (ed.). *Marxist History-writing for the Twenty-first Century*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism. *New Left Review*, n. 104, jul-ago, 1977.
- Burkett, Paul. *Marx and nature: a red and green perspective*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- Burkett, Paul; Foster, Bellamy. *Marx and the Earth: An anti-critique*. Chicago: Haymarket Books, 2017.
- Chasin, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- Clark, Brett; Foster, John Bellamy. The Dialectic of Social and Ecological Metabolism: Marx, Mészáros, and the Absolute Limits of Capital. *Socialism and Democracy*, v. 24, n. 2, p. 124–138, 2010.
- Colombo, Octavio. Simple Commodity Production and Value Theory in Late Feudalism. In: Graça, Laura e Zingarelli, Andrea (eds.). *Studies on pre-capitalists modes of production*. Leida: Brill Books, 2015.
- Corredor, Eva L. *Lukács after communism*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Coutinho, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- Dardot, Pierre; Laval, Christian. *The new way of the world: on neoliberal society*. Londres: Verso, 2013. E-book.
- Darnton, Robert. *O beijo de Lamourette: Midia, cultura e revolução*. São Paulo (SP): Companhia de Bolso, 2010.
- Dobb, Maurice. *Studies on the development of Capitalism*. Londres: Routledge, 1946.
- Duayer, Mario; Medeiros, João Leonardo. Lukács' critical ontology and critical realism. In: *Journal of critical realism*. *Journal of Critical Realism*, Inglaterra, v. 4, n.2, p. 395-425, 2005.
- Eagleton, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 1997.
- Engels, Friedrich. Anti-Dühring. In: *Marx-Engels Collected Works, volume 25*. Londres: Lawrence and Wishart, 1987.
- _____. Carta à Conrad Schmidt de 27 de Outubro de 1890. In: *Marx-Engels Collected Works, volume 49*. Londres: Lawrence and Wishart, 2010.

- _____. Carta a Karl Kautsky de 20 de setembro de 1884. In: *Marx-Engels Collected Works, volume 47*. Londres: Lawrence and Wishart, 1997.
- _____. O papel do trabalho na transição do homem ao macaco. In: *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Ferraris, Maurizio (ed.). *Storia dell'Ontologia*. Milão: RCS Libri, 2008.
- Fortes, Ronaldo Vielmi. *As novas vias da ontologia em György Lukács*. [S.l.]: Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- _____. *Trabalho e gênese do ser social na ontologia de Georg Lukács*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte, 2001.
- Foster, John Bellamy. *Marx's ecology*. Nova York: Monthly Review Press, 2000.
- Frederico, Celso. *O Jovem marx. 1843-1844: As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- Goldschmidt, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- Harvey, David. *Neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: edições Loyola, 2008.
- Harlan, David. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, M.; Gimenes, Renato Aloizio de Oliveira (Org.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2000.
- Heinrich, Michael. The “Fragment on machines”: a Marxian misconception in the *Grundrisse* and its overcoming in *Capital*. In: Thomas, Peter et al. (org.). *In Marx's laboratory: critical interpretations of the Grundrisse*. Leiden: Brill, 2013.
- Heller et. al. Notes on Lukács' Ontology. In: Heller, Agnes. *Lukács revalued*. Oxford: B. Blackwell, 1983.
- Hilton, Rodney et. al (org.). *The transition from feudalism to capitalism*. Londres: Verso, 1976.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Hobsbawm, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- Hudis, Peter. *Marx's concept of the alternative to capitalism*. Leiden: Brill Books, 2012.
- Hyppolite, Jean. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Marcel Rivière et cie, 1965.
- Infranca, Antonino. *Trabalho, indivíduo e história*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- Joós, Ernest. Alienation in George Lukács's Ontology. *George Lukács and his world: A reassessment*. Nova York: P. Lang, 1988.

- Kant, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- Kelemen, János. Lukács' ideas on language. In: **Hungarian General Linguistics**. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1982.
- Krausz, Tamás. Deustcher, Lenin and the East-European perspective: on the history of the theory of socialism. *Historical Materialism*, n. 25.2, 2017, pp. 3-28.
- Lecerle, Jean-Jacques. *A marxist philosophy of language*. Leiden: Brill Books, 2006.
- Lessa, Sérgio. Lukács: direito e política. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. Modo de produção e revolução: Lukács e Mészáros. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Londrina, v.1, n.1, jun. 2009.
- _____. Mundo dos homens. Trabalho e ser social. 3. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com/Livros2012/MdoH.pdf>>. Acesso em: 7 jan. 2013.
- _____. *Sociabilidade e individuação*. Maceió: EdUFAL, 1995.
- _____. *Trabalho e Proletariado no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Cortez, 2007.
- _____. Apresentação. In: Alcântara, Norma. *Ontologia e alienação*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- Löwy, Michael. *A Evolução Política de Lukacs. 1909-1929*. São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Editora vozes, 2002.
- _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 1994.
- Lukács, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Georg Lukács Werke, volume 13*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984.
- _____. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Georg Lukács Werke, volume 14*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986.
- _____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981.

- _____. *The ontology of social being: labour*. Londres: Merlin Press, 1980.
- _____. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O Trabalho. Para uma ontologia do ser social*. Tradução de Ivo Tonet. Universidade Federal de Alagoas, S/D. Disponível em: <http://sergiolessa.com/Novaartigos_etallil.html>. Acesso em: 12 nov. 2012.
- _____. Testament of George Lukacs. Entrevista à Bernie Taft. *Australian Left Review*. Setembro, 1971. Disponível em: <<http://http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1891&context=alr>>.
- _____. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1959.
- _____. *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- Macedo Júnior, Ronaldo Porto. O método de leitura estrutural. In: **Cadernos GV**, São Paulo, v.4, n. 2, Março de 2007.
- Mandel, Ernst. A formação do pensamento econômico de Karl Marx. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- Marcuse, Herbert. On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics. *Telos*, v. 1973, n. 16, p. 9–37, 1973.
- _____. *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*. London: Routledge, 2000.
- Martineau, Jonathan. *Time, capitalism, alienation*. Leida: Brill Books, 2015.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005b.
- Marx, Karl. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global, 1985a.
- _____. Carta à Engels de 25 de março de 1868. In: *Marx-Engels Collected Works, volume 12*. Londres: Lawrence and Wishart, 2010b.
- _____. *Carta a Friedrich Engels (em Ryde)*. Londres, 25 set. 1857. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1857/09/25.htm>>. Acessado em: 13 maio 2013.
- _____. Carta a Friedrich Engels em 19 de dezembro de 1860. In: *Marx-Engels Collected Works*. Londres: Lawrence and Wishart, 2001.
- _____. Carta a Kugelmann de 11 de julho de 1868. In: *Collected Works volume 43*. Londres: Lawrence & Wishart, 1988.

- _____. Carta ao Diretor da Revista Russa *Otiechéstvennie Zapiski*, Nov. 1857. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1877/11/revista.htm>>. Acessado em: 13 maio 2013.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005a.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. Note on the poverty of philosophy. In: Marx, Karl e Engels, Friedrich. *Marx and Engels Collected Works*, volume 24. Nova York: International Publishers, 1989a.
- _____. Notes on Wagner's *Lehrbuch der politischen Oekonomie*. In: *Marx-Engels Collected Works*, volume 24. Londres: Lawrence and Wishart, 1989b.
- _____. *O Capital: para a crítica da economia política. Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O Capital: crítica da economia política. Livro III. Tomo 2*. São Paulo: Nova Cultural, 1985b.
- _____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. The British rule in India. In: *Marx-Engels Collected Works*, volume 12. Londres: Lawrence and Wishart, 2010a.
- _____. *Crítica ao programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo. E-book.
- _____. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels Werke*, volume 13. Berlim: Dietz Verlag, 1961.
- Medeiros, João Leonardo Gomes. As implicações da teoria do valor de Marx para a ética: uma interpretação a partir da “obra ontológica” de Lukács. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 10, n.19, Outubro de 2011.
- _____. Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais? *Revista Outubro*, n. 26, julho de 2016.
- Medeiros, João Leonardo Gomes; Barreto, Eduardo Sá. Lukács e Marx contra o “ecologismo acríptico”: por uma ética ambiental materialista. *Economia e Sociedade*, v. 22, n. 2 (48), ago. 2013.
- Meek, Ronald L. *Studies in the labour theory of value*. Londres: Lawrence and Wishart, 1973.

- Mészáros, István. *Marx's theory of alienation*. Londres: The Merlin Press, 1971.
- _____. *Lukács' concept of dialectics*. Londres: The Merlin Press, 1972.
- _____. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *The necessity of social control*. Nova York: Monthly Review Press, 2014.
- Mora, José Ferrater. On the early history of 'Ontology'. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 24, n. 1, 1963.
- Musto, Marcello. Revisiting Marx's Concept of Alienation. *Socialism and Democracy*, v. 24, n. 3, p. 79–101, 2010.
- Netto, José Paulo. Georg Lukács, um exílio na pós-modernidade. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- O'Leary, Brendan. *The Asiatic mode of production: oriental despotism, historical materialism and Indian history*. Cambridge: Basil Blackwell, 1988.
- Oldrini, Guido. Em busca das raízes da ontologia de Lukács. In: Pinassi, M. O.; Lessa, S. (Org.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. 1. ed., São Paulo: Boitempo Ed. 2002.
- _____. *György Lukács e os problemas do marxismo do século XX*. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.
- PuziĆ, Maik. Lukacs' späte Entfremdungskonzeption: Natur-und gesellschaftsontologische Grundlagen. Lukacs 2016: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukacs-Gesellschaft*. Bielefeld: Aisthesis, 2016.
- Ranieri, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- _____. Apresentação: sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx. In: Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- Ranieri, Jesus; Silva, Nara Roberta. A ideologia e sua fundamentação no trabalho. *Perspectivas*, São Paulo, v. 39, jan.-jun., 2011.
- Rosdolsky, Roman. *The making of Marx's Capital*. Londres: Pluto Press, 1977.
- Rubin, Isaak. *Teoria marxista do valor*. São Paulo: Editora Polis, 1987.
- Sahlins, Marshall. *Stone age economics*. Londres: Routledge, 2017.
- Saito, Kohei. *Karl Marx's ecosocialism: capitalism, nature and the unfinished critique of political economy*. Nova York: Monthly Review Press, 2017.

- Samin, Amir. *Class and nation: historically and in the current crisis*. Londres: Monthly Review Press, 1980.
- Skinner, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, Middletown, vol. 8, p. 3–53, 1969.
- Spinoza, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Nova Autêntica, 2008.
- Stavros, Tombazos. *Time in Marx*. Leida: Brill, 2014.
- Ste. Croix, Geoffrey E. M. de. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Nova York: Cornell University Press, 1981.
- Tertulian, Nicolas. Lukács et le Stalinisme. *Materialismo Histórico y Teoría Crítica*, fev., 2002. Disponível em: http://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191213/ob_64ed72_nicolas-tertulian-lukacs-et-le-stalini.pdf.
- _____. *Georg Lukács: as etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- _____. Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger. *Actuel Marx*, n. 39, 2006, pp. 29-53.
- _____. *Posfácio*. In: Lukács, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social. Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Tökei, Ferenc. *Sur le mode de production asiatique*. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1966.
- Vaisman, Ester. *A ideologia na ontologia de Georg Lukács*. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1986.
- Vandenbergh, Frédéric. *A philosophical history of german sociology*. Londres: Routledge.
- Vellay, Claudius. Les catégories modales dans l'ontologie de Georg Lukács: une confrontation avec Nicolai Hartmann et Ernst Bloch. In: Rusch, Pierre e Takás, Adam. *L'actualité de Georg Lukács*. Paris: Archives Karéline, 2013.
- Xu, Lizhi. I swallowed an iron moon. In: Qin, Xiaoyu. *Iron Moon: An Anthology of Chinese Worker Poetry*. White Pine Press, 2016.
- Walsh, Megan. China's migrant worker poetry. *The Asia-Pacific Journal*, n. 4, jun. 2017, pp. 1-10.
- Wood, Ellen Meiksin. Marxism and Ancient Greece. *History Workshop*, n. 11, 1981, pp. 3-22.

- _____. Historical materialism in 'Forms which precede capitalist production'. In: MUSTO, Marcello (org). *Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. Abingdon: Routledge, 2008a.
- _____. Landlords and peasants, masters and slaves: class relations in Greek and Roman Antiquity. *Historical Materialism*, n. 10, 2002b.
- _____. *Peasant-citizen and slave: the foundations of athenian democracy*. Londres: Verso, 2015 (e-book).
- _____. *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. *The origin of capitalism: a longer view*. Londres: Verso, 2002a.
- _____. *Citizens to lords*. Londres: Verso, 2008b.
- Wood, Neal. *The social history of political theory*. In: *Political Theory*, vol 6., n.3, 1978.
- Zheng, Xiaoqing. In the hardware factory. In: Qin, Xiaoyu. *Iron Moon: An Anthology of Chinese Worker Poetry*. White Pine Press, 2016.