

Marlon Garcia da Silva

**A FILOSOFIA COMO COMPLEXO IDEOLÓGICO NA OBRA
TARDIA DE GYÖRGY LUKÁCS**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Serviço Social.
Orientador: Prof. Ricardo Lara, Dr.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Marlon Garcia da
A filosofia como complexo ideológico na obra
tardia de György Lukács / Marlon Garcia da Silva ;
orientador, Ricardo Lara, 2018.
301 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de Pós
Graduação em Serviço Social, Florianópolis, 2018.

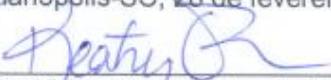
Inclui referências.

1. Serviço Social. 2. Ontologia do ser social. 3.
Filosofia. 4. Marxismo. 5. Emancipação humana. I.
Lara, Ricardo. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.
III. Título.

Marlon Garcia da Silva
**A FILOSOFIA COMO COMPLEXO IDEOLÓGICO
NA OBRA TARDIA DE GYÖRGY LUKÁCS**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de "Doutor em Serviço Social", e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social do Centro Socioeconômico da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis-SC, 28 de fevereiro de 2018.



Prof.^a Beatriz Augusto de Paiva, Dr.^a
Coordenadora do curso

Banca examinadora:

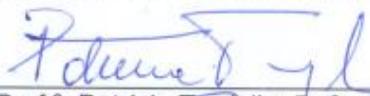


Prof. Ricardo Lara, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)



Prof. Ronaldo Vielmi Fortes, Dr.
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)



Prof.^a Patricia Torrighia, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)



Prof.^a Ivete Simionatto, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

À memória do filósofo Narciso
João Rodrigues Junior

AGRADECIMENTOS

É sempre difícil expressar com justiça a importância das muitas pessoas e relações que por formas e modos diversos são decisivas nos nossos processos de formação, no trabalho e na vida. De todo modo, não poderia deixar de agradecer, num nível mais pessoal, e nominalmente, às parcerias e contribuições fundamentais, mais diretamente ligadas e influentes sobre o presente trabalho, de Kathiúça Bertollo, Diogo Prado Evangelista, André Mayer, Alexandre Arbia, Ronaldo Vielmi Fortes, Patrícia Torriglia; aos camaradas do Grupo de estudos e pesquisa *Futuro Presente*, Rodrigo Prado Evangelista, Cidão e Cris Sabino; aos estudantes, professores e trabalhadores da UFOP; aos professores e aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFSC; às professoras Ivete Simionatto, Beatriz Paiva, e ao professor Vidalcir Ortigara, que compuseram a banca de avaliação da tese e, de modo especial, ao orientador do trabalho, Ricardo Lara. Agradeço à Maria Helena e Josué, e na pessoa deles, a todos de Franca.

“Galileu – [...] A ciência, Sarti, está ligada às duas lutas. Enquanto tropeça dentro de sua bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, ignorante demais para desenvolver plenamente as suas forças, a humanidade não será capaz de desenvolver as forças da natureza que vocês descobrem. Vocês trabalham para quê? Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a canseira da existência humana. E se os cientistas, intimidados pela prepotência dos poderosos, acham que basta amontoar saber, por amor do saber, a ciência pode ser transformada em aleijão, e as suas novas máquinas serão novas aflições, nada mais. Com o tempo, é possível que vocês descubram tudo o que haja por descobrir, e ainda assim o seu avanço há de ser apenas um avanço para longe da humanidade. O precipício entre vocês e a humanidade pode crescer tanto, que ao grito alegre de vocês, grito de quem descobriu alguma coisa nova, responda um grito universal de horror”.

(Bertold Brecht, Vida de Galileu).

“[...] o que caracterizará o movimento de libertação da manipulação em todos os âmbitos da vida é o retorno ao próprio ser social enquanto fundamento irrevogável de toda práxis humana, de toda ideia verdadeira. Essa tendência fundamental como tal pode ser prevista filosoficamente. A impossibilidade de princípio de determinar previamente, com os meios da filosofia, o ser-propriadamente-assim concreto de movimentos que surgem desse modo não equivale a uma impotência do pensamento marxista diante de tais qualidades concretas dos processos reais. Pelo contrário.

Justamente porque o marxismo é capaz de reconhecer, também em sua generalidade, a essência formadora de princípios de um movimento simultaneamente com a peculiaridade de processos singulares, mas numa visão distinta, ele igualmente é capaz de captar adequadamente e fomentar concretamente o aflorar de tais processos à consciência. O marxismo petrificado em stalinismo necessariamente fracassará diante de toda tarefa desse gênero.
(G. Lukács, Para uma ontologia do ser social).

“É fato, no entanto, que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, no entanto, também a teoria se transforma em poder material assim que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas assim que se evidencia ad hominem, e de fato ela se evidencia ad hominem tão logo se torna radical. Ser radical significa agarrar a questão pela raiz. Mas a raiz é, para o ser humano, o próprio ser humano”.
(K. Marx, Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel).

RESUMO

A pesquisa apreende um conjunto de determinações principais que instituem e destacam a filosofia como complexo ideológico peculiar no âmbito das objetivações sociais, de acordo com as elaborações que se encontram nas obras *Para uma ontologia do ser social* e *A peculiaridade do estético*, de György Lukács. Defende-se a tese de que não apenas na construção sistemática da *Ontologia*, mas também no edifício conceitual da *Estética*, a filosofia é pensada, a partir de um estatuto categorial histórico-materialista do ser social, como uma forma específica de reflexo e objetivação da realidade.

Palavras-chave: Ontologia do ser social. Filosofia. Marxismo. Emancipação humana.

ABSTRACT

The research apprehends a whole of principal determinations that institute and emphasize Philosophy as a peculiar ideological complex in the scope of the social objectifications, according to the elaborations found in the works "The Ontology of Social Being" and "The Peculiarity of Aesthetics", by György Lukács. It is defended the thesis that puts Philosophy as being thought not only in the systematic construction of Ontology, but also in the conceptual building of Aesthetics, from a historical-materialistic categorical statute of the social being, as a specific form of reflection and objectification of the reality.

Keywords: *Ontology of social being. Philosophy. Marxism. Human emancipation.*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
2	PRIMEIRA PARTE: DETERMINAÇÕES DA FILOSOFIA COMO COMPLEXO IDEOLÓGICO PECULIAR EM PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL	41
2.1	EMBATES IDEOLÓGICOS EM TORNO DA CATEGORIA DO ESTRANHAMENTO (<i>ENTFREMUNG</i>)	41
2.1.1	Considerações introdutórias sobre o fenômeno do estranhamento	41
2.1.2	Embates ideológicos em torno da categoria do estranhamento: Hegel, Feuerbach e Marx	43
2.2	FUNDAMENTOS HISTÓRICO-MATERIALISTAS DOS COMPLEXOS SOCIAIS	56
2.2.1	Trabalho, práxis e teoria	56
2.2.1.1	<i>Considerações preliminares</i>	56
2.2.1.2	<i>Pôr teleológico e causalidade</i>	60
2.2.1.3	<i>Trabalho, objetividade e subjetividade</i>	65
2.2.1.4	<i>Trabalho, práxis e teoria</i>	72
2.2.2	Produção, reprodução e complexos do ser social . 85	
2.2.2.1	<i>Trabalho, reprodução social e gênese do complexo da economia</i>	85
2.2.2.2	<i>Divisão social do trabalho, reprodução social e luta de classes</i>	92
2.2.2.3	<i>Sociedades de classe e complexo da regulamentação jurídica da reprodução social</i>	107
2.3	COMPLEXOS IDEOLÓGICOS E FILOSOFIA COMO COMPLEXO IDEOLÓGICO PECULIAR	111
2.3.1	Sobre a “ontologia do momento ideal”	111
2.3.1.1	<i>Pôr teleológico, legalidades objetivas e economia</i>	111
2.3.1.2	<i>Dialética de fenômeno e essência</i>	121
2.3.1.3	<i>Entäusserung e Vergegenständlichung</i>	131
2.3.2	Determinação ontológica da ideologia e da filosofia	144
2.3.2.1	<i>Determinação ontológica da ideologia</i>	144
2.3.2.2	<i>A filosofia como complexo ideológico peculiar em “Para uma ontologia do ser social”</i>	159
3	PARTE 2 – DETERMINAÇÕES DA FILOSOFIA COMO FORMA ESPECÍFICA DE REFLEXO E OBJETIVAÇÃO DA REALIDADE EM A PECULIARIDADE DO ESTÉTICO	185
3.1	GÊNESE DAS FORMAS DO REFLEXO E DAS	

OBJETIVAÇÕES SUPERIORES: VIDA COTIDIANA E HISTÓRIA.....	185
3.1.1 Vida cotidiana, trabalho e objetivações.....	185
3.1.1.1 <i>Vida cotidiana, trabalho, objetivações e subjetividade.....</i>	185
3.1.1.2 <i>Materialismo espontâneo e concepção de mundo dos homens.....</i>	193
3.1.1.3 <i>Vida cotidiana, analogia e linguagem.....</i>	208
3.1.1.4 <i>Vida cotidiana, divisão social do trabalho e papel social da cultura.....</i>	211
3.1.2 Determinações ontogenéticas da diferenciação das formas superiores de objetivação da realidade na história.....	215
3.1.2.1 <i>Trabalho, humanização dos sentidos e relação sujeito-objeto.....</i>	215
3.1.2.2 <i>Formações sociais mais remotas e formas de consciência. Magia e religião.....</i>	222
3.2 GÊNESE, PRINCÍPIOS E FUNÇÃO SOCIAL DA CIÊNCIA E DA FILOSOFIA	229
3.2.1 Desantropomorfização na ciência e na filosofia na Antiguidade.....	229
3.2.1.1 <i>Considerações gerais e introdutórias</i>	229
3.2.1.2 <i>Princípios e dinâmica da diferenciação e da independização da ciência e da filosofia na Antiguidade.....</i>	233
3.2.2 Desantropomorfização na ciência e na filosofia na Idade Moderna.....	247
3.2.2.1 <i>Traços gerais do avanço contraditório da desantropomorfização do reflexo da realidade na sociedade burguesa.....</i>	247
3.2.2.2 <i>Sobre o método desantropomorfizador.....</i>	253
3.3 PRINCÍPIOS E VIAS DA DIFERENCIAÇÃO DO REFLEXO E DAS OBJETIVAÇÕES DE CARÁTER ESTÉTICO.....	259
3.3.1 Gênese do estético, formas abstratas e mimese .	259
3.3.2 Sobre a peculiaridade do objeto e dos movimentos da subjetividade no reflexo estético e no reflexo científico da realidade. Consciência e autoconsciência.....	268
4 CONCLUSÃO	283
REFERÊNCIAS.....	293

1 INTRODUÇÃO

Numa entrevista concedida por György Lukács (1885-1971) ao filósofo brasileiro Leandro Konder, em fins da década de 1960, em Budapeste, publicada no Jornal do Brasil em agosto de 1969¹, o filósofo húngaro expõe em termos breves algumas preocupações principais do seu pensamento tardio, voltado aos problemas candentes da vida social em suas expressões na segunda metade do século XX, tanto no mundo capitalista, quanto no mundo pós-capitalista, socialista, nas suas conformações particulares. O autor octogenário, nesse contexto, após a conclusão e a publicação, em 1963, da sua volumosa e densa obra *A peculiaridade do Estético (Die Eigenart des Ästhetischen)*², trabalhava na finalização de *Para uma ontologia do ser social (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins)*, que seria publicada postumamente³, obra empreendida, por seu escopo inicial, como introdução a uma projetada *Ética*, que – como sabido – não chegou a ser escrita⁴.

Ao longo da entrevista, o autor identifica e destaca em sua análise crítica alguns elementos característicos de uma *crise* material e cultural, objetiva e subjetiva, que em suas respectivas

¹ Texto publicado na íntegra (KONDER, 1969).

² De acordo com nota de Juarez Duayer, incluída na sua tradução do texto de Nicolas Tertulian *O pensamento do último Lukács*, “o que ficou conhecida como a *Estética* ou a *Grande Estética* de Lukács, corresponde na verdade apenas à primeira parte concluída das três que compunham o projeto inicial não retomado pelo autor. O título original em alemão da 1ª edição de Berlim Spandau, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1963, tem como título *ÄSTHETIK. I. Teil. Die Eigenart des Ästhetischen*. É esta a edição que serve de base à tradução em espanhol de Manuel Sacristán, publicada pelas Ediciones Grijalbo em 1965 e 1982. A edição da Grijalbo de 1982, em quatro volumes, acompanha o título da edição alemã, *Estética I, La peculiaridad de lo estético*” (TERTULIAN, 2007, p. 237). O presente estudo adota por referência a edição da Grijalbo, recorrendo à edição alemã para o cotejamento dos termos traduzidos em casos pontuais de algumas categorias. As traduções do espanhol para o português são nossas.

³ “Redigida em alemão (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*), a primeira edição integral da obra saiu em húngaro em 1976. No mesmo ano, publicou-se em italiano a sua primeira parte (*Per l'ontologia dell'essere sociale*), com a segunda vindo à luz nesse idioma em 1981. Em alemão, a edição integral é de 1984”. (LUKÁCS, 2012, p.17). Esta nota é reproduzida do tomo I da edição brasileira da obra, de 2012, apresentada por José Paulo Netto. O tomo II foi publicado no ano seguinte, ambos pela editora Boitempo.

⁴ Um conjunto de anotações deixadas pelo filósofo sobre a matéria foi organizado e publicado em 1994, em Budapeste, sob o título “*Versuche Zu Einer Ethik*”. Esse material foi publicado no Brasil, em 2014, pelo Instituto Lukács (LUKÁCS, 2014).

peculiaridades atinge e atravessa tanto a sociabilidade humana nas latitudes do então mundo socialista, quanto na realidade social do mundo do capitalismo monopolista, uma posição crítica, vale dizer, recorrente nas manifestações públicas e nas elaborações teóricas do autor no período.

O que se mostra, no primeiro caso, pela ênfase dada por Lukács a uma deformação típica do marxismo stalinista, uma deformação que diz respeito às bases e à dinâmica sociomateriais peculiares aos processos de objetivação do socialismo no século XX, e sobre essas bases, às disposições internas, subjetivas, teórico-metodológicas e políticas, próprias dessa posição: o problema do *taticismo*, que será considerado mais de perto linhas à frente.

Em termos aproximativos, pode-se afirmar que o fenômeno expressa uma deturpação das relações de reciprocidade, de determinação e de preponderância entre estratégia e tática, nos processos e nas lutas sociais, onde a segunda subsume a primeira, e os princípios e os resultados teóricos do marxismo são subordinados mecanicamente aos imperativos e às conveniências da práxis política imediata. Assim, destitui-se “uma das conquistas fundamentais da perspectiva marxista, a unidade de teoria e prática”, de modo que “a teoria fica reduzida à condição de escrava da prática e a prática perde a sua profundidade revolucionária” (LUKÁCS, 1969 apud KONDER, 1969).

Nas suas considerações sobre a crise do mundo capitalista ocidental, o autor reconhece e assinala em linhas gerais a existência de novas configurações materiais e subjetivas no evoluir contraditório das relações de produção e reprodução social, onde, por exemplo, o incremento da composição orgânica do capital, os avanços dos processos de extração da mais-valia relativa sobre aqueles de extração da mais-valia absoluta são elementos que concorrem para uma reconfiguração das esferas da produção e do consumo, nos centros hegemônicos da acumulação capitalista. Nesse contexto em que avançam, nesses lugares, de certa forma, os processos de regulamentação da jornada de trabalho, a demarcação de certos limites formais à extensão da exploração da força de trabalho no tempo, avançam também novos mecanismos de usurpação e de manipulação das energias sociais dos trabalhadores no seu “tempo livre”, por exemplo, na esfera do mercado e do consumo de mercadorias,

que se expande intensificando os processos e os meios de cooptação da subjetividade, os processos da reificação e dos estranhamentos reais e ideais, ideológicos, dos indivíduos e suas relações, constituindo e conformando, nos termos de Lukács, as “novas formas de alienação”.

A fim de considerar mais de perto esse segundo aspecto da análise crítica esboçada por Lukács na entrevista a Konder (1969), vale retomar, em termos breves, suas palavras e posições registradas num outro documento do período, o *Prefácio de 1967* que o autor escreve por ocasião da republicação do seu famoso livro *História e consciência de classe*, publicado originalmente em 1923. Como é sabido, o tom do prefácio é fortemente crítico em relação à obra, o que em grande medida se explica, do ponto de vista teórico, de acordo com a avaliação do filósofo maduro, pela falta do devido distanciamento crítico do livro em relação ao idealismo hegeliano. Não obstante as “imprecisões filosóficas” que “servem de punição” para *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 2003, p. 20), o autor não deixa de pontuar a importância desta obra em reconhecer e pautar, por exemplo, “um problema central”, real e ideal, efetivo e subjetivo, “da época em que vivemos”: o problema do *estranhamento* (LUKÁCS, 2003, p. 23). Lukács expressa esta categoria, no texto de 1923, utilizando o termo alemão *Entfremdung*.

Quando se considera, num polo extremo, que este mesmo termo e categoria constituem o tema do capítulo que desfecha a obra derradeira de Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, tem-se – em consonância com o conteúdo da entrevista a Konder – a evidência inequívoca da sua importância e “centralidade” nas preocupações que atravessam pelo menos esses quase cinquenta anos de trabalho teórico do autor⁵. O que

⁵ Não será considerada aqui a interessante questão sobre as formas e os tateios mais remotos do autor ao fenômeno do estranhamento, muito embora – não obstante sobre bases teórico-metodológicas diversas – essa “pré-história” da apreensão categorial, ligada ao senso de realidade típico das elaborações que atravessam a obra do autor, se expresse mediante algumas instigantes aproximações. Assim, considerando que a adesão do filósofo ao marxismo e ao comunismo guarda uma coerência com suas vivências e reflexões de primeira juventude, Konder afirma que “a opção” de Lukács “pelo comunismo fora largamente preparada pela constante rebeldia, pelo anseio de soluções radicais, pela apaixonada negação da sociedade burguesa”. (KONDER, 1969 apud PAULO NETTO, 1983, p. 27). No mesmo sentido, Netto, no seu sucinto, didático e potente livro “*O guerreiro sem repouso*”, identifica um

mostra também a importância, nesse percurso e, nesse sentido, dos ensaios publicados em *História e consciência de classe*, onde, “pela primeira vez desde Marx”, a categoria *Entfremdung* foi “tratada como questão central da crítica revolucionária do capitalismo”. (LUKÁCS, 2003, p. 23).

A evidência da importância e da “centralidade” desta categoria, bem como da sua efetividade e da sua força deformadora da vida e do pensamento humano nos marcos da sociedade burguesa, especialmente nas relações sociais do capitalismo monopolista avançado, pode ser localizada, por outro lado, em elaborações teóricas como aquelas que avançaram, no período, no campo do chamado existencialismo, tal como se constata, por exemplo, nas ressonantes elaborações de Heidegger (2012). No balanço crítico do *Prefácio*, Lukács ressalta que o “problema pairava no ar”, e que “alguns anos mais tarde, deslocava-se para o centro das discussões filosóficas com o *Ser e Tempo* (1927), de Heidegger, mantendo”, ademais, “essa posição ainda hoje, sobretudo em consequência da influência exercida por Sartre, assim como por seus discípulos e oponentes”. (LUKÁCS, 2003, p. 23).

Pode-se afirmar que não obstante as diferenças e as divergências essenciais e radicais, desde a plataforma, passando pela construção categorial, até os resultados obtidos e o “para onde” das prospecções teóricas, *História e consciência de classe*, na avaliação crítica do Lukács dos anos de 1960, assim como *Ser e tempo*, é uma obra incapaz de responder adequadamente ao problema em questão, de orientar adequadamente seu enfrentamento e os desafios da sua superação. Não é possível aqui adentrar determinações sociais

fio vermelho que atravessa de ponta a ponta a produção do filósofo húngaro, fio que pode ser expresso pela “recusa” de Lukács “ao mundo burguês” (PAULO NETTO, 1983, p. 11). A favor desta tese, pode-se considerar a seguinte passagem reproduzida por Netto de *A evolução do drama moderno*, escrita por Lukács em 1907-1908: “A mútua relação entre o trabalho e o trabalhador se torna progressivamente mais lábil [...] O trabalho adquire uma vida especial e objetiva frente à individualidade do homem concreto [...] As relações entre os homens se tornam crescentemente impessoais”. (LUKÁCS apud PAULO NETTO, 1983, p. 18). E, ainda, a seguinte passagem extraída por Netto de *A alma e as formas*, publicada pela primeira vez em húngaro, em 1910: “O estilo burguês de vida é um trabalho forçado e uma escravidão odiosa [...] A forma burguesa de vida devora a vida”; e: “no ‘mundo moderno, a vida individual – dilacerada pela incompatibilidade da alma com as formas possíveis da vida empírica – carece de significação e está condenada a jamais alcançá-la”. (LUKÁCS apud PAULO NETTO, 1983, p. 21).

histórico-concretas, reais, que estão na base dos problemas teóricos então constituídos, tampouco tratar detidamente as razões dos equívocos e dos desvios propriamente teóricos da obra, conforme enunciados no balanço crítico do seu autor, balanço que não deixa de considerar também, ressalte-se mais uma vez, que “à sua época e ao seu modo”, *História e consciência de classe* “tenha sido uma obra importante” (LUKÁCS, 2003, p. 28)⁶. A consideração de alguns aspectos específicos da plataforma da obra ajuda a compreender tal situação contraditória e problemática.

A esse respeito, muito embora essa plataforma seja constituída por fundamentos e princípios marxistas, ela traz consigo um defeito principal, que deforma, em sentido idealista, a arquitetura e o edifício conceitual da obra: uma sobrevalorização da sociedade, à qual corresponde uma subvalorização da natureza, constituindo e caracterizando, assim, uma deturpação de caráter ontológico, que se desdobra e se traduz numa supervalorização da subjetividade e das práxis sociais em detrimento da materialidade, da objetividade e da historicidade concretas do real. Assim, Lukács reconhece criticamente que “a natureza é considerada” em *História e consciência de classe* “como uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens

⁶ A título de ilustração dessa importância, pode-se considerar a sustentação pelo autor da concepção da ortodoxia marxista, referenciada, na obra de 1923, pela questão do método em Marx: “A presente exposição não significa que todas as ideias expressas neste livro sejam, sem exceção, deficientes. Sem dúvida, não se trata disso. As observações introdutórias ao primeiro ensaio já oferecem uma definição da ortodoxia no marxismo que, segundo minhas convicções atuais, está não apenas objetivamente correta, como poderia ter mesmo hoje, às vésperas de um renascimento do marxismo, uma importância considerável. Penso nas seguintes observações: ‘Embora não o admitamos, suponhamos que pesquisas recentes tivessem demonstrado incontestavelmente a falsidade objetiva de cada uma das afirmações particulares de Marx. Todo marxista ‘ortodoxo’ sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar cada uma das teses de Marx, sem ter de renunciar por um minuto sequer à sua ortodoxia marxista. Marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento acríptico dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘crença’ nesta ou naquela tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. A ortodoxia, em questão de marxismo, refere-se, antes, exclusivamente ao método. É a convicção científica de que o método correto de investigação foi encontrado no marxismo dialético, de que esse método só pode ser complementado, desenvolvido e aprofundado no sentido dos seus fundadores. No entanto, é também a convicção de que todas as tentativas de suplantá-lo ou de ‘melhorá-lo’ conduziram à superficialidade, à trivialidade e ao ecletismo, e tinham necessariamente de conduzir a isso’”. (LUKÁCS, 2003, p. 29-30).

que vivem nela é filosoficamente relevante”. (LUKÁCS, 2003, p. 20). Este procedimento pode ser identificado no fato de que o autor, na obra, “ao analisar os fenômenos econômicos, busca seu ponto de partida não no trabalho”, no metabolismo primário e fundamental do homem com a natureza, “mas simplesmente em estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida”. (LUKÁCS, 2003, p. 20).

Um aspecto que denota a força e o impacto dessas “estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida”, nas suas conformações capitalistas-monopolistas, mostra-se no fato de que elas – para utilizar, agora, os termos empregados pelo autor da *Ontologia* – produzem a *aparência* da economia como um “sistema fechado em si mesmo, cuja *ratio* é sustentada por essas legalidades interconectadas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 274). Vale notar que essa situação, que pode ser traduzida também pela exponenciação da reificação e do fetichismo que acompanham o evoluir crescentemente contraditório do capitalismo, rebate, por exemplo, de forma diametralmente oposta sobre o autor de *História e consciência de classe* e o autor de *Ser e tempo*.

Uma diferença essencial e instrutiva do caráter distinto e oposto de ambas as filosofias, que remete ao modo como cada um dos filósofos *toma e considera a realidade*, pode ser identificada no fato de que para o Lukács de 1923 as “estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida”, deformadoras da vida social, material e cultural dos homens, podiam e precisavam ser decifradas, compreendidas, confrontadas e superadas, muito embora as deficiências dos fundamentos teóricos das elaborações do autor, conforme indicado linhas acima, notadamente, seus traços idealistas, prejudicassem a visualização e o estabelecimento das mediações e das vias ideais e práticas exigidas por tal empreitada. O que traduz, de todo modo, um “sentimento vital” de entusiasmo revolucionário, um entusiasmo que vai de encontro à potência e à capacidade humana de dominar ideal e praticamente os seus processos autoconstitutivos, de modo que o arcabouço teórico de “*História e consciência de classe*”, conforme a avaliação posterior do seu autor, “pelo menos em parte já continha tendências de um estágio de transição para uma clareza maior” dos problemas enfrentados. (LUKÁCS, 2003, p. 14).

Por outro lado, as “estruturas complexas da economia

mercantil desenvolvida” repercutem sobre o pensamento e a filosofia do autor de *Ser e tempo* de um modo completamente distinto, conforme será desenvolvido a seguir. Para além das ponderações críticas que se encontram no referido *Prefácio de 1967*, interessa aqui sinalizar que de um modo já importante em *A peculiaridade do estético* e, principalmente, de um modo mais sistematizado e aprofundado em *Para uma ontologia do ser social*, Lukács se dedica a confrontar e a refutar as posições filosóficas de Heidegger (2012), um expoente emblemático e influente de tendências filosóficas que ganham cada vez mais campo no capitalismo do século XX. As ideias lukacsianas, que nos termos breves da entrevista a Konder, se expressam como reconhecimento de uma tendência principal do capitalismo monopolista, a tendência à exponenciação dos estranhamentos, assim como as posições críticas esboçadas nas considerações pontuais do *Prefácio de 1967* em relação aos influxos da reificação e dos estranhamentos que se intensificam e se expressam nas formas ideológicas da ciência e da filosofia, encontram na *Estética* e na *Ontologia* um grau superior de elaboração⁷. Convém expor, neste passo da introdução, em termos breves, alguns argumentos que remetem aos fundamentos da contraposição de Lukács a Heidegger na *Ontologia* e na *Estética*, com o que se pode avançar para uma demarcação inicial da própria posição original estabelecida pelo filósofo húngaro na sua obra tardia⁸.

A esse respeito, é interessante destacar que um

⁷ Como é sabido, *A destruição da razão (Die Zerstörung der Vernunft)*, publicada pela primeira vez em 1953, constitui o trabalho mais específico, sistematizado e aprofundado de Lukács sobre as tendências filosóficas do pensamento burguês no período do capitalismo monopolista-imperialista.

⁸ A crítica a Heidegger na *Ontologia* se localiza na *Parte I* da obra, a chamada “parte histórica”, organizada em quatro capítulos, dedicada à “situação atual do problema da ontologia”, mais precisamente, no capítulo 1, num tópico específico sobre o existencialismo. Na *Estética*, a crítica ao filósofo alemão pode ser ilustrada por, pelo menos, dois momentos principais, um deles, no capítulo de abertura da obra, voltado ao estudo do pensamento e da vida cotidiana, onde são criticadas e refutadas as posições de Heidegger sobre a matéria; outro momento pode ser localizado na defesa por Lukács do método inaugurado por Marx para explicar a realidade, método que, descartando mistificações e idealizações, parte do complexo material para explicar suas formas mais simples de constituição, escavando por essas vias as determinações do real, enquanto Heidegger se filia e integra as fileiras do pensamento que procedem de modo a “idealizar a ‘origem’ e pregar o regresso a ela, como saída para os problemas do presente, cuja solução não se vê por nenhum outro caminho”. (LUKÁCS, 1966, p. 103)

argumento importante de Lukács contra os fundamentos da filosofia de Heidegger, em *Para uma ontologia do ser social*, se encontra muito próximo daquele que o filósofo húngaro dirige, em sua autocrítica, a *História e consciência de classe*: “a ontologia de Heidegger leva em conta tão somente o ser humano e suas relações sociais”, de modo que “todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes”⁹ (LUKÁCS, 2012, p. 83). Também nesse caso os fundamentos econômicos da vida social, mais concretamente, os fundamentos da economia capitalista, monopolista, das suas formas e estruturas, incompreensíveis e inexplicáveis fora do âmbito do metabolismo peculiar homem-natureza, das relações sócio-históricas do trabalho, das categorias e das contradições que emergem dessa base material primária da produção e da reprodução social, *não encontram lugar*, “desaparecem como irrelevantes”. O autor alemão, diante das “estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida”, não obstante os engenhos gnosiológicos do seu pensamento, os ardis do seu modo *sui generis* de expressão, os protestos subjetivos de sua filosofia etc., não é capaz de encontrar e de percorrer as vias teóricas de ultrapassagem da dimensão fenomênica, da datidade imediata do real, ou seja, da superfície da vida manipulada no âmbito do capitalismo monopolista.

A propósito, vale destacar que Lukács, nos passos finais do tópico de abertura da *Estética*, dedicado à investigação da vida cotidiana, polemiza e critica a concepção heideggeriana dessa esfera da vida, essencializada e absolutizada no pensamento do filósofo alemão como “um mundo da impropriedade, da queda, do abandono da propriedade ou da autenticidade”, onde “a queda revela uma estrutura ontológica essencial do próprio estar” (LUKÁCS, 1966, p. 71). De acordo com a crítica contida na *Estética*, Heidegger sucumbe às deformações da vida cotidiana no capitalismo monopolista, tomando arbitrariamente os fenômenos sócio-históricos da decadência burguesa como condição humana universal. Nos termos da *Ontologia*, “as forças irresistíveis da vida” manipulada,

⁹ Na sua forma de expressão peculiar e pouco acessível, Heidegger enuncia: “do ponto de vista ontológico, ‘mundo’ não é determinação daquele ente que não é o ser-ai [ser humano. MGS] em essência. ‘Mundo’ é um caráter do próprio ser-ai”. (LUKÁCS, 2012, p. 88).

reificada e estranhada, no caso, são “concebidas como forças supratemporais, supra-históricas” (LUKÁCS, 2012, p. 90)¹⁰.

Outra tendência ideológica principal que avança no século XX, no mundo capitalista, correspondente às necessidades sociais da burguesia monopolista, aos interesses econômicos da reprodução ampliada do capital, nos marcos da agudização das contradições imanentes à crescente acumulação privada da riqueza social, tendência que atravessa os campos da ciência e da filosofia, é aquela representada pelo neopositivismo¹¹. Em linhas gerais, a produção e a acumulação capitalista exigem o aprimoramento crescente dos métodos e dos saberes técnico-científicos ligados às demandas da transformação da natureza, dos meios de produção e da indústria, vale dizer, dos conhecimentos que respondem, no limite, à satisfação dos interesses prático-econômicos da burguesia, um tipo de saber concentrado e potente na manipulação das variáveis empíricas da realidade, voltado não ao “que” são, mas ao “como” são e como funcionam os objetos aos quais se dedica (LUKÁCS, 2012, p. 90).

Ao passo que estabelece como sendo a missão exclusiva da ciência esse voltar-se ao “como” dos objetos, à dinâmica e às relações de funcionalidade das coisas, o neopositivismo, ao demarcar, delimitar e reduzir a esse âmbito o objeto, o método e as finalidades da ciência, acentua e leva adiante as tendências à produção de um saber instrumentalizado em função da satisfação de necessidades de caráter prático-empírico,

¹⁰ Numa das passagens citadas por Lukács na *Ontologia* para caracterizar a concepção heideggeriana do “sujeito da cotidianidade”, o impessoal, o “*das Man*”, lê-se: “Não é ele [o ser-aí] mesmo que é; os outros lhe tomaram o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do ser-aí. Ao fazerem isso, os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio inaparente dos outros, inopinadamente assumido pelo ser-aí enquanto ser-com. O impessoal faz parte dos outros e consolida seu poder. ‘Os outros’, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, em primeira linha e geralmente, ‘estão aí’ na convivência cotidiana. O quem não é este nem aquele, nem a gente mesmo, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o impessoal [*das Man*]” (LUKÁCS, 2012, p. 89).

¹¹ Pode-se afirmar que tanto na *Estética* quanto na *Ontologia*, o filósofo húngaro retoma sua tese da decadência ideológica da burguesia, enunciada desde as décadas de 1930 e 1940, e formulada em termos mais concretos e sistemáticos na década de 1950, em *A destruição da razão*. Como um expoente dessas tendências ideológicas, o neopositivismo constitui o tema que Lukács analisa criticamente nos dois tópicos do capítulo de abertura da *Ontologia*, da acima mencionada parte I, histórica, da obra.

proclamando, por outro lado, como transcendente todo saber que extrapola esse âmbito pragmático da existência. As perguntas sobre o “que” da realidade material são excluídas e descartadas como questões incognoscíveis, metafísicas, irrelevantes, e são relegadas, como tais, ao campo estéril das elucubrações especulativas.

Lukács situa criticamente na *Ontologia* que “a atitude universalmente dominante dos neopositivistas” pode ser caracterizada e ilustrada plasticamente tendo-se em conta o “benevolente desprezo do manager, enfim completamente adulto e amadurecido, pelas ilusões infantis-românticas daqueles que, não encontrando realização e satisfação” no mundo capitalista, “no perfeito funcionamento de um mundo inteiramente manipulado, perseguem sonhos originados nos estágios primitivos, há muito ultrapassados, do desenvolvimento da humanidade” (LUKÁCS, 2012, p. 75). Esse “desprezo”, no entanto, que aparentemente expressa uma distância e uma contraposição do neopositivismo em relação às “ilusões” metafísicas do existencialismo, de acordo com as teses de Lukács, oculta sob a superfície afinidades substantivas e efetivas entre as duas tendências ideológicas.

Nesse sentido, pode-se considerar que, no fundo, o neopositivismo é indiferente às “ilusões” concernentes à concepção de mundo dos homens (“benevolente desprezo do manager”), deixando livre o campo para atuação, sobretudo, das concepções de mundo de caráter religioso, desde que essas concepções possam se harmonizar com sua plataforma, com seu modo operativo e com suas finalidades.

Um ponto comum, principal, que salta à vista, dadas as considerações acima, reside no fato de que tanto o neopositivismo quanto o existencialismo se referenciam na datidade imediata do real, sucumbindo, cada um a seu modo, à dimensão fenomênica da realidade, *excluindo* a questão sobre o “*que*” dos fenômenos, *destituindo* a questão do *ser material*, os problemas da sua gênese, da sua historicidade, do seu desenvolvimento contraditório, das suas categorias específicas, do seu “de onde para onde”. Lukács considera que “as forças irresistíveis da vida atual” são “concebidas”, nos dois casos, “como forças supratemporais, supra-históricas”. (LUKÁCS, 2012, p. 90). Em outros termos, ambas as tendências “examinam os problemas da sua época da mesma maneira”,

complementarmente, “não vislumbrando neles autênticas questões histórico-sociais, mas fundamentos imutáveis de um pensamento”, num caso, “científico”, no outro, “fenomenológico”¹², “com a diferença de que, onde Carnap”, por exemplo, “se detém satisfeito consigo mesmo, Heidegger manifesta um desconforto wittgensteiniano” (LUKÁCS, 2013a, p. 84).

Os trabalhos de Lukács posteriores a *História e consciência de classe*, especialmente aqueles desenvolvidos a partir dos anos de 1930, trabalhos que encontram, entre os seus pontos altos, a *Estética* e a *Ontologia*, são em grande medida dedicados a pensar e a contribuir para o enfrentamento da crise material e cultural da vida social no mundo capitalista, e nesse âmbito, confrontar suas tendências ideológicas principais, hegemônicas, tais como o neopositivismo, o existencialismo e as modernas formas da religião. As referências sumaríssimas a esse quadro complexo podem ser complementadas pela retomada, também em termos muito breves, da mencionada crítica de Lukács ao marxismo stalinista, com o que se acentua uma outra frente principal dos combates travados pelo filósofo húngaro no período assinalado¹³. Na impossibilidade de considerar mais detidamente, neste espaço, essa frente, vale demarcar que tanto na *Estética* quanto na *Ontologia* o autor defende a necessidade de um balanço crítico das formações socialistas constituídas no século XX – esboçando, ele próprio, nessas obras, alguns traços sugestivos e instigantes desse balanço necessário –, no interior das quais o stalinismo se constitui como uma tendência ideológica destacada¹⁴.

Conforme sinalizado nas considerações feitas no início desta introdução, o stalinismo é uma forma de expressão ideológica de uma realidade peculiar, sendo, portanto, que a

¹² Enquanto a “exclusão da realidade” no caso do “neopositivismo” ocorre mediante a “substituição da causalidade pela relação funcional”, no caso do existencialismo, o mesmo ocorre pelo “arbitrio metodológico da intuição das essências ao ‘colocar entre parênteses’ a realidade”. (LUKÁCS, 2012, p. 90-91). Não é possível, nos limites deste espaço, adentrar, nem sequer aludir, os meandros das respectivas construções teóricas que se desenvolvem sobre tais bases gnosiso-epistêmicas.

¹³ Sobre a posição crítica de Lukács em relação ao stalinismo, e sobre as polêmicas existentes a respeito, ver a consistente argumentação desenvolvida por Tertulian (2007a).

¹⁴ O autor trata mais sistematicamente da matéria em outros textos do período, tais como *Democratização hoje e amanhã* e *Para além de Stálin*. (LUKÁCS, 2008).

explicação radical desse fenômeno remete necessariamente às suas bases reais de entificação. Nos esboços críticos que traceja, Lukács, reconhecendo, por exemplo, a força e a efetividade do chamado “culto à personalidade”, adverte sempre para o perigo das simplificações reducionistas das análises que não escavam as determinações mais profundas dos fenômenos. Nesse sentido, pode-se mencionar que o socialismo soviético – para referir o processo matricial do socialismo no século XX – é inexplicável fora dos quadros de uma revolução ocorrida num país de bases fortemente agrárias, que viveu, nesse contexto sociomaterial, dentre outras, as contradições e os dramas da demanda fundamental da socialização da riqueza nas circunstâncias dos imperativos da produção de excedente econômico. Também os imperativos do desenvolvimento de forças bélicas e militares, nas circunstâncias concretas, internas e externas, iminentes, de “guerra civil”, de ameaças de “intervenção estrangeira” etc. se traduziu, por exemplo, num “violento desenvolvimento da produção, especialmente da indústria pesada”, um desenvolvimento consentâneo aos referidos imperativos e circunstâncias, e que “acarretou sobre a população inteira tarefas e esforços que era materialmente impossível impor e suportar duradouramente sem violar a democracia proletária” (LUKÁCS, 1967a, p. 567) – para citar palavras da *Estética*¹⁵.

Entre as muitas considerações sobre a matéria na *Ontologia*, pode-se destacar que Lukács analisa criticamente que diante das formas fundamentais desse quadro socioeconômico e político, interno e externo, enquanto “Lênin via”, por exemplo, “no comunismo de guerra uma medida de emergência imposta pelas circunstâncias e considerava a NPE [Nova Política Econômica] uma forma transitória provocada por uma situação particular”, Stálin, por sua vez, “ao contrário, atribuía a todas as suas tentativas de reestruturar violentamente a distribuição da população, num país de capitalismo atrasado, o valor de modelo universal para todo desenvolvimento socialista”, o que se traduzia no entendimento e na defesa equivocados de “que o

¹⁵ Os princípios e o método de análise do fenômeno, já pelo teor polêmico desses apontamentos muito iniciais, esclarecem a convicção de Lukács de que a análise científica desses processos sociais viscerais do século XX não poderia ser procedida ou admitida do ponto de vista da ideologia burguesa.

desenvolvimento da União Soviética era o desenvolvimento clássico”, desentendimento e equívoco que fechavam as vias para se “avaliar em termos teóricos corretos o desenvolvimento soviético e, portanto, tornar fecundas as importantes experiências desse período”. (LUKÁCS, 2012, p. 380).

Pode-se afirmar que nessas circunstâncias ganham cada vez mais campo posturas teóricas, políticas, métodos e procedimentos violadores do ser-precisamente-assim da realidade, ou seja, sobre essas bases, o stalinismo vai se constituindo e caracterizando crescentemente como uma *modalidade ideológica específica de “exclusão da realidade”*, uma forma específica de *destituição ontológica*, de violação do estatuto material e histórico da realidade, configurando uma dupla “deformação” onde, “por um lado, os princípios” passam a ser forçosa e “mecanicamente adaptados à necessidade do momento”, e “por outro”, destitui-se “a importante diferença entre leis gerais e decisões concretas, válidas apenas uma vez, deixando lugar para um dogmatismo voluntarista-praticista” (LUKÁCS, 2012, p. 422). Nesse sentido, “a economia e a teoria social stalinista operam em parte com categorias idealistas subjetivas, voluntaristas, sendo que a objetividade social aparece, em última análise, como resultado das resoluções do partido” e, por outro lado, “onde a pressão dos fatos impôs certo reconhecimento da validade objetiva da teoria dos valores”, a ideologia stalinista atua “com um dualismo de ‘necessidade’ mecânico-materialista e resoluções voluntaristas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 357). Criticando essa posição ideológica, Lukács ressalta que assim se destitui a “unitariedade e peculiaridade dinâmico-estrutural do ser social”, bem como as “diferenciações e contradições que surgiram dentro desse âmbito”. (LUKÁCS, 2013a, p. 357). Para o autor da *Ontologia*, “bastam essas indicações para mostrar como é importante, mesmo do ponto de vista da práxis, restaurar a ontologia que Marx elaborou em suas obras” (LUKÁCS, 2012, p. 422).

Esses aspectos da análise crítica lukacsiana possibilitam a abertura para a consideração das posições filosóficas instauradas pelo autor na sua obra tardia, para a identificação da posição dessa obra no quadro social e cultural do século XX. Nas duas frentes principais de trabalho e atuação aludidas, nos combates à ideologia burguesa do período imperialista e nos confrontos à ideologia stalinista, Lukács se empenha num projeto

que tanto nos termos da entrevista a Konder, como nos termos do *Prefácio de 1967*, é expresso como um projeto de “renovação” do marxismo. A propósito, o filósofo húngaro defendeu convictamente, nesse contexto, como tarefa parcial, contudo, fundamental e imprescindível do pensamento crítico e da práxis revolucionária, o retorno à obra de Marx e às grandes tradições do marxismo, uma convicção que se traduz e se expressa nos trabalhos do autor, entre os quais, a *Estética* e a *Ontologia*¹⁶.

À parte as especificidades das determinações materiais, sócio-históricas, de base, pode-se afirmar que a *perda da realidade* existente em si constitui uma tendência marcante da subjetividade e da cultura que se consolidam tanto no mundo capitalista quanto no mundo pós-capitalista, nos processos

¹⁶ Em contraste com a postura stalinista, a defesa do retorno a Marx e às grandes tradições do marxismo tem, nos termos da *Estética*, o seguinte tom e caráter: “Os objetivos só podem ser obtidos mediante uma consideração sem prejuízos da realidade e mediante sua elaboração com o método descoberto por Marx: fidelidade à realidade e, simultaneamente, fidelidade ao marxismo. Neste sentido, este trabalho constitui, em todas as suas partes e em seu conjunto, o resultado de uma pesquisa autônoma, embora não tenha pretensão alguma de originalidade. Pois todos os meios aqui empregados de aproximação à verdade, seu método, enfim, decorre do estudo do conjunto da obra que os clássicos do marxismo nos legaram. De mais a mais, fidelidade ao marxismo significa simultaneamente enlace com toda a grande tradição – das origens até os dias de hoje – do pensamento que propicia a inteligibilidade das coisas. No período stalinista, particularmente desde Zdanov, foi enfatizado exclusivamente aquilo que separa o marxismo do grande legado histórico. Se acentuassem apenas o qualitativamente novo trazido pelo marxismo, isto é, o salto que sua dialética promove em relação aos seus predecessores, como Aristóteles ou Hegel, por exemplo, isso seria então justificável. Semelhante ponto de vista poderia até mesmo ser estimado como útil e necessário, caso não sublinhasse – de modo profundamente não dialético – o aspecto radicalmente novo do marxismo com tanta unilateralidade, de forma isolada e, por isso, metafísica, isto é, caso não negligenciasse o momento da continuidade no desenvolvimento intelectual do homem. A realidade – e, portanto, seu espelhamento e reprodução intelectuais – constitui uma unidade dialética de continuidade e descontinuidade, de tradição e revolução, de transição gradual e saltos. O próprio socialismo, para dar um exemplo, inaugura algo de completamente novo na história, embora, ao mesmo tempo, represente a materialização de um anseio humano milenar, manifesto com profundidade máxima pelos melhores espíritos da espécie. O mesmo vale para a apreensão conceitual do mundo através dos clássicos do marxismo” (LUKÁCS, 1966, p. 16-17). No mesmo espírito, lê-se na *Ontologia*: “Trazer à memória os precursores importantes nos parece, ainda assim, proveitoso, porque ela nos revela que o significado do marxismo não deve ser limitado ao rompimento radical que efetuou com determinadas tendências metafísicas e idealistas da filosofia burguesa, como proclamou o período Stalin-Zhdanov, mas, valendo da expressão de Lenin, ao fato de ‘ter se apropriado de e processado tudo o que houve de valioso nos mais de dois mil anos de desenvolvimento do pensamento humano e da cultura humana’”. (LUKÁCS, 2013a, p. 463).

socialistas empreendidos no século XX, o que se constata quando se considera, ainda que em linhas muito gerais e aproximativas, as conformações ideológicas acima referidas. Nas teses que Lukács defende a favor do projeto e do processo de “renovação do marxismo”, inscreve-se a ideia fundamental, inédita e polêmica de que “ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social”. (LUKÁCS, 2012, p. 25).

Embora o termo “ontologia” tenha sido assumido e empregado decididamente por Lukács somente quando da elaboração da sua obra derradeira, pode-se afirmar que os fundamentos e a trama categorial que o termo expressa integram, sem dúvida, as elaborações precedentes do autor¹⁷. A propósito, introduzindo já uma ideia principal sustentada no presente estudo de tese, cabe lembrar que assim como a *Ontologia* constitui uma investigação mais aprofundada e sistemática dos fundamentos do ser social, das suas categorias fundamentais, da sua forma peculiar, específica, de ser, e como tal, uma matéria considerada pelo autor como imprescindível para se adentrar o campo e as categorias específicas da ética, o leitor da *Estética* constata, igualmente, que a consideração, nesta obra, das categorias peculiares do estético, é precedida por um importante estudo dos fundamentos do ser social.

Um fundamento primeiro e mais geral, não apenas do ser social, mas abrangente de toda forma de ser, compreendidas aí também, portanto, as formas de ser da natureza, as estruturas do ser orgânico e inorgânico, consiste em que *o ser se identifica à objetividade*, a uma materialidade e um devir próprios, existentes para além e independentemente da consciência dos homens¹⁸.

A objetividade é compreendida aqui, nos termos da

¹⁷ Guido Oldrine é um dos formuladores principais da tese de que a gênese das elaborações de Lukács sobre a matéria remontam ao início dos anos de 1930, mais precisamente, ao contexto dos trabalhos empreendidos pelo filósofo em Moscou, no Instituto Marx e Engels (OLDRINI, 2002). Lukács, se reportando a esse período, destacando a importância de fatos como o encontro com M. Lifischitz e os trabalhos dedicados à organização e publicação de textos inéditos de Marx, como os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, afirma: “a virada filosófica geral em meu pensamento exprimiou-se de maneira inequívoca durante minha atividade como crítico em Berlim (1931-1933)”. (LUKÁCS, 2003, p. 48).

¹⁸ Nos termos de uma passagem central de Marx, influente sobre as elaborações lukacsianas de caráter ontológico: “Um ser não objetivo é um não-ser”. (MARX, 2010, p. 127).

Ontologia, em sua materialidade e movimentos próprios, como “uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade”. (LUKÁCS, 2012, p. 304). Ao recuperar em Marx esta referência geral e fundamental, pode-se entender que Lukács confronta as tendências ideológicas prevalentes no século XX, que atravessam as elaborações filosóficas e científicas do período, e que têm na “exclusão da realidade”, no sentido acima aludido, em suas diferentes variações, uma marca característica decisiva.

Este princípio básico e fundamental materialista orienta também as elaborações do autor na *Estética*, a construção da estrutura categorial da obra, voltada, em suas intenções principais, “contra o idealismo filosófico”. (LUKÁCS, 1966, p. 19). O autor da *Estética* destaca que “para o materialismo, a prioridade do ser é antes de tudo uma questão de fato: há ser sem consciência, mas não há consciência sem ser” (LUKÁCS, 1966, p. 19). O autor prossegue esclarecendo que “disso não se segue de modo algum uma subordinação hierárquica da consciência ao ser”, antes, “ao contrário: essa prioridade e seu reconhecimento concreto, teórico e prático, pela consciência, criam, por fim, a possibilidade de que a consciência domine realmente ao ser”, arrematando suas considerações neste ponto com as seguintes palavras: “o simples fato do trabalho ilustra isto do modo mais concludente” (LUKÁCS, 1966, p. 19).

Essas reflexões e arremate são instrutivos dos princípios e dos fundamentos ontológicos comuns que orientam a construção categorial da *Estética* e da *Ontologia*, embora na segunda obra, por seus fins específicos, pela cadência e pela profundidade da investigação, por seu caráter mais geral e abstrato, tais princípios e fundamentos adquirem uma elaboração mais sistemática, mais aprofundada, articulada e completa. Pressuposta a objetividade do mundo, a posição e a tarefa do pensamento consistem em apreender idealmente as categorias da realidade. As grandes estruturas do ser, as formas específicas da existência, dos fenômenos, processos e relações da realidade material, objetiva, podem ser conhecidas, podem ser reproduzidas idealmente pelos homens, o que se explica, tanto na *Estética*, quanto na *Ontologia*, pelo fato ontológico de que o ser social, em sua existência objetiva, forja e porta também atributos de caráter subjetivo. Em ambas as obras, o homem é reconhecido não apenas como um ser objetivo, mas também como um *ser de*

objetivações, um ser que produz seus próprios objetos, processos e relações, e que confirma, enquanto tal, como predicado específico, peculiar, da sua forma de ser, o saber.

Vale ressaltar que no *Prefácio de 1967 à História e consciência de classe* são entusiásticas as palavras de Lukács a respeito do impacto que a descoberta dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* exerceu sobre o seu pensamento. Uma primeira visualização da estrutura desse texto seminal de Marx pode ser obtida já pela forma integrada como o autor trata, como uma unidade de diversidade, os conteúdos de ciência e de filosofia, unidade cuja forma primária e fundamental remete à própria realidade e às suas categorias objetivas. Como é sabido, no caso, o autor critica as formulações da economia política clássica e as elaborações da filosofia alemã, especialmente a filosofia idealista de Hegel, bem como sua confrontação materialista por L. Feuerbach. Marx mostra como tais elaborações reproduzem idealmente, subjetivamente, por diferentes formas e em *diferentes níveis de abstração*, as relações reais de produção da sociedade burguesa, representando, no limite, os interesses materiais, de classe, predominantes nessas relações, os interesses da burguesia.

Importa esclarecer neste ponto que a análise de fatos e situações econômicas de caráter mais imediato, mais fenomênico, da realidade, no marco das relações de produção e reprodução social de meados do século XIX, no caso, a consideração e a constatação empírica das formas degradadas e estranhadas da atividade humana no capitalismo, nas relações de expropriação das energias do trabalho e dos seus produtos, abrem caminho para a escavação científica, para a apreensão das determinações dos processos e mediações dos fenômenos defrontados, e facultam também, ao mesmo tempo, a elaboração de generalidades razoáveis como, por exemplo, o reconhecimento, num nível mais abstrato, de que na forma da atividade reside “o caráter” “de uma species” (MARX, 2010a, p. 84), ou ainda, no mesmo sentido, o reconhecimento de que assim como “os indivíduos exteriorizam” e produzem a “sua vida”, “assim são eles”. (MARX, 2007, p. 87).

As generalizações assim obtidas são instrutivas da imbricação e da fecundação recíproca entre ciência e filosofia, típica dos procedimentos teóricos de Marx. O ponto de partida das generalizações, assim como de retorno, é a própria

realidade, num percurso de apropriação ideal de suas múltiplas determinações e relações, tanto as mais imediatas, quanto aquelas mais mediatizadas.

Portanto, os enunciados mais gerais, de caráter filosófico, tais como “um ser não objetivo é um não-ser”, ou também, “na forma da atividade reside o caráter de uma espécie”, encontram sua base primária de formação e de correspondência na própria realidade, o que se verifica e confirma tanto no exame, por exemplo, das formas fenomênicas da vida, quanto no âmbito das cadeias de processos e mediações da realidade.

Nessa perspectiva, a fecundação recíproca de ciência e filosofia mostra-se no fato de que a escavação das determinações mediatizadas da realidade que a primeira empreende são elevadas pela segunda a um grau maior de generalidade, de modo que as aquisições e os saberes mais particulares da ciência são situados pela filosofia numa escala que alcança as questões relativas à generidade humana, à posição do homem no mundo, as inquirições sobre a sua natureza específica, o seu evolver, o seu “de onde para onde”.

A construção categorial da *Estética* e da *Ontologia* compreende precisamente esse tipo de elaboração que se assenta nas relações e na dinâmica da fecundação recíproca entre ciência e filosofia. Vale recorrer, neste ponto, mais uma vez, às palavras de Lukács no citado *Prefácio de 1967*, quando o autor afirma que “depois que compreendi de modo decisivo e fundamental, a falha de toda a estrutura de *História e Consciência de Classe*”, os defeitos de fundo idealista da obra, conforme assinalado, “esse empenho assumia a forma de um plano com vistas a investigar os nexos filosóficos entre economia e dialética”. (LUKÁCS, 2003, p. 45). O autor prossegue esclarecendo que “já no início dos anos 30, em Moscou e em Berlim, fiz a primeira tentativa de realiza-lo: a primeira versão do meu livro sobre o jovem Hegel (concluído somente no outono de 1937)”, afirmando que “trinta anos depois, tento dominar de fato esse conjunto de problemas numa ontologia do ser social, com a qual me ocupo no momento”¹⁹. (LUKÁCS, 2003, p. 45).

¹⁹ No itinerário das elaborações de uma ontologia histórico-materialista do ser social, além de *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, constam outros trabalhos importantes do autor, como por exemplo, *A destruição da razão*, também orientada, no caso, de forma mais concreta, pela investigação dos nexos filosóficos

Ao retornar aos fundamentos do ser social, à sua forma específica de objetividade, que compreende os processos de objetivação, Lukács pôde, tanto na *Estética*, quanto na *Ontologia*, escavar as determinações ontogenéticas, históricas, das categorias objetivas e subjetivas da forma de ser, a trama categorial das relações de produção e reprodução social, no âmbito das quais se originam formas específicas de reflexo e objetivação da realidade, tais como aquelas que convergem para a formação de complexos sociomateriais como o econômico, bem como aquelas que vão constituindo e compondo os complexos ideais e ideológicos do ser social, entre os quais, o estético, o científico e o filosófico.

Este tipo de procedimento possibilita, por exemplo, um novo modo de consideração e de abordagem das referidas “estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida”, na medida em que é capaz de esclarecer as suas mediações constitutivas, a sua gênese, a sua necessidade, a sua função social, enfim, as suas determinações mais fundamentais. Trata-se de um procedimento teórico-metodológico que, assentado em bases ontológicas histórico-materialistas, *potencializa o senso de realidade* dos homens, o autoesclarecimento dos seus processos constitutivos, e por isso, de um procedimento dissolutor das aparências, das tendências gerais de reificação e fetichização da realidade.

Este breve resgate indicativo da posição original da obra tardia de Lukács no cenário social e cultural do século XX permite esclarecer e introduzir as razões que justificam o estudo que segue, a matéria delimitada, os objetivos estabelecidos, o modo de abordagem do conteúdo, os caminhos que são percorridos, bem como sua relevância para o enfrentamento das questões que desafiam o tempo presente. O objetivo da presente investigação é apreender, sobre as referidas bases de uma ontologia histórico-materialista do ser social, um conjunto de determinações principais relacionadas à gênese e à peculiaridade de uma forma específica de objetivação humana, um complexo específico do ser social, o complexo da filosofia. A pesquisa está dividida em duas partes: a primeira (seção 2) dedicada à investigação da filosofia como complexo ideológico

entre “economia e dialética”, mais precisamente, pelas conexões e interações entre economia capitalista-monopolista, imperialista, e irracionalismo filosófico.

peculiar na obra *Para uma ontologia do ser social*; a segunda (seção 3) dedicada à demarcação da peculiaridade da filosofia como forma específica de reflexo e objetivação da realidade na obra *A peculiaridade do estético*. Ao final, os conteúdos são cotejados. Defende-se que não só na construção sistemática da *Ontologia*, mas também nas formulações mais esparsas da *Estética*, há elementos originais e suficientes que demarcam e confirmam essa peculiaridade do complexo ideológico da filosofia.

De saída, deve-se esclarecer que a proposta consiste na apreensão de *um conjunto* de determinações suficientes para sustentação da ideia principal, vale dizer, de modo algum se tem a pretensão de uma apreensão exaustiva das múltiplas determinações do objeto. O que se explica, em parte, pela própria extensão e densidade do mesmo. Neste sentido, por exemplo, toda a primeira parte da *Ontologia* não será diretamente considerada, abordada, tratada, no estudo voltado à obra, muito embora, já estas considerações introdutórias põem em evidência que ao fundo, tanto as polêmicas de Lukács contra a ignorância ou o desprezo da filosofia contemporânea pela ontologia do ser social, como, por outro lado, a recuperação pelo autor de autênticas elaborações de caráter ontológico, recuperação que tem em Marx uma referência principal, potencializam, justificam e constituem a empreitada²⁰. Do mesmo modo, os estudos da segunda parte, voltados à *Estética*, privilegiam os três primeiras seções da obra, onde se concentram considerações principais do autor sobre a filosofia como forma específica de reflexo e objetivação da realidade, de modo que a recorrência às demais seções é feita

²⁰ De modo que um conteúdo filosófico extenso e denso não será considerado. Tome-se, por exemplo, os capítulos de Hartmann (e a importante questão sobre a posição deste filósofo no século XX, nos termos de Lukács, um outsider, sua contraposição às tendências filosóficas dominantes no seu tempo, os impulsos contraditórios das suas formulações no sentido de uma ontologia autêntica, a questão sobre a influência da sua filosofia sobre as elaborações ontológicas de Lukács etc.) Hegel (já o título do capítulo da *Ontologia* dedicado ao filósofo alemão, “a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel” é indicativo das dificuldades e polêmicas suscitadas pelas elaborações do autor, enfrentadas por Lukács), e Marx (pedra angular do edifício da ontologia; dificuldade aqui de considerar, de acompanhar, de perto, o capítulo da *Ontologia* dedicado ao autor alemão, aos “princípios ontológicos fundamentais de Marx”, onde as relações cooperativas, de fecundação recíproca, entre ciência e filosofia, são abordadas de forma específica).

pontualmente²¹.

Desde logo, assinale-se também que, em consonância com o princípio metodológico da análise imanente, o esforço primário da pesquisa consiste em acompanhar e expor a construção categorial procedida pelo autor nas duas obras, o que confere à mesma um acento no estudo de ideias já estabelecidas, e o que pode, nesse sentido, não satisfazer imediata e diretamente a expectativa acadêmica da produção de conhecimento novo²². Efetivamente, na primeira parte da pesquisa, por exemplo, não há qualquer conhecimento novo, muito embora, no estudo mais específico voltado ao complexo da filosofia, o exercício teórico, ressaltando a peculiaridade do complexo, favorece a sua comparação com as elaborações da mesma matéria na segunda parte da pesquisa.

No caso da segunda parte, na medida em que a *Estética*, diferentemente do escopo mais geral e da elaboração mais sistemática da *Ontologia*, volta-se à peculiaridade de uma forma específica de reflexo e objetivação da realidade, nesse caso, identificar e destacar os traços peculiares constitutivos da gênese, da necessidade e da função social de outras formas de reflexo e objetivação da realidade constitui um procedimento de pesquisa que pode ser considerado relativamente original. Embora também nesse caso a investigação e o pensamento procedam fundamentalmente subordinados ao objeto, o estudo, ao destacar, ao enfatizar, ao colocar, por assim dizer, uma lupa sobre os conteúdos delimitados, procede um deslocamento de ênfase, sem violar a estrutura do objeto, o que pode ser considerado já um procedimento que se encaminha para a originalidade.

De todo modo, percorrido esse caminho, o objetivo da investigação consiste em avançar para a comparação da matéria

²¹ Também aqui cabe registrar que embora os conteúdos que interessam mais diretamente à pesquisa estejam concentrados nos referidos primeiros capítulos, também outras elaborações que se encaminham para confirmação da tese, como aquelas que se encontram dos capítulos 12 (*A categoria da particularidade*) e 13 (*Em-si, Para-nós, Para-si*) da *Estética*, não serão consideradas na presente investigação.

²² Não se pode, contudo, no campo da ciência, perder de vista ou negligenciar a exigência de que “antes de interpretar ou criticar, é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido”. (CHASIN, 1995, p. 335). A propósito, vale lembrar a advertência de Marx (MARX, 2011b) do “mérito” de Stirner em ocultar o já sabido e não desvendar nada novo – uma advertência bastante instrutiva para o tempo presente.

delimitada para estudo, as elaborações e os resultados obtidos nos estudos da *Ontologia*, na primeira parte, e as aquisições da investigação dedicada à *Estética*, na segunda parte da tese.

As considerações precedentes sobre as tendências científicas e filosóficas prevaletentes no século XX, que têm na “exclusão da realidade”, na destituição ontológica, um traço característico forte, marcante, favorecem a explicação do caminho que vai aos fundamentos, à gênese e à constituição da trama categorial do ser social, mesmo nos casos em que o objeto da investigação seja um complexo social de caráter mais mediatizado, mais abstrato, como é o caso da presente investigação. Melhor dizendo, em consonância com esta argumentação introdutória, *precisamente* no caso desses complexos de caráter ideal, ideológico, mais mediatizados e mais abstratos, é o retorno aos fundamentos que possibilita e abre caminho para a abordagem e a apreensão desfetichizada do seu ser-precisamente-assim.

A propósito, pode-se considerar que os estudos de Lukács no Brasil, nos seus movimentos de maturação, enfrentam a dificuldade das entradas parciais, tanto quando se tem em vista a extensa obra do autor, como quando se considera a densidade das suas elaborações²³. O próprio fato de que as publicações das obras do filósofo húngaro no País, nos termos de empreita editorial consistente e continuada, seja um processo mais

²³ A esse respeito, considere-se, por exemplo, em relação à *Ontologia*, a problemática noção de “centralidade do trabalho”, situada e criticada por Fortes nos seguintes termos: “Por meio de tal expressão costuma-se atribuir às ideias do pensador húngaro o caráter decisivo e centralizante desta categoria, chegando-se, inclusive, a exageros vulgarizantes, tais como, de uma maneira simplista e imediata, fazer derivar as dinâmicas mais importantes da prática social a partir desta categoria. O trabalho desempenharia, assim, uma função estruturante de toda a práxis social, sendo imprescindível a menção direta a ele para compreender todos os meandros da realidade societária. Decerto, é compreensível que, na tarefa de vulgarização do pensamento de um autor tão difícil quanto Lukács, seja necessário estabelecer elementos facilitadores para permitir a entrada em sua filosofia. Essa é, entretanto, uma tarefa perigosa, pois se corre o risco de incorrer em reducionismos deturpadores dos elementos centrais das ideias do autor estudado. Obviamente, dentre as concepções dos adeptos de tal terminologia, existem desde as banalizações mais simplistas e generalizantes até elaborações mais sofisticadas. Em suas versões mais tacanhas e reducionistas, a palavra “centralidade” funciona como uma espécie de “Shibboleth”, cuja mera pronúncia corretamente entoada leva ao reconhecimento dos fundamentos políticos e ideológicos daquele que a anuncia, dando flagrantes provas de ser muito mais uma convicção ideológica do que propriamente uma tese filosófica devidamente argumentada. (FORTES, 2016, p. 44-45).

recente, concorre para essa situação. O que também favorece a justificativa do trajeto do caminho mais longo – que vai à gênese e atravessa uma longa cadeia de mediações – percorrido nas duas partes do estudo que segue. Adicionalmente, pode-se afirmar que esse percurso também confronta desentendimentos comuns, recorrentes, dos complexos categoriais da *Ontologia*, como, por exemplo, aqueles relativos ao complexo das classes sociais²⁴, ou ainda, aqueles que dizem respeito ao complexo da política²⁵, entre outros.

Para o enfrentamento de tais dificuldades, é imprescindível envidar esforços – pessoais e coletivos – de investigação dos conteúdos da *Ontologia* e da *Estética* em sua totalidade e complexidade efetivas.

Desfechando esta introdução, ressalte-se que este estudo foi desenvolvido em um programa de pós-graduação em serviço social, o que atesta a abertura, nesse âmbito, de um espaço para reflexões mais abrangentes sobre a vida social. Vale mencionar que pelo menos duas importantes formas de recepção da proposta do estudo, no seu percurso constitutivo, são indicativas de interpretações situadas em polos opostos: numa delas, afirma-se a tendência a contestar o caráter abstrato da pesquisa, concentrada em conteúdos de filosofia, de modo que, nessa perspectiva, os protestos e, muitas vezes, a refutação da

²⁴ Que um autor marxista importante e rigoroso como Frederico (2014), referenciando estudiosos de peso, com posições sólidas e distintas, como Holz, Mészáros e Löwy – admita a ideia de que Lukács, na *Estética* e na *Ontologia*, não trata da luta de classes, mostra que as dificuldades, neste ponto, não são pequenas. Esta afirmação contrária, num sentido mais estrutural, teses principais constitutivas da vértebra da *Ontologia*, como aquela que explica, desde o trabalho, desde a produção do novo e a reprodução de circunstâncias humanamente postas, a peculiaridade da reprodução social, a reprodução ampliada, e sobre essas bases e dinâmica, o surgimento da produção de excedente econômico, das disputas pela apropriação do excedente, das classes sociais e das lutas de classe, dos complexos sociomateriais mais mediatizados, dos complexos de caráter ideológico etc. E contrária também, num sentido mais direto, as próprias páginas da *Ontologia* diretamente dedicadas à luta de classes (*todo* o capítulo da reprodução é incompreensível sem a referência da luta de classes; especialmente nos tópicos 2 e 3 deste capítulo, há um conjunto de referências e um tratamento específico da matéria, conforme será visto no estudo que segue).

²⁵ Também aqui as teses – às vezes inadvertida, às vezes intencionalmente – atuam no sentido de diminuir, desqualificar ou mesmo desconsiderar as elaborações de Lukács sobre o complexo da política, que seriam, segundo esse tipo de crítica, parcas e limitadas a algumas dezenas de páginas da volumosa obra. Para uma consideração mais precisa da polêmica e da sua refutação, ver Vaisman e Fortes (2015).

proposta passam pela crítica de que as questões próprias, específicas, da profissão, não seriam contempladas em trabalhos deste tipo. Num outro polo, manifesta-se, nos casos mais extremos, a aversão a quaisquer ilações de um trabalho científico ou filosófico, de caráter abstrato e crítico, com as questões específicas da profissão. O autor do presente estudo discorda de ambas as posições, entendendo que o serviço social, no Brasil, acumulou nas últimas décadas um importante acervo cultural crítico – enraizado na tradição que vem de Marx –, na pesquisa e na produção do conhecimento, um acervo capaz de calçar posições que refutam tanto o descarte idealista da especificidade da profissão, quanto o seu rebaixamento à mera dimensão técnico-operativa. O autor do presente trabalho aposta que importa, mais do que nunca no tempo presente, aos assistentes sociais, assim como aos trabalhadores em geral, a recuperação de referências radicais sobre a vida social, referências orientadas e orientadoras não apenas do “como”, da funcionalidade das coisas, mas também do seu “que”, da sua gênese, do seu evolver, do seu “de onde para onde”.

2 PRIMEIRA PARTE: DETERMINAÇÕES DA FILOSOFIA COMO COMPLEXO IDEOLÓGICO PECULIAR EM *PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL*

2.1 EMBATES IDEOLÓGICOS EM TORNO DA CATEGORIA DO ESTRANHAMENTO (*ENTFREMUNG*)

2.1.1 Considerações introdutórias sobre o fenômeno do estranhamento

Pode-se afirmar que ao destacar os “complexos de problemas mais importantes” (LUKÁCS, 2013a, p. 40) a serem considerados no delineamento dos traços gerais de uma ontologia histórico-materialista do ser social, Lukács se volta à dinâmica fundamental da produção e da reprodução social, destacando as categorias e complexos categoriais que determinam e movimentam essa dinâmica peculiar, uma dinâmica, desde logo, fundada na forma específica da atividade social, que abre para a compreensão radical das categorias materiais e ideais que surgem e se desenvolvem a partir dessa plataforma primária²⁶.

Ao discutir a dinâmica peculiar da produção e da reprodução social, ao analisar minuciosamente, ainda que em linhas gerais, suas bases e categorias materiais e ideais específicas, ao expor os processos autoconstitutivos do ser, os processos da constituição de um mundo propriamente humano, objetivo e subjetivo, Lukács retoma, no bojo das suas considerações, a categoria *Entfremdung*²⁷, abordada sob diferentes bases e vieses filosóficos no século XX – inclusive, como referido linhas acima, na Introdução do presente trabalho, nas obras mais remotas do autor –, e importante no pensamento de autores como Hegel e Marx.

Retomando a obra de Marx, referência principal na arquitetura do edifício conceitual de *Para um ontologia do ser social*, o *estranhamento*, para Lukács, é um fenômeno histórico-

²⁶ A estrutura mais geral e “os complexos de problemas mais importantes” do ser social são investigados pelo autor em quatro capítulos, na segunda parte da *Ontologia*: 1. O trabalho, 2. A reprodução social, 3. O momento ideal e a Ideologia, 4. O estranhamento.

²⁷ Que será traduzida no presente estudo, acompanhando a edição brasileira da *Ontologia*, por *estranhamento*.

social (LUKÁCS, 2013a, p. 577), cujo fundamento encontra-se nas bases materiais de produção e reprodução da vida, na esfera da economia, e cuja peculiaridade e vigência remetem ao âmbito da subjetividade humana, ao momento ideal e ideológico do ser social, como será visto ao longo deste estudo.

A constituição humana de um mundo próprio, objetivo e subjetivo, implica numa persistente luta pelo domínio ideal e prático-material das forças da natureza e das forças que são e vão sendo socialmente engendradas. Os estranhamentos são fenômenos indissociáveis da impotência e da incapacidade humana, historicamente determinadas, de reger autonomamente, com forças próprias, o mundo natural e social. O que se mostra claramente na incapacidade humana até hoje insuperada de equalizar, por exemplo, “o desenvolvimento das forças produtivas” sociais, que vão sendo forjadas nos processos de humanização, com “o desenvolvimento das capacidades” dos indivíduos que compõem a generidade do ser social. Nas palavras do autor:

o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (LUKÁCS, 2013a, p. 581).

Pode-se considerar, nesse sentido, que as relações de produção e reprodução próprias das sociedades contraditórias, as relações econômicas assentadas na exploração do homem pelo homem, nas contradições de classe, são elucidativas das situações onde a constituição das forças produtivas sociais podem se alçar a patamares superiores, tanto material quanto ideal e subjetivamente, cientificamente etc., a despeito da degradação extrema das condições gerais, objetivas e subjetivas, da vida dos indivíduos singulares, situação que se exponencia nos marcos e no evolver do capitalismo.

Estas considerações permitem indicar, em termos muito iniciais e aproximativos, a localização do estranhamento a partir das categorias e complexos histórico-materialistas do ser social, “sua posição dentro da totalidade do complexo social do ser”. (LUKÁCS, 2013a, p. 577). A fim de avançar na direção da elucidação do fenômeno, bem como do seu encadeamento mais específico com os interesses do presente estudo, vale incursionar, acompanhando as elaborações de Lukács no tópico em que trata mais especificamente “os aspectos ideológicos do estranhamento”, por alguns embates filosóficos destacados, a propósito, pelo autor, embates que giram em torno das *concepções de mundo e de homem* defendidas por Hegel, por Feuerbach e por Marx.

2.1.2 Embates ideológicos em torno da categoria do estranhamento: Hegel, Feuerbach e Marx

Um ponto de partida importante para a consideração desses embates se encontra nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de Marx²⁸. Em relação aos problemas esboçados nos parágrafos acima, vale observar que a análise de Marx, neste texto, refletindo os dramas, dilaceramentos e estranhamentos viscerais e intrínsecos à modernidade burguesa, parte precisamente do que ele ressalta como uma situação imediata, fenomênica, fática, prático-econômica, constatável por vias empíricas, qual seja, a relação da externalidade hostil e alheia do produto em relação ao produtor.

O fenômeno é inequívoco: na sociedade burguesa, o produtor não se apropria do produto do seu trabalho, o que se expressa numa diversidade de situações desrealizadoras e desefetivadoras da vida social, individual e genérica. A análise de Marx mostra que aquilo que aparece fenomenicamente, à primeira vista, como externalidade hostil e alheia traz em si um conjunto de determinações mais profundas, que remetem ao âmago das relações sociais de produção mediadas pela propriedade privada. Ou seja, aquilo que aparece como

²⁸ Ao tratar, em termos introdutórios, da posição filosófica de Hegel e da crítica ao filósofo idealista por Marx, nos primeiros parágrafos do capítulo sobre o “estranhamento”, Lukács cita uma passagem dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, um texto, conforme mencionado acima, influente sobre as teses ontológicas do filósofo húngaro.

externalidade desrealizadora na relação produtor-produto é desvelado pela análise crítica em sua forma ativa, como relação social de produção, como trabalho expropriado e estranhado, como transferência e perda de si do produtor para o produto do seu trabalho, nas relações da propriedade privada capitalista.

Pode-se afirmar que Lukács, ao recuperar os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, no contexto em que aborda “os aspectos ideológicos dos estranhamentos”, enfatiza as imbricações entre realidade material, econômica, e o momento subjetivo, ideal, ideológico, do ser social. A própria estrutura dos *Manuscritos* de Marx é muito instrutiva a esse respeito, onde partindo criticamente das relações reais, efetivas, dos fenômenos e processos da economia na sociedade burguesa, o autor alemão avança também pela consideração de suas expressões ideológicas, científicas e filosóficas, mais precisamente, pela crítica à economia política e a crítica à filosofia especulativa, idealista, expressa, no caso, pelo pensamento de Hegel. Pode-se destacar aqui – tendo em vista o objetivo mais específico deste momento inicial do estudo – que, não obstante os avanços que ambas as tradições teóricas representantes do pensamento burguês procedem em relação ao passado no domínio da natureza e de si do homem, elas se movimentam no interior dos estranhamentos.

Nesse sentido, pode-se argumentar, em consonância com as teses dos *Manuscritos*, que a economia política clássica, em sintonia com os interesses práticos da burguesia, avança em relação às escolas econômicas precedentes, aos mercantilistas e aos fisiocratas, ao reconhecer no trabalho – abstraídas e ignoradas as determinações da expropriação – a essência subjetiva da produção da riqueza. Contudo, ao pressupor, sem explicar, as relações da propriedade privada e as determinações do trabalho estranhado, tal ciência afirma o trabalho expropriado e o homem negado nas relações capitalistas de produção, o não-ser como sendo o verdadeiro ser, nos termos empregados pela crítica de Marx²⁹.

Vale lembrar que em “*A miséria da Filosofia*”, de 1847, Marx esclarece os limites do modo de proceder da economia política nos seguintes termos: “os economistas nos explicam como se produz nestas relações dadas, mas não nos explicam

²⁹ Ver Marx, 2010, p. 100.

como se produzem estas relações, isto é, o movimento histórico que as engendra”. (MARX, 2010a, p. 102). Do mesmo modo, num nível mais abstrato de elaboração, a filosofia de Hegel tem entre os seus méritos o de reconhecer “a autoprodução do homem como um processo”. (MARX, 2010a, p. 123). Contudo, tal processo é concebido especulativamente como processo histórico de objetivação da Ideia, do Espírito que põe a realidade dos objetos. De modo que “Hegel se coloca do ponto de vista dos modernos economistas políticos”, menciona Marx; “ele vê somente o lado positivo do trabalho, não [seu] lado negativo [...]”. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual”. (MARX, 2010a, p. 124).

Conforme a análise de Lukács, “o pôr da objetividade em geral” e a “suprassunção de todo estranhamento” são para Hegel processos que ocorrem “por meio da autorrealização do espírito”. (LUKÁCS, 2013a, p. 639). As formas concebidas no interior do sistema filosófico idealista, engendradas, nessa perspectiva, pelo “desenvolvimento geral do espírito humano”, e que integram os chamados “pontos altos” “no caminho do autodesdobramento do espírito” (LUKÁCS, 2013a, p. 639) como cultura, tais como o Estado, a religião, a filosofia, se movimentam no interior desses processos etéreos. Em decorrência, na perspectiva do filósofo idealista alemão, os estranhamentos dos homens podem e precisam ser superados dialeticamente no plano do espírito, da Ideia. Uma posição, no limite, conservadora do *status quo*, na medida em que deixa intocada a materialidade real dos processos de efetivação e desefetivação dos homens na realidade social, conforme dimensiona e critica Marx³⁰.

Nos embates ideológicos desse período em torno da religião e da filosofia, da ideologia e dos estranhamentos, Ludwig Feuerbach “põe a rolar uma pedra bastante pesada” (LUKÁCS, 2013a, p. 640) contra o idealismo hegeliano, diz Lukács. O autor da *Ontologia* destaca que na avaliação que Marx faz dos debates filosóficos do período, Feuerbach é considerado “o único que tem uma relação *séria*, uma relação *crítica* com a dialética hegeliana e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, sendo em toda linha o verdadeiro triunfador sobre a velha filosofia”. (LUKÁCS, 2013a, p. 640-641).

³⁰ Posição que analisamos mais detalhadamente no texto “A ruptura de Marx com a filosofia idealista de Hegel” (SILVA; EVANGELISTA; LARA, 2014).

A análise lukacsiana segue aqui alinhada à tese mais geral sustentada pelo autor ao longo da *Ontologia* em relação a Feuerbach, qual seja, a tese do “duplo caráter da filosofia feuerbachiana” (LUKÁCS, 2012, p. 283), por um lado, capaz de trazer à tona um problema de caráter ontológico, o problema da natureza do ser, identificado à objetividade pelo filósofo materialista, e por outro lado, a obliteração de Feuerbach para os problemas e as categorias do ser social³¹. Esta é a referência mais fundamental para a compreensão do impacto e dos limites da posição de Feuerbach no processo de “dissolução do hegelianismo” (LUKÁCS, 2013a, p. 638) e nos debates em torno do estranhamento.

Pode-se entender que em suas frentes principais de batalha, a filosofia feuerbachiana volta-se contra a religião, a teologia e a filosofia especulativa, idealista, de Hegel. De modo que “a oposição materialista de Feuerbach à ideia sistêmica central de Hegel, a tentativa de sua refutação materialista tem, portanto, o estranhamento como um dos seus temas principais”. (LUKÁCS, 2013a, p. 639). No movimento inicial de sua análise, Lukács aponta que “para Feuerbach, a religião não é uma forma preliminar [*Vorform*] no processo de superação do estranhamento”, quer dizer, um daqueles pretensos pontos culminantes no “caminho do autodesdobramento do espírito” que se aliena e retorna a si, “mas, pelo contrário, a forma originária [*Urform*] do estranhamento” (LUKÁCS, 2013a, p. 639).

A religião é entendida na filosofia feuerbachiana como “a forma originária do estranhamento” porque expressa, segundo essa perspectiva, a inversão da relação real entre sujeito e predicado, entre ser e ideia, entre homem e Deus. Nessa inversão, o filósofo argumenta que o sujeito, o homem, se aliena, transfere os seus atributos, predicados e potências a uma entidade superior, e aparece ele próprio como objeto e criatura de sua criatura, de Deus. A relação de soberania é invertida e o homem subjugado a um poder estranho, a uma potência superior deificada, absoluta³².

³¹ Entendimento que firmamos em trabalho monográfico defendido no Programa de Pós-Graduação do IFACH/UFOP: *A crítica de György Lukács a Ludwig Feuerbach em Para uma ontologia do ser social* (SILVA, 2012).

³² Como é sabido, essa ideia surge e se inscreve na cultura humana em tempos bem mais remotos. Feuerbach retoma e cita em apoio às suas reflexões uma célebre passagem em que Xenófanes expõe a ideia de que os homens projetam nos deuses

Ainda no sentido afirmativo do alcance da dimensão crítica da filosofia feuerbachiana, Lukács destaca que ela não se limita a denunciar a inversão típica que se opera na esfera da religião, mas estende essa crítica da inversão para o campo da filosofia especulativa, quer dizer, “desmascara todo o idealismo como uma teologia contraditória que se tornou mundana”³³. (LUKÁCS, 2013a, p. 639). As palavras de Feuerbach a respeito, citadas por Lukács, são as seguintes: “Assim como a teologia *cinde e aliena* o homem para, a seguir, de novo com ele identificar a sua essência alienada”, também “Hegel multiplica e *cinde a essência simples, idêntica a si*, da natureza e do homem para, em seguida, de novo reconciliar à força o que fora violentamente separado”. Portanto, “a filosofia hegeliana é igualmente uma variante do estranhamento”. (LUKÁCS, 2013a, p. 640).

Se a filosofia materialista de Feuerbach tem o mérito de denunciar a inversão operada na religião e nas manobras especulativas do idealismo filosófico, é o próprio caráter limitado desse materialismo que impede o filósofo de uma compreensão autêntica e crítica dos estranhamentos humanos. Lukács aponta que para “a gnosiologia materialista extremamente simples de Feuerbach” “apenas o ser imediato, sensível, é realidade autêntica”, de modo que “toda concepção de mundo baseada em ideias (em abstração) já é *ipso facto* estranhamento” (LUKÁCS, 2013a, p. 640).

Ao mesmo tempo em que movimentava uma “pedra pesada” contra as bases da gnosiologia idealista, Feuerbach não é, segundo Lukács, capaz de ultrapassar os rudimentos de uma “gnosiologia materialista extremamente simples”. Sobre os limites desta “simples conversão das mediações idealistas de Hegel para uma imediatidade materialista” (LUKÁCS, 2013a, p. 641) de tipo natural-sensualista, é instrutiva a crítica incisiva que Engels dirige ao pensamento de Feuerbach, tratando mais

seus predicados e atributos específicos, particulares, ou seja, produzem os deuses à sua imagem e semelhança: “Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes a cavalos, os bois semelhantes a bois desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. Os etíopes dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos azuis e cabelos louros”. (LUKÁCS, 2013a, p. 639).

³³ Vale lembrar aqui a observação de Marx em *A Sagrada Família*: “Eis o que distingue o filósofo do cristão: este, a despeito da lógica, só conhece uma encarnação do Logos; o filósofo conhece-as infinitas”. (MARX, 2011b, p.104).

especificamente, no bojo dos enunciados feuerbachianos, das categorias “aparência” e “essência”. Convém aqui reproduzir esta citação de Engels feita por Lukács³⁴:

O ser não é um conceito geral, separável das coisas. Ele é uno com aquilo que é... O ser é a posição da essência. *O que é minha essência é meu ser.* [...] Apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, *mas apenas em casos anormais, infelizes* – pode ocorrer que onde se tenha seu ser não se tenha sua essência, mas justamente por causa dessa separação não é verdade que não se esteja com a alma lá onde se está realmente com o corpo. Somente onde está o teu coração, *estás tu*. Mas todas as coisas estão – *com exceção de casos contra a natureza* – com muito gosto onde estão e são com muito gosto o que são.’ [...]. Um belo panegírico ao existente. Exceção feita a casos contra a natureza e alguns poucos casos anormais, terás muito gosto em ser, desde os sete anos de idade, porteiro numa mina de carvão, permanecendo catorze horas diárias sozinho, na escuridão, e porque lá está o teu ser, então lá está também tua essência. [...]. Tua ‘essência’ é estar submetido a um ramo de trabalho. (ENGELS apud LUKÁCS, 2013a, p. 641).

A incapacidade de Feuerbach em avançar teoricamente na compreensão dos fenômenos da realidade está diretamente relacionada aos limites da posição ontológica que ignora as categorias e as legalidades específicas do ser social, constituindo uma posição filosófica naturalista, essencialista e, no limite, conservadora do *status quo*. A crítica demolidora de Engels ao naturalismo feuerbachiano aponta energicamente para a dinâmica das relações sociais de produção, para o trabalho explorado, a indústria capitalista e a sociabilidade burguesa, remetendo o protagonismo desses processos materiais,

³⁴ Note-se que se trata de uma passagem de *A Ideologia Alemã*, e que as aspas do primeiro trecho correspondem a uma citação que Engels faz do texto de Feuerbach *Apostamentos para a Crítica da Filosofia de Hegel*, de 1839.

dinâmicos, históricos, essenciais, em suas grandezas e misérias, aos próprios homens. Nessa perspectiva, a negação do presente não aponta para um retorno à natureza como “fonte de salvação”, como um nostálgico caminho de retomada das forças humanas transferidas, alienadas e estranhadas para a religião, a teologia etc., como quis Feuerbach. Antes, aponta para a necessidade da subversão prática e efetiva das situações que engendram os estranhamentos humanos em geral³⁵, bem como para os reais processos emancipatórios dos homens na história.

Nesse sentido, Lukács ressalta que a crítica de Marx à religião vai desde o seu início muito além daquela de Feuerbach, e de si mesma como crítica³⁶. Em primeiro lugar, e fundamentalmente, porque é uma crítica que ataca as raízes sociomateriais e históricas de engendramento da religião, as situações reais, socioeconômicas, que engendram a necessidade religiosa³⁷. Ou seja, não se limita ao embate teórico-filosófico contra o objeto que nega, como fazem os ateus, ou como fez Feuerbach, mas vai além, desvelando e refutando sua gênese e necessidade social, apontando e tensionando para a superação do problema em sua raiz. A crítica adquire por isso, evidentemente, outra dimensão, calibre e potência, na medida em que mira e tensiona também para a negação prática do seu objeto, das suas bases materiais de entificação. Além disso, na medida em que ataca as raízes, a crítica alcança não apenas as

³⁵ Um compêndio desta posição encontra-se nas famosas teses *Ad Feuerbach*, de Marx, iniciadas com a crítica de que “o principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, prática, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal”. (MARX, 2007, p. 537). Na última das teses, diz Marx: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535). Vale destacar também que, no bojo destas considerações, Lukács cita o importante trecho de *A Ideologia Alemã*: “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. Nele, materialismo e história divergem completamente [...]” (MARX, 2007 apud LUKÁCS, 2013a, p. 641).

³⁶ Lukács se refere ao ano de 1843, citando passagens do artigo *Crítica da filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, publicado nos *Anais Franco-alemães*, em fevereiro de 1844.

³⁷ Marx “vai além de Feuerbach, em primeira linha, por expandir o problema para o ser e devir social-material dos homens” (LUKÁCS, 2013a, p. 642).

determinações de base do estranhamento religioso, mas também as determinações de base das representações e dos estranhamentos humanos em geral. Nas palavras de Lukács, Marx “amplia o estranhamento religioso e seu desmascaramento teórico para um complexo sociopolítico geral de problemas da história da humanidade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 642).

Lukács analisa e ilustra essa ampliação e redimensionamento do problema do estranhamento religioso por Marx tomando por referência os conhecidos debates em torno da situação social, política e cultural dos judeus na Alemanha. Após destacar a tese de Marx de que os imperativos e as tarefas da história apontavam, em meados do século XIX, na Alemanha, para o deslocamento da “crítica do além” para a “crítica do aquém”, da “crítica da religião” para a “crítica do Estado político e do direito”³⁸, ou seja, para a negação teórica e prática dos estranhamentos humanos em suas formas e em suas determinações profanas, terrenas, Lukács se refere ao debate sobre “A questão judaica” nos seguintes termos:

Enquanto Bruno Bauer ainda medita sobre uma questão estreitamente provinciana, composta de três quartos de teologia e, por isso, insolúvel do ponto de vista objetivamente social, a saber, como a emancipação política, a igualdade de direitos civis, dos judeus poderia ser filosoficamente coadunada com a sua própria emancipação interior (emancipação do envolvimento religioso no judaísmo, do estranhamento humano pela religião judaica), a compreensão histórico-política superior de Marx põe de lado todos os pseudoproblemas ligados a essa questão. (LUKÁCS, 2013a, p. 643).

“A emancipação política” da religião, a laicização do Estado, “a igualdade de direitos civis” etc. não correspondem à emancipação humana dos judeus da religião judaica e do estranhamento religioso, assim como a emancipação política em geral não emancipa o homem dos seus estranhamentos em

³⁸ Ver Marx, 2005, p. 146.

geral. Pelo contrário. Lukács cita uma passagem do texto “*Sobre a questão Judaica*” onde Marx afirma que “o Estado cristão consumado é, antes, o Estado *ateu*, o Estado *democrático*, o Estado que aponta à religião um lugar entre os demais elementos da sociedade burguesa”. (MARX, 2009 apud LUKÁCS, 2013a, p. 643).

A extensão e o alcance da crítica de Marx aqui, evidentemente, são muito mais amplos, na medida em que o “Estado consumado” não “aponta” e garante apenas “à religião um lugar entre os demais elementos da sociedade burguesa”, mas aponta e garante também a vigência da propriedade privada, das classes sociais, das diferenças de nascimento e cultura etc. “entre os demais elementos da sociedade burguesa”³⁹. “Consequentemente”, com a emancipação política que acompanha as revoluções burguesas, “o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio”. (MARX, 2009 apud LUKÁCS, 2013a, p. 644).

À universalidade abstrata do Estado e ao *citoyen*, ao “espiritualismo” da comunidade ilusória, da esfera pública e suas figurações, corresponde à realidade concreta da sociedade civil, burguesa, onde vigem os interesses materiais do *bourgeois*, do *homme* egoísta, contraposto ao gênero, na esfera da vida e das relações privadas. Os direitos civis e políticos do homem na sociedade burguesa expressam e se coadunam com as relações

³⁹ Conforme os termos de Marx em *Sobre a questão judaica*: “A elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política. O Estado como Estado anula, p. ex., a propriedade privada [...]. No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação e a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele”. (MARX, 2009, p. 39-40).

e os interesses da propriedade privada e com os estranhamentos humanos. A esse respeito, Lukács faz a seguinte análise:

A diferenciação entre o *citoyen* “idealista” e o *homme* verdadeiramente social é o ponto de partida socialmente ontológico. Os direitos humanos que surgem daí se originam da constituição econômica da sociedade burguesa, que vislumbra “nos demais homens, não a *realização*, mas antes o limite” da liberdade do homem. Os direitos humanos nas constituições clássicas da época revolucionário-burguesa formulam, portanto, os direitos desse *homme*. Em termos extremos, apenas um pouco paradoxais, pode-se formular a sua relação com o nosso problema da seguinte maneira: eles concedem ao homem a plena liberdade de estranhar-se à vontade em termos sociais e, naturalmente, também em termos ideológicos⁴⁰. (LUKÁCS, 2013a, p. 643).

Neste ponto a crítica incide, pois, sobre a dualidade desrealizadora, estranhada, da vida ilusória do homem na esfera do Estado e nas suas mediações políticas, e da vida miserável do homem na comunidade real, mediada pelas relações e interesses privados. Não só a religião não pode religar e superar por suas mediações idealistas as cisões, contraposições e misérias efetivas da vida real dos homens na sociedade burguesa, como tampouco as mediações prático-políticas e institucionais do Estado o podem. Lukács aponta, acompanhando Marx, que somente a subversão radical das raízes materiais, econômicas, dos estranhamentos – no limite: das relações da propriedade privada, do capitalismo, da

⁴⁰ Lukács cita neste ponto a seguinte passagem de *Sobre a questão judaica*: “Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta”. (MARX, 2009 apud LUKÁCS, 2013a, p. 643-644).

sociedade burguesa – pode restituir aos homens o domínio e o controle sobre as forças ideais e reais por eles mesmos criadas, objetivadas e postas em movimento.

A solução real para o estranhamento religioso, assim como para todas as formas da vida humana secular, só poderá ser trazida pela revolução social que subverte fática e radicalmente os fundamentos reais da vida social dos homens: ‘Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [“forças próprias”] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*’. (LUKÁCS, 2013a, p. 644).

Com estas palavras, pode-se considerar constituído um quadro inicial, aproximativo, razoável, de um conjunto importante de problemas que Lukács trata ao abordar “os aspectos ideológicos dos estranhamentos”, no capítulo que desfecha a *Ontologia*. Em relação aos interesses mais específicos dos movimentos iniciais do estudo em curso, este quadro proporciona a dupla vantagem de situar os estranhamentos, por um lado, como fenômenos efetivos, reais, objetivos e históricos do ser social e, por outro lado, de fornecer também um panorama teórico-filosófico do problema a partir de um debate influente – afirmado ou negado – na filosofia posterior, inclusive na produção do autor da *Ontologia*.

Conforme indicado, o erro fundamental de Hegel em considerar o processo do “pôr da objetividade em geral” como processo de objetivação e retorno a si “do Espírito”, como “autorrealização” da Ideia, é duramente criticado por Marx, que contrapõe ao idealismo hegeliano a posição do ser em geral como efetividade material, como objetividade. Nos termos do enunciado forte de Marx, muito importante para as teses de

Lukács na *Ontologia*: “um ser não objetivo é um não ser”⁴¹. Contudo, a objetividade aqui é compreendida para além da imediatidade natural-sensualista do ser, conforme pensada por Feuerbach. Em Marx, a objetividade é compreendida de forma ampla como propriedades, processos e relações materiais, efetivos tanto no ser natural quanto no ser social. Ademais, a objetividade social é compreendida como produto histórico dos próprios homens, ou seja, não é tomada contemplativamente, apenas sob a forma objetiva, mas também como atividade humana sensível, como prática, processo e relação⁴².

Estas anotações iniciais vão compondo uma sùmula preliminar da matéria, na qual é possível destacar que os confrontos com o idealismo e com o materialismo sensualista apontam para o protagonismo histórico-materialista do homem no “pôr da objetividade em geral”, no pôr do mundo social objetivo e subjetivo, inclusive no engendramento dos estranhamentos em suas diversas formas (religiosas, políticas, científicas, filosóficas etc.). De modo que a superação dos estranhamentos, a luta pela reversão das situações histórico-concretas onde o objeto se sobrepõe ao sujeito, o produto ao produtor, acompanha e atravessa o contraditório processo de humanização do homem.

Portanto, os estranhamentos não são uma *condição humana* eterna e imutável, antes, têm uma gênese e um evoluer arraigados nas necessidades históricas e cambiantes do ser social. Como qualquer outro fenômeno ideal ou ideológico, a suprassunção dos estranhamentos é, no limite, uma tarefa prático-efetiva de transformação radical das condições sociomateriais e econômicas que engendram os estranhamentos. Contudo, tal movimento de caráter emancipatório não pode prescindir, antes necessita e exige o enfrentamento dos estranhamentos no seu próprio campo peculiar de expressão, o campo ideológico, onde também se travam batalhas decisivas.

Pode-se afirmar que o “edifício conceitual” da *Ontologia* de Lukács é construído com vistas à apreensão e exposição de um vasto conjunto de processos e mediações, de categorias e legalidades determinantes da gênese, do desenvolvimento e da

⁴¹ Marx, 2010, p. 127; Lukács, 2012, p. 418.

⁴² Marx, 2007, p. 533.

peculiaridade do ser social. É essa estrutura que ilumina e esclarece radicalmente os estranhamentos humanos e discute as bases e as condições objetivas e subjetivas de possibilidade de sua superação⁴³.

Ainda no contexto em que a reflexão está voltada mais à demonstração dos limites do materialismo feuerbachiano na crítica da religião e dos estranhamentos, já apontando para o redimensionamento da problemática na crítica de Marx, Lukács afirma que

para que cesse a projeção estranhadora da essência da vida humana para o transcendente, o homem deve compreender a sua própria gênese, a sua própria vida como momento de um processo no qual ele próprio sempre é um participante ativo, o qual, por isso mesmo, é seu próprio processo real de vida. (LUKÁCS, 2013a, p. 647-648).

De modo que “a prioridade ontológica do processo genético pela humanização, do processo da autoatividade perante todo e qualquer estranhamento, permanece, como logo veremos, o fundamento teórico de toda crítica autêntica da religião” (LUKÁCS, 2013a, p. 649). E permanece também, pode-se afirmar, “o fundamento teórico de toda crítica autêntica” de qualquer estranhamento humano.

O passo subsequente do presente estudo se concentra nos processos da gênese do ser social, buscando indicar a importância e a fecundidade desse caminho que vai às raízes para esclarecer as categorias e legalidades específicas desta forma de ser, o surgimento e o desdobramento de seus complexos específicos. O interesse forte consiste em explicitar as interações genéticas entre a categoria que é “fundante” e “modelo” do ser social, o trabalho, e as práxis e complexos sociais superiores, buscando destacar como os embriões da teoria e da ciência, das práxis e dos complexos sociais, em especial, o complexo ideológico da filosofia, vão se constituindo sobre as bases do processo histórico de humanização do

⁴³ Nesse sentido, como ponto de chegada de uma construção teórica extensa e densa, o capítulo dos estranhamentos é aquele mais concreto e pleno de determinações e conteúdos da obra.

homem.

2.2 FUNDAMENTOS HISTÓRICO-MATERIALISTAS DOS COMPLEXOS SOCIAIS

2.2.1 Trabalho, práxis e teoria

2.2.1.1 Considerações preliminares

No capítulo da *Ontologia* dedicado a Marx⁴⁴, Lukács expõe a importante ideia de que na obra do autor alemão, “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas”. (LUKÁCS, 2012, p. 284-285).

A título de ilustração, e referenciando novamente os *Manuscritos de 1844* de Marx, um texto importante para as elaborações de Lukács a respeito, pode-se mencionar que ao acompanhar a economia política em seus pressupostos, enunciados e leis, tratando do “salário”, do “ganho do capital” e da “renda terra”, dentre outras categorias e relações econômicas, uma das conclusões a que Marx chega é a de “que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) de sua produção [...]”. (MARX, 2010a, p. 79)⁴⁵.

Ao fundo, Marx tem em vista que “no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species” (MARX, 2010a, p. 84). Ao colocar uma lupa sobre “o modo da atividade”

⁴⁴ Capítulo “IV. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. (LUKÁCS, 2012, p. 281).

⁴⁵ Considerando, por exemplo, as relações entre a produção capitalista e “as manifestações vitais mais elementares do homem”, no contexto em que trata do estranhamento, Lukács cita a seguinte passagem dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*: “Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como livre ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animalesco torna-se humano e o humano, animalesco. Comer, beber e procriar são também, é verdade, funções genuinamente humanas. Porém, na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana e faz delas finalidades últimas e exclusivas, elas são animalescas”. (MARX, 2010a apud LUKÁCS, 2013a, p. 594).

humana nas relações da propriedade privada, nas relações de produção capitalistas, muito mais do que relações econômicas em sentido estrito, muito mais do que uma dinâmica de produção de riqueza material, o que se obtém é um modo e uma dinâmica peculiares de produção e reprodução da vida, mediante relações histórico-sociais determinadas.

E vale observar, adicionalmente, que o “modo da atividade vital” é também nessas elaborações seminais de Marx uma referência, um ponto de apoio principal para a determinação das diferenças específicas entre o ser humano, cuja atividade é mediada pela consciência e pelas relações sociais, e o ser natural, cuja atividade e relações com o meio ambiente são determinadas imediata e estritamente por órgãos, instintos e sentidos físico-biológicos. O homem é um ser que se autoconstitui em relação, que se destaca e eleva da natureza, sendo por isso o responsável também pelas situações em que se põe abaixo da condição animal, como aquelas constatáveis sob o trabalho estranhado, no capitalismo:

a habitação-*luz* que Prometeu, em Ésquilo, denota como uma das maiores dádivas pelas quais ele fez do selvagem um homem, cessa de existir para o trabalhador. [...]. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornam-se seu elemento vital. (MARX, 2010a, p. 140).

Por estas considerações de Marx, salta à vista que a especificidade da forma da atividade é considerada a partir de suas expressões fenomênicas atualizadas, de suas manifestações na sociedade capitalista, imbricada, portanto, à sociabilidade, e relacionada à totalidade das expressões vitais dos homens, ao modo de produção e reprodução da vida material e espiritual em sentido lato⁴⁶. Daí partem, e para aí

⁴⁶ Conforme sinalizado no tópico anterior, Marx, já nestas elaborações mais recuadas e embrionárias, toma à partida das suas reflexões a realidade material, a objetividade sensível, social, que sintetiza a multiplicidade de processos e relações histórico-sociais constitutivos dos fenômenos do mundo humano. É justamente o fato de que o homem produz um mundo próprio de objetos e relações que avaliza as possibilidades e as vias da reprodução ideal desses mesmos processos produtivos. Portanto, a produção do conhecimento sobre a realidade social não pode partir da “*ideia*”, de conceitos, mas avançando e escavando determinações a partir da própria

retornam, as generalizações que abrem para a investigação dos processos histórico-sociais. Pode-se considerar, nesse sentido, que trabalho e socialidade são predicados específicos do ser humano, e pode-se afirmar também, num nível de generalidade mais abrangente, que “tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles”, que “o que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem”. (MARX, 2007, p. 87). O que institui e determina a peculiaridade da produção e da reprodução social, conforme será analisado detalhadamente por Lukács, é precisamente a forma específica da atividade, que é teleologicamente orientada⁴⁷.

No espírito destas elaborações de Marx, Lukács considera, identifica e destaca que “no trabalho estão contidas *in nuce*”, em germe e potência, “todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social”. (LUKÁCS, 2013a, p. 44). O trabalho, em termos gerais, funda e ocupa uma posição intermediária, incancelável, no metabolismo homem-natureza, sendo que “todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído”. (LUKÁCS, 2013a, p. 44). Também por isso, “o trabalho pode ser considerado”, de acordo com as teses do autor da *Ontologia*, “o fenômeno originário, o modelo do ser social”

materialidade e faticidade do real. Nesse sentido, é o “complexo que explica o simples”, “a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco” (LUKÁCS, 2013a, p. 43), as formas e estruturas da sociedade burguesa constituem uma via principal de acesso para a compreensão das formações sociais anteriores, nas conhecidas expressões de Marx nos *Grundrisse*, citadas por Lukács.

⁴⁷ Lukács considera em suas reflexões as obras produzidas por Marx dos primeiros anos de 1840 até as obras de maturidade do autor, das décadas de 1860 e 1870. Vale anotar aqui a seguinte passagem reproduzida de *O Capital*, importante para os argumentos que Lukács expõe acerca da posição da categoria trabalho na instituição da peculiaridade do ser social: “Pressupomos 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”. (MARX, 1982 apud LUKÁCS, 2013a, p. 46-47).

(LUKÁCS, 2013a, p. 44), de suas categorias e relações específicas.

O autor considera que “para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes”, quer dizer, a partir das bases e das estruturas do ser orgânico e do ser inorgânico, “para expor”, assim, “sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho”. (LUKÁCS, 2013a, p. 41). Contudo, o autor adverte que

é claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. (LUKÁCS, 2013a, p. 41).

Assim, Lukács estabelece uma rota de investigação que destaca e “isola” idealmente, num primeiro momento, o complexo que institui a peculiaridade do ser social, o complexo do trabalho, ou seja, o autor abstrai e desconsidera *provisoriamente* as relações e interações reais e concretas do complexo do trabalho com outros complexos do ser social, a fim de decompor e analisar *in abstracto* seus elementos constitutivos, sua materialidade e dinâmica internas específicas, para posteriormente dissolver gradativamente essa abstração, revelando suas conexões e articulações com a dinâmica maior da produção e reprodução social. Também aqui o procedimento metodológico das “duas vias” é inspirado numa indicação de Marx. Nas palavras de Lukács, o plano consiste, pois, em “primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real”. (LUKÁCS, 2013a, p. 42).

2.2.1.2 Pôr teleológico e causalidade

Em sentido mais geral e abstrato, o trabalho implica um pôr teleológico, algo destituído de analogia com qualquer outra forma de ser. Sua constituição pressupõe, conforme sinalizado, as bases materiais e históricas da natureza, as grandes estruturas do ser inorgânico e orgânico e, ao mesmo tempo, expressa um salto qualitativo, ontológico, em relação a essas bases sobre as quais se erige. O pôr teleológico caracteriza a atividade especificamente humana e, portanto, o modo peculiar da relação homem-natureza. A intervenção do pôr teleológico transforma a objetividade natural, as causalidades e a dinâmica próprias da natureza, desencadeando pela atividade sensível consciente objetos, relações e nexos causais inéditos, novos, propriamente humanos. Essa primeira aproximação ao complexo do trabalho ressalta, pois, dois elementos essenciais que aparecem articulados na estrutura interna do complexo: a teleologia e a causalidade. A fim de avançar para uma determinação mais precisa desses elementos, vale citar as seguintes palavras de Lukács:

enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio e mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. (LUKÁCS, 2013a, p. 48).

A causalidade corresponde a um conjunto de relações e forças inscritas na realidade material, relações e forças de determinação e consequência, corresponde à modalidade de relações do tipo “se... então”, “se é isto... então será aquilo”, portanto, se refere a conexões e movimentos necessários⁴⁸ e

⁴⁸ Considerando que “a necessidade é uma categoria modal subordinada à realidade e às determinações inscritas nos fenômenos”, e ressaltando que Lukács sustenta o “caráter relativo e condicionado da necessidade”, Tertulian faz uma importante reflexão: “se em um contexto determinado um certo número de condições é reunido, então o efeito daí decorrente possui um caráter necessário e irreversível. Em consequência, Lukács fala de uma *Wenn-Dann-Notwendigkeit* (uma necessidade do

objetivos da realidade, seja na natureza, seja na sociedade. Em todo caso, o que se tem são relações, nexos, forças e movimentos em si destituídos de escopo ou intencionalidade. Lukács, a esse respeito, destacando a importância e a diversidade do debate filosófico multissecular em torno da matéria, cita a seguinte ideia de Kant (dirigindo em seguida reservas ao sistema idealista do filósofo alemão): “Ele caracteriza genialmente a essência ontológica da esfera orgânica do ser definindo a vida como uma ‘finalidade sem escopo’”, e assim “demole, com a sua crítica correta, a teleologia superficial das teodiceias dos seus predecessores” (LUKÁCS, 2013a, p. 49). O enunciado kantiano “abre o caminho para o conhecimento correto” da esfera do ser orgânico, biológico,

uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais (e, portanto, ao mesmo tempo, acidentais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operam legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão. (LUKÁCS, 2013a, p. 49)⁴⁹.

Não se pode, contudo, desconsiderar que conexões

tipo se... então). Longe de ter um caráter todo poderoso e transcendente, a necessidade aparece sempre em função das determinações do real e exprime as conexões que dele decorrem: mudando as premissas (que podem surgir de uma maneira imprevista e ‘contingente’ em relação ao contexto dado), mudam também o rumo dos fenômenos. A racionalidade dos acontecimentos não pode ser estabelecida senão *post-festum* e toda tentativa de inseri-los em modelos pré-estabelecidos (a partir de uma interpretação apriorista da racionalidade) só pode terminar em fracasso”. (TERTULIAN, 2007, p. 107).

⁴⁹ Parte das reservas críticas a Kant é formulada por Lukács nos seguintes termos: “O próprio Kant, porém, fecha o caminho que o levaria dessas constelações até o autêntico problema. No plano metodológico imediato, ele o fecha tentando, como lhe acontece com frequência, resolver questões ontológicas de modo gnosiológico. E, dado que sua teoria do conhecimento objetivo válido está orientada apenas para a matemática e a física, ele é obrigado a concluir que a sua própria percepção genial não pode ter consequências cognitivas para a ciência do orgânico. Com efeito, numa passagem que ficou célebre, ele menciona: ‘É humanamente absurdo até o simples conceber de tal empreendimento, ou esperar que um dia surja um Newton, que torne compreensível nem que seja a produção de um colmo de capim por meio de leis naturais não dirigidas por alguma finalidade [...]’”. (LUKÁCS, 2013a, p. 49-50).

necessárias causais de forma alguma excluem outras modalidades de categorias e relações da realidade, tais como aquelas que se verificam nas interseções objetivas de tipo acidentais e casuais. Não é difícil perceber na realidade a presença de um sem-número de acasos, de relações e conexões contingentes e eventuais, na natureza e na sociedade, que expressam a coexistência, a simultaneidade e as interações de determinações casuais com aquelas de ordem causal. Também aqui se evidencia a atuação de forças materiais, cismundanas, terrenas, que refutam as representações idealistas de tipo finalísticas e transcendentais do real.

Com a teleologia se instaura um campo de forças determinativas da realidade completamente heterogêneo em relação àquelas próprias da natureza. Lukács ressalta o mérito de Marx em ter situado com precisão a existência, o lugar e a função da teleologia no interior da atividade especificamente humana, do complexo do trabalho, demarcando uma posição que descarta a possibilidade de existência da teleologia em qualquer outro nível de ser. O trabalho articula teleologia e causalidade, que “permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta” (LUKÁCS, 2013a, p. 52).

Na articulação e “interação dos opostos” no complexo do trabalho, as propriedades e os nexos materiais e causais da natureza devem ser, por um lado, adequadamente refletidos na consciência, em correspondência com determinadas necessidades materiais e de acordo com uma finalidade ideada. Por isso, a denominada “investigação dos meios” pode ser considerada um momento constitutivo, fundamental, do pôr teleológico. Para além disso, as propriedades e os nexos materiais da natureza refletidos na consciência – e aqui vai ganhando acento o caráter específico da nova potência da consciência, que vai deixando de ocupar um lugar meramente periférico na forma de ser, como ocorre nas formas de reação e adaptação passivas, instintivas, meramente biológicas, dos animais ao meio ambiente –, devem ser articulados e postos em conexões novas, em conformidade com a finalidade previamente ideada. Acompanhando a argumentação de Lukács, que nesse ponto se volta a contribuições de Aristóteles, vale mencionar a

seguinte ilustração:

De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira se pode “deduzir” uma casa. Para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas. (LUKÁCS, 2013a, p. 53).

A interposição de um fim interrompe a dinâmica causal espontânea e semovente da natureza, intervém na “necessidade natural interna do ‘se... então’” (LUKÁCS, 2013a, p. 72), desencadeando causalidades postas. Isso é possível na medida em que, por um lado, reside na própria realidade a potência (*dýnamis*) do ser de ser-outro, de tornar-se outro, ou seja, na medida em que existe na realidade um conjunto de propriedades e nexos materiais objetivos passíveis de alteração, que encerram em si, portanto, determinadas possibilidades de atualização, efetivação e mudança.

Pedra e madeira encerram em si, em sua materialidade, em suas possibilidades de articulação e efetivação a potência de se tornar, por exemplo, casa. O objeto que sofre uma alteração “tem a potência de sofrê-la”⁵⁰ (LUKÁCS, 2013a, p. 69). Contudo, “aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser”⁵¹

⁵⁰ Lukács cita aqui a seguinte passagem da *Metafísica* de Aristóteles: “Com efeito, precisamente em virtude desse princípio, mediante o qual o objeto passivo sofre alguma alteração, dizemos que ele tem a potência de sofrê-la, tanto no caso em que ele possa sofrer alguma alteração como no caso em que ele possa não sofrer nenhuma, mas apenas aquela que tende para o melhor; (potência também se chama) a faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com aquilo que se pretende: com efeito, às vezes, quando vemos que certas pessoas caminham ou falam, mas não realizam bem essas ações e nem como elas mesmas queriam, dizemos que elas não têm a “potência” ou a capacidade de falar ou de andar”. (LUKÁCS, 2013a, p. 69).

⁵¹ Lukács cita aqui outra passagem da *Metafísica* de Aristóteles: “Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, uma vez que, se de um lado aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de coisa alguma, de outro lado tudo aquilo que tem a potência de existir também pode não se transformar em ato. Consequentemente, aquilo que tem a potência de ser pode ser e não ser; daí que seja a mesma coisa a potência de ser e de não ser”. (LUKÁCS, 2013a, p. 69).

(LUKÁCS, 2013a, p. 69). É a *efetivação de uma possibilidade como um ato de seleção e escolha entre alternativas objetivas* da realidade que demarca a *instauração de atos e processos conscientes*, propriamente humanos, capazes de despertar e “desenvolver” as “potências” que se encontram “adormecidas” na natureza e movimentá-las em sentido inédito, de acordo com desígnios e finalidades previamente ideados⁵². Vale citar aqui as seguintes palavras de Lukács:

Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto em si existente da natureza inorgânica, não estava, de modo nenhum, formada de antemão a tornar-se instrumento desse pôr. [...] A pedra escolhida como instrumento é um ato de consciência que não possui mais caráter biológico. (LUKÁCS, 2013a, p. 70-71).

A potência (*dýnamis*) e a labilidade do ser que se expressam, do ponto de vista objetivo, na plasticidade e maleabilidade de objetos e relações passíveis de receber formas diversas se mostram, por outro lado, de acordo com as presentes considerações, numa modalidade específica de reação ao mundo objetivo, numa espécie de labilidade interna, numa capacidade de lidar e interagir *seletiva e teleologicamente* com a heterogeneidade de objetos e relações, com a diversidade das formas etc. A capacidade de *seleção*, aqui, tem o significado preciso aludido acima de escolha alternativa, de efetivação, entre outras, de uma possibilidade, na realização de uma ideiação prévia, que desenvolve e movimenta em sentido inédito algo que se encontra latente, em potencial, na natureza.

Acentuando, nesse processo complexo, de acordo com Lukács, “no ato da alternativa está presente o momento da decisão, da escolha”, e “o ‘lugar’ e o órgão de tal decisão” só podem ser “a consciência humana”; “é exatamente essa função

⁵² De acordo com as palavras de Marx em *O Capital* (MARX, 1982 apud LUKÁCS, 2012, p. 79; MARX, 1982, p. 202).

ontologicamente real que retira, do caráter de epifenômeno em que se encontravam, as formas da consciência animal totalmente condicionadas pela biologia”⁵³. (LUKÁCS, 2013a, p. 77).

2.2.1.3 Trabalho, objetividade e subjetividade

Essa análise revela os elementos e a dinâmica de uma forma de atividade que desloca os objetos dos seus lugares naturais, os movimentando e reposicionando num universo de objetos, forças e relações de novo tipo, no interior de um novo modo de ser, já não estritamente natural. Uma pedra, retirada do lugar que ocupa na natureza e posta em novas conexões objetivas teleologicamente constituídas, se torna objeto de um sujeito. No processo do domínio do objeto, da busca por estabelecer esse domínio, nasce o sujeito e se forjam as categorias da subjetividade. A natureza se torna objeto para o homem. Evidencia-se, portanto, que é a partir do trabalho que surge uma relação nova, específica, distinta das relações ontológicas, por assim dizer, “objeto-objeto”, que são típicas e prevalentes nas grandes estruturas da natureza. É a partir do trabalho que nasce a relação sujeito-objeto.

O surgimento do novo modo de ser, mediado pela forma específica da atividade, o processo do nascimento da relação sujeito e objeto, das novas categorias objetivas e das categorias subjetivas do ser social, só podem ser compreendidos, conforme enfatiza e insiste Lukács em vários pontos deste e de outros capítulos da *Ontologia*, no sentido de um “salto ontológico”, qualitativo. A noção de salto aqui, de acordo com o autor, não pode ser formada e compreendida em termos antropomórficos, a partir de referências de caráter meramente subjetivo-individual, mas em termos ontológicos como um contraditório processo objetivo multimilênar, em que o salto compreende “uma mudança qualitativa e estrutural do ser”, e “onde a fase inicial certamente

⁵³ Admite-se aqui o pressuposto razoável de que em correspondência com o especificamente novo nesses processos, a potência (*dýnamis*) e a labilidade também se manifestam no desenvolvimento material, orgânico, biológico, da estrutura do ser, das bases físico-químicas sobre as quais se assentam a consciência, já nos animais, como epifenômeno, e depois nos homens, como fenômeno que se desloca para centro das determinações do ser. O esclarecimento mais preciso dos intrincados problemas que aqui emergem só pode ser conduzido e levado a cabo no campo da ciência.

contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 46).

Nesse sentido, se esclarece o empenho do estudo em curso na busca por se aproximar da materialidade e da dinâmica próprias da natureza, das referências às suas propriedades objetivas, causalidades e regularidades naturais espontâneas, com vistas a destacar, assim, algumas características decisivas de um grau determinado do ser, o ser orgânico, que “contém em si determinadas condições e possibilidades” de uma “fase sucessiva, posterior”, numa constelação ontológica que implica também a atuação de forças e a imbricação de nexos materiais causais com outros de tipo acidentais, casuais, etc. Por essa aproximação, pode-se enfatizar que a par com a potência (*dýnamis*) objetiva do ser para o ser outro, emerge uma esfera de existência que é heterogênea em relação às categorias objetivas da realidade da natureza, nascem o sujeito e a subjetividade, na medida em que surge e se consolida, a certa altura, no processo histórico, uma modalidade específica de reação à natureza, nos termos de Lukács, a potência de efetivação e realização de uma possibilidade em conformidade com um fim previamente ideado.

É, pois, no sentido de um “salto ontológico” que se torna inteligível, sobre bases histórico-materialistas, os processos da gênese da consciência. Para Lukács, realidade objetiva e consciência, ou ser e consciência, constituem esferas heterogêneas da existência⁵⁴. Pela argumentação desenvolvida,

⁵⁴ Onde a primeira precede e tem uma “prioridade ontológica” em relação à segunda. “É preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais etc. inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar. 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 a 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. Ao contrário, toda investigação ontológica concreta sobre a relação entre ambos mostra que a consciência só se torna possível num grau relativamente elevado do desenvolvimento da matéria; a biologia moderna está em vias de provar como surgem gradualmente, a partir dos originários modos físico-químicos de reação do organismo ao ambiente, formas cada vez mais explícitas de consciência, que, todavia só podem alcançar sua completude no nível social. O mesmo vale, no plano

tem-se a evidência de um processo em que o reflexo ou “espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente”. (LUKÁCS, 2013a, p. 73). Como tal, o reflexo é o “oposto do ser” e, ao mesmo tempo, o meio pelo qual se cria o novo⁵⁵. Já a “efetivação de uma possibilidade” no sentido aludido implica a formação de imagens e movimentos internos, subjetivos, distintos dos objetos defrontados, implica a gênese de atos de consciência e de figuras da subjetividade, portanto, compreende não apenas a separação entre sujeito e objeto, mas também um certo distanciamento e autonomia relativa do primeiro em relação ao segundo⁵⁶. Esses movimentos engendram as formas humanas da representação e, em patamares mais avançados, as formas do pensamento conceitual.

O distanciamento e a relativa autonomia do sujeito e da subjetividade em relação aos objetos postos como domínio próprio dos homens constituem, nas palavras de Lukács, uma “base imprescindível” do surgimento de um complexo específico do ser social, o complexo da linguagem propriamente humana. Por essa consideração, é possível apontar já para nexos que vão para além do complexo do trabalho propriamente dito, que remetem para a forma peculiar da interatividade e do intercâmbio humano, para o modo como os homens formam suas representações sobre o mundo e se comunicam entre si.

Os complexos do trabalho e da linguagem, assim como a modalidade específica da interatividade dos homens constituem, nos termos assinalados no início deste tópico, uma totalidade articulada, e sua gênese e desenvolvimento se dão, efetivamente, numa dinâmica de simultaneidade e de reciprocidade. Nessas relações, a forma específica da atividade

ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções”. (LUKÁCS, 2012, p. 307).

⁵⁵ “O espelhamento tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento, não é ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Desse modo, a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 67).

⁵⁶ “No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa ‘realidade’ própria na consciência. Colocamos entre aspas a palavra realidade porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a isso”. (LUKÁCS, 2013a, p. 66).

constitui a força motriz e primária que responde prioritariamente pelos processos vitais mais fundamentais da humanização e da socialização do ser, de constituição de suas categorias e complexos sociais objetivos e subjetivos.

Pelo trabalho o homem descobre e submete aos seus desígnios uma série de mediações constitutivas dos objetos sobre os quais atua, superando a relação imediata com a natureza. Sobre tais bases, o distanciamento entre sujeito e objeto tem na linguagem, na nomenclatura de objetos e processos objetivos, por exemplo, uma extensão e uma potencialização do domínio humano sobre o mundo objetivo. “O homem sempre fala ‘sobre’ algo determinado, que ele extrai de sua existência imediata” (LUKÁCS, 2013a, p. 127), por um lado, como “um objeto que existe de maneira independente”, que ele reconhece como tal e, por outro lado, como um objeto que ele busca determinar e expressar de forma inequívoca e adequada “como algo concreto”, mediante determinados “signos” e “meios de expressão”. (LUKÁCS, 2013a, p. 127).

A intensificação do distanciamento na relação sujeito e objeto se torna aqui patente pelo fato de que mediante os “signos” da linguagem as representações podem se separar dos objetos representados, das situações concretas que as desencadeiam, adquirindo uma autonomia relativa na consciência, uma autonomia importante, por exemplo, para os processos ideais de generalização, como no caso da “expressão intelectual de um grupo inteiro de fenômenos determinados, que podem ser aplicados de maneira similar por sujeitos inteiramente diferentes em contextos inteiramente diferentes”. (LUKÁCS, 2013a, p. 127).

Assim, pode-se indicar que a formação e o adensamento da subjetividade humana explicam-se a partir da “base imprescindível” do complexo do trabalho, mas não se reduzem a ele, antes avançam e ganham campo por outros complexos que vão surgindo e se desenvolvendo no âmbito do ser social, complexos sempre ligados, em última instância, a irrevogáveis bases materiais.

Também neste ponto interessa enfatizar o fato ontológico de que o trabalho, seus processos e resultados, remetem “para além de si mesmos” (LUKÁCS, 2013a, p. 159), acentuando especialmente uma dimensão fundamental e das mais importantes dos processos considerados até aqui: aquela

dimensão das “mudanças no sujeito”, na subjetividade dos indivíduos humanos, desencadeadas precisamente a partir da forma específica da atividade humana, do trabalho. Lukács se refere a uma conhecida passagem de *O Capital*, demarcando que “o homem, ao atuar sobre a natureza e transformá-la, ‘modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza’”. (MARX, 1982 apud LUKÁCS, 2013a, p. 79).

O caráter essencial do pôr teleológico como pôr de um fim constitui uma importante referência para a determinação dos impactos ontológicos que a forma específica da atividade humana exerce na transformação e humanização da natureza não apenas em sentido objetivo, mas também subjetivo. Para Lukács, “a questão central da transformação interna do homem consiste em chegar a um domínio consciente sobre si mesmo”. (LUKÁCS, 2013a, p. 129). Pode-se afirmar que a gênese dessa “transformação interna do homem” compreende um processo em que as determinações naturais biológicas, corporais, instintivas etc. são influenciadas por uma força heterogênea a si, ou seja, são influenciadas pelo fim que se estabelece na consciência e que orienta a prática do sujeito. Enquanto na ontologia da natureza, em especial na dinâmica do ser orgânico, as forças autossustentadas determinativas da existência e os encadeamentos causais do ser se movimentam numa direção que vai “do passado ao presente”, na ontologia do ser social “o pôr de um fim inverte [...] esse andamento: o fim vem (na consciência) antes da sua realização e, no processo que orienta cada passo, cada movimento é guiado pelo pôr do fim (pelo futuro)”. (LUKÁCS, 2013a, p. 98).

Na nova situação ontológica vão se forjando categorias especificamente sociais, entre as quais pode-se destacar, neste ponto da argumentação, a categoria do dever-ser. Na medida em que uma finalidade previamente ideada antecede os movimentos da atividade humana, essa finalidade dirige ao sujeito um dever-ser, ou seja, dirige ao sujeito uma série de exigências relacionadas aos movimentos de ideação e de execução adequados ao processo de trabalho, exigências que são extensivas ao domínio das forças corporais, da motricidade do corpo, dos sentidos e dos afetos, e que repercutem também sobre a conformação da consciência do homem.

De modo que as novas categorias, tais como o dever ser, surgidas e relacionadas primariamente com o processo de

trabalho, extrapolam esse âmbito na medida em que constituem novas capacidades e atributos subjetivos no ser, capacidades e predicados que se tornam germes fecundos de outros campos da atividade humana, das chamadas práxis sociais. Sobre esses processos, vale citar a seguinte passagem da *Ontologia*:

[...] A essência ontológica do dever-ser no trabalho dirige-se ao sujeito que trabalha e determina não apenas seu comportamento no trabalho, mas também seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho [...]. 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; [...] o dever-ser do trabalho desperta e promove certas qualidades dos homens que mais tarde serão de grande importância para formas da práxis mais desenvolvidas; é suficiente recordar o domínio sobre os afetos. (LUKÁCS, 2013a, p. 104).

Por essas considerações, os problemas da gênese e da autonomia relativa da consciência são formulados em termos ontológico-materialistas. Tal formulação apreende e resolve, de acordo com Lukács, uma aparente contradição. Por um lado, como um “produto tardio” do desenvolvimento da matéria, mais precisamente, do ser orgânico, biológico, ativo, a consciência é ela própria indissociável dessa materialidade natural orgânica, ela própria um composto complexo constituído, no limite, sobre as bases de elementos orgânicos, físico-químicos, articulados num corpo. Nos termos do autor, é um fato perceptível que “a

existência e a ação da consciência estão ligadas de modo indissolúvel ao curso biológico do organismo vivo, e por isso cada consciência individual – e não existem outras – nasce e morre junto com seu corpo”. (LUKÁCS, 2013a, p. 131). Por outro lado, conforme já indicado anteriormente a propósito da natureza do espelhamento ou reflexo da realidade, pode-se afirmar que a consciência tem uma “natureza peculiar contraditória”, se constituindo como “o oposto do ser” e sendo, ao mesmo tempo, uma força que dispara, dirige e regula os processos do ser. Ou seja, é também um fato perceptível “a função dirigente, de guia, determinante”, da consciência, sobre objetos e processos reais, função “que provém do processo de trabalho” e que se expressa também no domínio e direção “da consciência diante de seu corpo”. (LUKÁCS, 2013a, p. 131).

Esse segundo aspecto, ou seja, a “função dirigente” da consciência sobre o corpo exerce, em determinados contextos histórico-sociais, uma influência decisiva sobre a formação de representações animistas, religiosas e idealistas em geral, também aquelas formadas e sustentadas no campo da filosofia. Pois, embora “certamente a autonomia objetivo-ontológica da ‘alma’ em relação ao corpo se apoia numa ideia infundada, numa concepção abstrativante, isolada, falsa, do processo em seu conjunto” (LUKÁCS, 2013a, p. 132), ela se referencia no fato ontológico de que “o agir autônomo da consciência e o correlativo caráter dos pores teleológicos, do controle consciente sobre a sua execução etc., são fatos objetivos da ontologia e do ser social”. (LUKÁCS, 2013a, p. 132).

A argumentação precedente desenvolvida a partir do complexo do trabalho revela, num plano analítico mais abstrato, algumas das mediações capazes de esclarecer essa aparente contradição entre as bases materiais da consciência, o corpo, e sua função ontológica peculiar de dirigente dessas mesmas bases materiais⁵⁷. Tais elaborações são já bastante avançadas em relação à análise inicial do complexo do trabalho tomado *in*

⁵⁷ O quanto é difícil ultrapassar esse modo fenomênico necessariamente dualístico de um complexo de forças que, em última instância, é ontologicamente unitário mostra-se não apenas na história das religiões, mas também na história da filosofia. Até aqueles pensadores que trabalharam com seriedade e sucesso para depurar a filosofia dos dogmas teológico-transcendentes tropeçaram nesse ponto e acabaram por sustentar, com formulações diferentes, o velho dualismo. (LUKÁCS, 2013a, p. 132).

abstrato, e sua consideração apropriada só pode ser objeto de estudos sucessivos mais concretos.

2.2.1.4 Trabalho, práxis e teoria

Outro importante ponto de observação e análise inicial da dinâmica pela qual o trabalho, a partir da sua condição primordial de fundamento da forma de ser, remete “para além de si mesmo” (LUKÁCS, 2013a, p. 159), pode ser identificado no papel específico que a denominada “investigação dos meios” desempenha naquele duplo movimento, mais acima mencionado, que todo pôr teleológico percorre, ou seja, o movimento ideal que compreende tanto o “pôr de um fim” quanto a “pesquisa dos meios” necessários para sua realização. Ambos os movimentos ideais próprios do pôr teleológico constituem uma unidade ontológica no processo de trabalho, o que não impede a identificação de peculiaridades inerentes a cada um deles.

Nesse sentido, pode-se indicar que o pôr de um fim liga-se mais diretamente a necessidades humanas, sociais, determinadas e mais imediatas, que precisam ser respondidas e satisfeitas nesse plano, para o que concorre a investigação dos meios necessários. Uma vez alcançados os resultados buscados e satisfeitas as necessidades sociais determinadas que desencadearam o pôr teleológico singular, dentre as aquisições obtidas e materializadas estão justamente aquelas ligadas à “investigação dos meios”. Satisfeitos os fins, alcançados os objetivos, produzidos os objetos, os meios perduram não apenas no plano subjetivo como saber humano, mas também objetivamente, como domínios próprios do homem, materializados, por exemplo, nos instrumentos de trabalho, ferramentas etc.

A “investigação dos meios” é, nos termos de Lukács, “o ponto no qual o trabalho se liga ao surgimento do pensamento científico e ao seu desenvolvimento”. (LUKÁCS, 2013a, p. 57). Consolidados como domínios do homem, “os meios” são uma garantia da fixação e da continuidade do saber e da prática humana como cultura. Nessa dinâmica, fixação e continuidade compreendem processos nos quais os próprios meios constituídos e dominados se tornam objetos passíveis de pesquisa e aprimoramentos sucessivos, com o que vai surgindo um complexo de atividades intermediárias ou um campo de

mediações entre as necessidades humanas socialmente constituídas e a dinâmica da sua satisfação.

Esse processo de domínio e incremento dos “meios” como um campo próprio de cultura aponta na direção de um adensamento do mundo humano objetivo e subjetivo, no sentido da já mencionada tendência principal, essencial, de “afastamento das barreiras naturais”, de avanço na constituição humana de um mundo próprio. Sob esse aspecto, pode-se destacar mais uma vez que enquanto o homem, no pôr do fim, para dominar a natureza, precisa antes de tudo ser capaz de observar estritamente sua materialidade, nexos causais etc., para poder então transformá-la, ou seja, na medida em que no pôr do fim o homem precisa “se submeter”, nesse sentido, à objetividade da natureza, por outro lado, o domínio dos meios tende a acentuar, inversamente, em sentido histórico-social, a propensão à prevalência do homem – das suas forças, engenhos, objetos e aquisições – sobre a natureza, o prevalecimento do ser social e das categorias sociais “sobre a natureza exterior”.

A “investigação dos meios” também compreende e fomenta os processos de generalização que brotam e se desenvolvem a partir do trabalho. Nesse sentido, “qualquer experiência e utilização de conexões causais, vale dizer, qualquer pôr de uma causalidade real, sempre figura no trabalho como meio para um único fim, mas tem objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro”. (LUKÁCS, 2012, p. 60).

Conforme já sinalizado, o pôr de um fim e a pesquisa dos meios engendram os processos subjetivos e práticos de determinação do que é próprio e peculiar a objetos e conexões do mundo objetivo, processos que se expandem e adensam na medida em que se desenvolvem as capacidades do trabalho, em que avançam as forças produtivas sociais, as forças humanas de produção. O alargamento dos domínios objetivos e subjetivos na determinação da peculiaridade das coisas produz, numa via de mão dupla, a potência das generalizações, a capacidade de reconhecimento do que é comum no leque da diversidade, e sua aplicação consciente.

As generalidades assim obtidas são constitutivas, nos termos de Lukács, da gênese das ciências, de complexos específicos relativamente autonomizados de suas bases primárias e materiais de entificação, às quais permanecem, em última instância, sempre ligados por um conjunto de mediações.

A respeito desse importante processo, vale citar as seguintes palavras do autor da *Ontologia*:

Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, ocorre gradativamente sua – relativa – autonomia, ou seja, a fixação generalizadora de determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um único procedimento, mas, ao contrário, adquirem certa generalização como observações de eventos da natureza em geral. São essas generalizações que formam os germes das futuras ciências, cujos inícios, no caso da geometria e da aritmética, se perdem em um passado remoto. Mesmo sem que se tenha uma clara consciência disso, tais generalizações apenas iniciais já contêm princípios decisivos de futuras ciências autenticamente autônomas. (LUKÁCS, 2013a, p. 86).

Tem-se, assim, uma evidência de que “a consciência do homem”, “tendo se originado no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho”, “intervém em sua atividade de autorreprodução”. (LUKÁCS, 2013a, p. 87). Essa “intervenção” da consciência na “atividade de autorreprodução” humana tem na ciência um campo específico de atuação, o que atesta a duplicidade mencionada, de acordo com a qual a consciência, assim como os meios e os resultados dos processos que ela integra, adquirem uma relativa independência a respeito das suas bases materiais e primárias de entificação guardando, por outro lado, uma relação, em última instância, de vínculo inextrincável com essas mesmas bases materiais. (LUKÁCS, 2013a, p. 87).

No bojo dessas considerações, cumpre destacar, acompanhando a argumentação que o autor desenvolve, “um problema importante que a reflexão humana, a consciência e a autoconsciência da humanidade constantemente tiveram que se colocar e resolver, no curso da história: o problema da teoria e da práxis”. (LUKÁCS, 2013a, p. 87).

É possível afirmar que constitui uma tendência geral das

concepções ontológicas idealistas, teleologistas etc., na história, o estabelecimento de uma relação íntima, senão de uma identificação, entre teoria e contemplação, tendência que em sentido lato corresponde a circunstâncias em que as forças e propriedades objetivas, naturais, cosmológicas – e também as forças sociais –, seu ser e seu sentido, aparecem, no limite, como forças e propriedades engendradas e movidas por potências tidas por superiores, transcendentais, metafísicas.

As teses da *Ontologia*, conforme a argumentação que vem sendo desenvolvida, se alinham a uma tradição filosófica histórico-materialista diametralmente oposta às posições idealistas em geral. Essa tradição tem no pensamento de Marx um ponto decisivo de inflexão e referência, onde o problema da relação entre teoria e práxis é reequacionado, como se verifica, por exemplo, nas *Teses Ad Feuerbach*, nas quais o autor se contrapõe tanto ao abstracionismo idealista hegeliano como ao objetivismo do materialismo sensualista de Feuerbach, modalidades específicas de teorias contemplativas⁵⁸. Nesse espírito, de acordo com Lukács, “para resolver o problema ‘teoria-práxis’ é preciso voltar à práxis, ao seu modo real e material de manifestação, onde se evidenciam e podem ser vistas clara e univocamente suas determinações ontológicas fundamentais”. (LUKÁCS, 2013a, p. 87). A forma originária da práxis encontra-se no trabalho, referência fundamental, portanto, do reequacionamento do problema em consideração.

Vale destacar que de acordo com as referidas *Teses* críticas sobre Feuerbach, a objetividade sensível é, no caso do mundo humano de objetos e relações, um resultado do metabolismo entre homem e natureza, uma expressão da

⁵⁸ De acordo com a primeira Tese Ad Feuerbach, “o principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]. Razão pela qual ele enxerga, n’A essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’”. (MARX, 2007, p. 533).

atividade humana sensível, prática, que enquanto tal confirma os predicados e a potência dos indivíduos humanos sensíveis, ativos e conscientes, na efetivação de si e de seu mundo⁵⁹. Além de golpear duramente o “velho materialismo” sensualista obliterado para as categorias e modalidades do ser social, a posição instaurada abre para a consideração e a pesquisa dos processos e relações reais mediante os quais o humano se autoidentifica e se autoproduz na história, posição que suplanta as tentativas idealistas abstratas e abstrativantes de apreensão dos objetos, relações e processos próprios do mundo humano⁶⁰.

Por esta concepção, a realidade é chamada a parametrar o pensamento, a prática é chamada a parametrar a teoria, onde não apenas o pensamento e a teoria são desafiados à reprodução ideal do real e à confirmação prática de sua correção, mas também, inversamente, o mundo e a realidade objetiva são alçados a referência e critério de veracidade das representações e dos conceitos elaborados, da teoria constituída. Nesse sentido, o retorno à práxis, o apelo à inextrincável relação entre momento ideal e momento real prático-operativo, que tem sua forma originária no trabalho, na modalidade específica da atividade humana, constitui-se como um imperativo, posto que o que importa, no limite, é a afirmação e a satisfação dos interesses do homem, nos seus processos abertos e contraditórios de autoidentificação na história.

O fato de que a realidade, em última instância, se imponha como critério de avaliação de uma representação, de uma ideia, de um conceito ou de uma teoria não elimina uma série de contradições que se apresentam de forma peculiar em diferentes âmbitos e contextos da atividade humana, das práxis sociais. É o que se verifica no caso da denominada “autonomia relativa” que

⁵⁹ Ver Chasin, 1995.

⁶⁰ As palavras exatas de Lukács neste ponto são as seguintes: “É apenas a partir da filosofia clássica alemã que a práxis começa a ser valorizada de acordo com a sua importância. Na primeira Tese sobre Feuerbach, já citada anteriormente, Marx, criticando o velho materialismo, diz: ‘Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, ter sido abstratamente desenvolvido pelo idealismo’. Essa contraposição, que já contém no advérbio ‘abstratamente’ também uma crítica ao idealismo, concretiza-se na reprovação dirigida a este último: ‘que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal’. Já é do nosso conhecimento que, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a crítica de Marx à *Fenomenologia* hegeliana se concentra exatamente nesse mérito, nesse limite do idealismo alemão, especialmente do idealismo de Hegel”. (LUKÁCS, 2013a, p. 88).

a consciência e os processos a ela relacionados adquirem no campo da ciência. Antes de um exame mais cuidadoso, inicial, dessa importante questão, neste passo em que o estudo, a matéria e sua exposição se aproximam de conexões gerais entre o complexo do trabalho e outros elementos e complexos da totalidade social, convém recuperar algumas mediações mais fundamentais, em consonância com a estrutura da *Ontologia*.

A abstração razoável do complexo do trabalho possibilitou uma análise mais depurada, ainda que bastante inicial, dos elementos e da dinâmica interna do complexo, análise que demonstrou como o trabalho constitui a forma originária do ser humano, do ser social, e como, ao mesmo tempo e pela peculiaridade dessa dinâmica, os atos e resultados do trabalho remetem “para além de si mesmos” (LUKÁCS, 2013a, p. 159), ou seja, trazem em si o germe das categorias, nexos categoriais e novos complexos que vão se explicitando e se articulando nesse grau específico de ser, na história. Nesse sentido mais geral e abstrato, o trabalho é o “modelo” (LUKÁCS, 2013a, p. 83) de toda atividade humana, na medida em que se caracteriza como um pôr teleológico, um pôr em movimento de séries causais, em conformidade com uma finalidade previamente ideada. Importa acentuar, a partir dessa breve recapitulação, que essa estrutura é comum a qualquer atividade social, ou seja, é a estrutura geral de qualquer práxis social.

Contudo, enquanto a análise mais geral do trabalho como um pôr teleológico aponta, em sentido genético, para o metabolismo entre homem e natureza, correspondente a uma dinâmica mais elementar e fundamental de produção de valores de uso, a consideração e a análise do trabalho como modelo de práxis sociais mais desenvolvidas aponta, por outro lado, na direção do “reco das barreiras naturais” e da “crescente socialização do ser”, ou seja, aponta para uma primeira aproximação às “novas funções que o trabalho adquire no curso da criação de uma produção social em sentido estrito” (LUKÁCS, 2013a, p. 83), em termos mais precisos, aponta para as diferenças específicas e para as peculiaridades que as práxis sociais em geral vão adquirindo em relação à sua forma originária. Nesse sentido, uma primeira e decisiva distinção a ser estabelecida e ressaltada é que nas “formas mais desenvolvidas das práxis sociais” em geral “destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância –

mas somente em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso” (LUKÁCS, 2013a, p. 83), onde “o conteúdo essencial do pôr teleológico nesse momento [...] é a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 83).

Esse tipo específico de pôr teleológico revela a unidade inextrincável entre trabalho e socialidade. Por um lado, trata-se de um tipo de pôr secundário em relação ao metabolismo direto entre homem e natureza, por outro lado, ele aponta para a extensão e a expansão desse metabolismo primário, de ordem material, na forma da interconexão e do intercâmbio dos homens, dos produtores e dos seus produtos, no fluxo da produção e da reprodução social. Assim, esses pores teleológicos destinados a incidir sobre outros homens, com a finalidade de influenciar suas ações em determinadas direções e sentido, no âmbito da reprodução social e das suas contradições, ganham campo na medida da crescente socialização do ser, o que será analisado mais de perto no desenvolvimento que segue. Contudo, é razoável pensar suas formas genéticas já em conexão com a dinâmica mais elementar da produção e da reprodução social. Para expressar esse nexos ontológico-genético, Lukács expõe a seguinte situação:

Pensamos na caça no período paleolítico. As dimensões, a força e a periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo de homens. Ora, para essa cooperação funcionar eficazmente, é preciso distribuir os participantes de acordo com funções (batedores e caçadores). Os pores teleológicos que aqui se verificam realmente têm um caráter secundário do ponto de vista do trabalho imediato; devem ter sido precedidos por um pôr teleológico que determinou o caráter, o papel, a função etc. dos pores singulares, agora concretos e reais, orientados para um objeto natural. Desse modo, o objeto desse pôr secundário do fim já não é mais algo puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; o pôr do fim já não visa a transformar

diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir um pôr teleológico que já está, porém, orientado a objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar essas intervenções por parte de outros homens. (LUKÁCS, 2013a, p. 83-84).

Essa situação expõe a imbricação do metabolismo homem-natureza, mediado pelo trabalho e pelos pores teleológicos primários, e a interação dos homens entre si na constituição de uma força produtiva social, cooperativa, mediante os pores teleológicos secundários dirigidos a orientar e articular comportamentos, numa ação socialmente regulada e coordenada. No caso, é possível observar com nitidez a relação de inextrincável vinculação e, ao mesmo tempo, de relativa autonomia dos pores teleológicos secundários em relação aos primários. Tal vinculação pode ser constatada, por exemplo, no fato de que, de acordo com a ilustração oferecida, a formação dos pores teleológicos secundários é, num extremo, indissociável da materialidade do ato produtivo da caça em sua unidade e em sua complexidade, onde o tipo do animal, do ambiente, as experiências e as generalizações consolidadas sobre tais situações etc. são já elementos determinantes do tipo de procedimento, processo, divisão do trabalho a ser estabelecida etc., no nível secundário, para o êxito da empreitada cooperativa, prática, no outro extremo. A relativa independência dos pores teleológicos secundários a respeito dessas suas bases materiais de entificação pode ser identificada no tipo específico dos fins e na astúcia das ideações de caráter secundário, nas escolhas alternativas e nas decisões direcionadas e respondidas por “um grupo de homens”, com vistas ao engendramento prático de nexos causais novos, intermediários, constitutivos de uma nova força social.

Reiterando, a partir do exposto, a peculiaridade das teleologias de caráter secundário próprias das práxis sociais mais desenvolvidas em relação àquelas mais elementares do trabalho pode ser determinada pelo tipo do objeto, do fim e dos meios a que elas se referem. No caso da caça, por exemplo, evidencia-se que o objeto dos pores secundários é o ser

humano, mais precisamente, é “a consciência de um grupo humano” (LUKÁCS, 2013a, p. 84), a finalidade é exercer uma influência eficaz sobre o seu comportamento, com vistas ao desencadeamento de atos determinados, articulados e coordenados em determinadas direções, no processo complexo da caça, mediante a comunicação, a linguagem, a persuasão, o convencimento, etc.

Uma comparação inicial dos pores teleológicos primários com os pores teleológicos secundários põe em evidência que nos primeiros, nos atos de trabalho, a conexão entre pensamento e realidade é muito mais direta do que no caso das atividades e práxis sociais mais complexas e desenvolvidas. Embora o processo de trabalho seja suscetível a imprecisões e equívocos relacionados ao caráter mais imediato da relação entre sujeito e objeto nesse nível de atividade, por outro lado, a inadequação ou a falsidade de uma representação, o equívoco de um movimento prático etc. tendem a ser cotejados e avaliados num plano também mais imediato e direto em relação à própria realidade, podendo ser corrigidos ou descartados se não têm valor ou serventia. Aqui, o referido aforismo de Marx nas teses sobre Feuerbach salta à vista em sua forma mais pura, a práxis constitui um critério direto da veracidade das representações, o trabalho se mostra, nesse sentido, uma referência primária e modelar da relação entre teoria e práxis.

Já no caso das atividades e práxis sociais mais desenvolvidas – a referência e o interesse, neste ponto do estudo, recaem especificamente sobre a práxis científica –, embora estas não possam, no limite, se furtar ao cotejamento com a realidade, elas revelam uma estrutura e uma dinâmica mais complexas, mais mediadas, e mais fortemente permeáveis aos “interesses sociais” (LUKÁCS, 2013a, p. 90), humanos, que atravessam de ponta a ponta o processo dos pores teleológicos secundários. De modo que, nesse nível, problemas como adequação ou inadequação de uma representação ou de uma ideia, sua veracidade ou falsidade etc. são igualmente mais mediados e complexos, desde o espelhamento da realidade ao pôr de um fim. Situação que se explica também pela peculiaridade dos objetos sobre os quais atuam os pores nos dois casos comparados. Enquanto no trabalho o objeto é a natureza, uma materialidade “indiferente” “em relação ao fim teleológico” (LUKÁCS, 2013a, p. 91), nas práxis sociais mais

mediadas, o objeto é a consciência dos homens, “um material que por si mesmo, espontaneamente, já é levado a decidir entre as alternativas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 91).

Nesse sentido, a comparação entre os pores teleológicos primários do trabalho e os pores teleológicos secundários característicos da práxis científica permite a identificação de um traço comum, ou seja, a evidência de que em ambos os casos não apenas é possível como também muitas vezes é suficiente um conhecimento e domínio ideal e prático de setores determinados, parciais, da realidade, quer dizer, o conhecimento e a manipulação de nexos causais determinados, específicos, independentemente do fato de que a concepção geral de mundo dos sujeitos seja justa ou falsa, seja correta ou incorreta. No caso do trabalho, Lukács afirma que “o que importa” “é simplesmente apreender corretamente um fenômeno natural concreto quando a sua constituição se encontra em uma vinculação necessária com o fim do trabalho teleologicamente posto”, enquanto em relação “às conexões mais mediadas, o trabalhador pode até ter as representações mais errôneas”; de todo modo, “o que importa é que haja um espelhamento correto dos nexos mais imediatos, ou seja, que aquelas representações não atrapalhem o sucesso do processo do trabalho”. (LUKÁCS, 2013a, p. 92).

O que não significa – e isso é decisivo – que já o trabalho, mas principalmente a ciência, permeada de ponta a ponta por interesses sociais e por categorias intencionadas, não sejam complexos influenciados pelas concepções gerais de mundo, pelas ideias gerais que os homens formam, em circunstâncias concretas, sobre o mundo natural e social, sobre o cosmos, sobre a sua posição no universo etc. Pelo contrário. Para Lukács, precisamente nas situações em que “o espelhamento” da realidade “está orientado para generalizações”, como ocorre especialmente na esfera da ciência, “aparecem inevitavelmente – e não importa qual seja o grau de consciência – problemas que também dizem respeito a uma ontologia geral”. (LUKÁCS, 2013a, p. 91-92).

O exame atento das generalizações que surgem em processos científicos tais como os experimentos ajuda a introduzir o problema principal a ser considerado e enfrentado, em termos iniciais, nesta etapa de estudo. Em linhas gerais, pode-se afirmar que a esfera da ciência tende a apurar e a tornar mais precisos e profundos os conhecimentos formados desde as

bases do trabalho e do metabolismo primário da produção social. Se, por um lado, é “uma ilusão pensar” que mediante a práxis científica “se possa obter uma cópia inteiramente imparcial” dos nexos causais da realidade (no caso, Lukács se refere à realidade natural), por outro lado, é “claro que aí se obtém um conhecimento muito mais preciso, extenso, aprofundado e completo das causalidades naturais em questão do que é possível no simples trabalho” (LUKÁCS, 2013a, p. 91). Nesse sentido, o experimento científico tende a depurar o saber prático, a ampliar e a qualificar, mediante suas generalizações, a capacidade de manipulação empírica de uma determinada matéria, ou seja, atua no favorecimento do domínio humano ideal e prático de um setor determinado da realidade. Vale a pena neste ponto citar as seguintes palavras de Lukács a respeito do experimento científico:

Toda experiência surge com vistas a uma generalização. Ela coloca teleologicamente em movimento um grupo de materiais, forças etc. de cujas interações determinadas – na medida do possível livres de circunstâncias a elas heterogêneas, isto é, circunstâncias casuais em relação às inter-relações estudadas – deve-se concluir se uma relação causal posta hipoteticamente corresponde à realidade, isto é, se pode ser considerada posta adequadamente para a práxis futura. Nesse caso, os critérios que apareciam no próprio trabalho não só permanecem imediatamente válidos, mas ganham até uma forma mais pura: a experiência pode nos permitir fazer um julgamento sobre o certo e o errado com a mesma clareza do trabalho e, além do mais, elabora esse julgamento num nível mais alto de generalização, aquele de uma concepção matematicamente formulável dos nexos quantitativos factuais que caracterizam esse complexo fenomênico. (LUKÁCS, 2013a, p. 94).

Se uma generalização deste tipo torna possível o dimensionamento mais preciso de um setor da realidade, por exemplo, sua mensuração, sua quantificação etc., é evidente que

ela avança o processo do conhecimento em relação às representações e saberes mais imediatos que os homens formam desde o rés do chão da vida, do cotidiano, do trabalho etc. Quando um resultado desse tipo é utilizado “para aperfeiçoar o processo de trabalho, não parece de nenhum modo problemático tomar a práxis como critério da teoria”. (LUKÁCS, 2013a, p. 94-95).

Precisamente neste ponto Lukács introduz um problema central no conjunto das preocupações e das investigações da *Ontologia*: “a questão se torna mais complicada quando se quer utilizar o conhecimento assim obtido para ampliar o próprio conhecimento” (LUKÁCS, 2013a, p. 95). Esta pretensão só pode ser satisfeita caso sejam reconhecidas as conexões recém descobertas do setor da realidade de que se trata com outros setores e nexos diversos, múltiplos, quantitativos e qualitativos, da totalidade real do ser. Também aqui é imprescindível citar o próprio autor:

Com efeito, nesse caso não se trata simplesmente de saber se um determinado e concreto nexos causal é apropriado para favorecer, no interior de uma constelação também concreta e determinada, um pôr teleológico determinado e concreto, mas também se quer obter uma ampliação e um aprofundamento etc. gerais do nosso conhecimento sobre a natureza em geral. Nesses casos, a mera compreensão matemática dos aspectos quantitativos de um nexos material não é mais suficiente; ao contrário, o fenômeno deve ser compreendido na peculiaridade real do seu ser material, e a sua essência, assim apreendida, deve ser posta em concordância com os outros modos de ser já adquiridos cientificamente. Imediatamente, isso significa que a formulação matemática do resultado experimental deve ser integrada e completada por meio de sua interpretação física, química ou biológica etc. E isso desemboca necessariamente – para além da vontade das pessoas que o realizam – numa interpretação ontológica. (LUKÁCS, 2013a,

p. 95).

Ocorre que os diversos tipos de interpretações ontológicas possíveis de um fenômeno social, de um fenômeno científico ou de outra práxis social qualquer, imbricam-se à dinâmica histórico-concreta das relações de produção e reprodução social, ao desenvolvimento geral das forças produtivas de um determinado período, às contradições próprias desses processos. Em todo caso, “[...] as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente dominante é a vida cotidiana, a fé religiosa etc.”. (LUKÁCS, 2013a, p. 95). De modo que “às vezes, daí brotam lutas abertas entre concepções ontológicas objetiva e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social”. (LUKÁCS, 2013a, p. 95). Importa ressaltar que “em certas circunstâncias”, “e isto é característico da nossa época”, a “oposição” entre saberes parciais precisos e concepção geral de mundo falsa

penetra no próprio método das ciências. Isso se torna possível porque os novos nexos conhecidos podem ser utilizados na prática, mesmo quando a decisão ontológica permanece em suspenso. O cardeal Belarmino já o tinha compreendido muito bem no tempo de Galileu, referindo-se à oposição entre astronomia copernicana e ontologia teológica. No positivismo moderno, Duhem defendeu abertamente a ‘superioridade científica’ da concepção belarminiana, e Poincaré, no mesmo sentido, formulou deste modo sua interpretação da essência metodológica da descoberta de Copérnico: ‘É mais cômodo pressupor que a Terra gira, uma vez que desse modo as leis da astronomia podem ser enunciadas numa linguagem muito mais simples’. Essa tendência adquire sua forma desenvolvida nos clássicos do neopositivismo, que rejeitam como ‘metafísica’ e, desse modo, como não científica qualquer referência ao ser no sentido ontológico e impõem como único critério de verdade científica a crescente

aplicabilidade prática. (LUKÁCS, 2013a, p. 95-96).

Verifica-se, pois, que os complexos do trabalho e da ciência, sobre a base dos quais os homens avançam seus domínios ideais e práticos sobre a natureza e sobre as relações que estabelecem entre si, ligam-se a necessidades crescentemente sociais, dentre as quais, a necessidade de situar numa concepção geral de mundo, numa concepção ontológica, os produtos materiais e ideais das suas atividades e relações, em determinados contextos histórico-sociais. As vias e as contradições desses processos e interações serão analisadas em termos mais concretos mais à frente, quando outros elementos e complexos da produção e da reprodução social tiverem sido considerados.

2.2.2 Produção, reprodução e complexos do ser social

2.2.2.1 Trabalho, reprodução social e gênese do complexo da economia

Embora na exposição precedente tenham sido feitas referências e indicações iniciais ligadas ao fato de que “os atos do trabalho apontam necessária e ininterruptamente para além de si mesmos” (LUKÁCS, 2013a, p. 159), as conexões ontológicas do complexo do trabalho com outros complexos da realidade só podem ser adequadamente consideradas a partir do momento em que se avança para as determinações e relações mais concretas do trabalho com a dinâmica da produção e da reprodução da vida.

Neste momento do estudo, interessa avançar a partir do reconhecimento de que o ser social, humano, é antes de tudo um ser biológico, um complexo biológico, ou seja, a estrutura ontológica do ser social só é possível, conforme já sinalizado, sobre as bases do ser natural orgânico que, por sua vez, em sentido histórico-materialista, se erige a partir das estruturas fundamentais do ser inorgânico. O complexo categorial da “vida”, os complexos categoriais da “produção” e da “reprodução” surgem com as grandes estruturas do ser natural orgânico, biológico, e constituem também uma base material imprescindível e incancelável do ser social. Os intrincados

processos históricos da passagem ontológica do ser inorgânico para o ser orgânico constituem objeto específico da ciência, e nos marcos dos nexos mais gerais importa, sobretudo, a sinalização da prioridade ontológica do inorgânico sobre o orgânico, e destes sobre o ser social.

A prioridade ontológica, conforme já apontado, remete à questão da precedência material e das condições reais de possibilidade da existência de determinado nível do ser, remete ao problema de saber “que categoria pode existir sem as demais e, em contraposição, o ser de qual delas pressupõe ontologicamente o ser das demais”. (LUKÁCS, 2013a, p. 194). Em outros termos, a pergunta orientadora a respeito pode ser formulada do seguinte modo: “qual nível do ser pode possuir um ser sem o outro e qual nível pressupõe – no plano ontológico – o ser do outro nível?” (LUKÁCS, 2013a, p. 191).

É importante destacar também que para Lukács a relação de prioridade ontológica não pode ser compreendida em termos de juízos valorativos hierárquicos, tampouco de superioridade na ordem determinativa do ser⁶¹. Pelo contrário. A prioridade material do ser natural inorgânico sobre o orgânico, por exemplo, não anula o fato de que a base primária é suprassumida numa nova concatenação ontológica na nova forma de ser, na qual surgem novos nexos, categorias e relações de determinação, reciprocidade, preponderância etc. Para simples fins de sinalização dessa intrincada dinâmica, considerando já estabelecida a forma de ser orgânica, vale citar a menção de Lukács ao fato de que “impulsos do mundo exterior no organismo, originalmente ainda simples impulsos físicos ou químicos, adquiriam a sua figura objetiva em modos de manifestação especificamente biológicos”, de modo “que vibrações do ar, que como tais originalmente tinham um efeito puramente físico, convertem-se em sons”, que “reações químicas convertem-se em cheiro e sabor”, “que nos órgãos da visão surgem as cores etc.” (LUKÁCS, 2013a, p. 203).

Importa agora considerar e acentuar que os processos

⁶¹ “[...] da prioridade ontológica de um modo de ser com relação aos demais não se segue nenhum tipo de posicionamento nem no sentido positivo nem no sentido negativo dentro de alguma hierarquia de valores. Trata-se de pura constatação factual: a reprodução biológica da vida constitui o fundamento ontológico de todas as manifestações vitais; aquela é ontologicamente possível sem estas, mas não o contrário”. (LUKÁCS, 2013a, p. 257-258).

biológicos constituem uma base imprescindível e incancelável do ser social, antes de tudo, dos processos de produção e reprodução da vida orgânica dos indivíduos, no metabolismo homem-natureza. Aqui, o complexo do trabalho pode ser situado no âmbito do seu substrato material mais direto, a própria corporeidade do ser humano, do indivíduo humano, das suas forças essenciais físicas e mentais, corporeidade e forças de um ser vivo, que produz e reproduz a própria vida em sentido biológico e em sentido social.

A dimensão biológica da existência exerce nesse nível do ser a prioridade ontológica acima referida, quer dizer, se põe como condição primária e irrevogável de possibilidade da existência da vida humana, do ser social. Contudo, conforme já indicado no tópico precedente, o pôr teleológico imprime na realidade uma nova ordem e uma nova dinâmica determinativa do ser e da vida, de modo que tanto objetiva como subjetivamente, surgem novos processos, relações e categorias, onde as determinações biológicas são ao mesmo tempo conservadas e superadas, adquirindo configurações novas, propriamente sociais, destituídas de analogias com o mundo orgânico natural.

A dimensão biológica da vida e os imperativos de satisfação de suas necessidades e carências não só persistem, pois, irrevogáveis, como adquirem novos caracteres e determinações. Para seguir ilustrando tais nexos ontológicos, vale acompanhar as palavras de Lukács quando o autor avança da consideração das novas configurações que determinados fenômenos físicos como ar, luz etc. assumem no organismo, para a consideração sobre como os fenômenos biológicos daí surgidos adquirem uma especificidade no âmbito do ser social: “o devir homem do homem”, sobre as bases do trabalho e das relações sociais, “pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências” orgânicas, “não se limitando a isso, mas, partindo dessa base, já produz formações puramente sociais: no nível auditivo, linguagem e música, no nível visual, artes plásticas e escrita”. (LUKÁCS, 2013a, p. 203).

Esta ilustração, apresentada por Lukács num ponto mais avançado da análise, remete à questão fundamental a ser tratada neste arranque dos estudos da reprodução social, à questão do processo radical da humanização do sujeito e do objeto nos processos da produção e reprodução social

expressos, num polo, pelo homem como indivíduo singular-biológico, portador psicofísico das forças essenciais que vão se constituindo como forças e predicados sociais e, no outro polo, pela humanização da natureza na produção e reprodução de um mundo de objetos, complexos e relações que vão se constituindo e reconstituindo na totalidade social.

Um momento revelador da prioridade ontológica da reprodução biológica dos homens e da crescente socialidade que esse processo adquire pode ser localizado, por exemplo, no complexo da alimentação. Todo ser vivo se nutre e sustenta mediante múltiplas interações com o meio ambiente, com os elementos e os complexos do universo material inorgânico, basta pensar no sol como força e fonte física primária de constituição da vida, constatação que remete também à imbricação geral de produção e reprodução da vida, ou seja, à concatenação de momentos distintos de um processo unitário.

Vale comparar que no âmbito do ser natural-orgânico, do mundo vegetal e do mundo animal, embora ambos produzam e reproduzam vida por modos e formas de “adaptação” predominantemente “passivas” em relação ao meio ambiente, é evidente que no segundo caso a “passividade” da relação com o meio recua, ao passo que evoluem indivíduos e espécies, sua constituição biológica e corporal, suas interações ampliadas com o meio e suas atividades reativas complexamente estruturadas no plano natural. Não obstante, o fundamental é que “a despeito de todas as interações sempre presentes entre ser vivo e entorno, o momento predominante aqui certamente é como o entorno influi nos seres vivos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 202). Em todo caso, nutrição e alimentação no ser orgânico não ultrapassam as formas e as legalidades físicas e químicas naturalmente determinadas, onde produção e reprodução da vida percorrem circuitos e ciclos dinâmicos (vale dizer, históricos) relativamente estáveis, nos processos adaptativos do ser orgânico ao meio natural.

Como ser natural orgânico, o homem conserva as necessidades primárias e elementares de constituição e nutrição da vida, precisa absorver e consumir os elementos da natureza inorgânica e orgânica para sua produção e reprodução. Como forma de vida orgânica derivada, nas interações com a natureza, a vida humana não pode prescindir, para sua subsistência, das energias materiais e das formas anabólicas e metabólicas mais

fundamentais, produzidas nos níveis tróficos primários e na hierarquia das cadeias alimentares do complexo da natureza. Contudo, além de absorver e “consumir” os elementos da natureza inorgânica e orgânica nos seus processos de nutrição, alimentação e subsistência, o homem, para além dos nexos causais da natureza, produz e reproduz seus próprios alimentos – já a coleta, por exemplo, constitui produção humana –, produz novos objetos para satisfação de suas necessidades e carências, e produz, mediante esses processos, necessidades e carências de novo tipo, assim como meios, fins e nexos causais especificamente sociais, destituídos de analogia com a natureza⁶².

Ao produzir instrumentos, meios e fins que possibilitam e favorecem a coleta de um fruto ou o abatimento de um animal, ao dominar o fogo, o cultivo de sementes ou a domesticação de animais etc., o homem desencadeia novas formas, modos e conteúdos de produção e reprodução da vida, de nutrição e de alimentação, de consumo e de reposição de necessidades, ou seja, converte as carências biológicas, as formas e modos de sua satisfação em processos sociais.

Ilustrando, as “reações químicas” que na passagem do inorgânico ao orgânico “convertem-se em cheiro e sabor” adquirem uma nova conformação e qualidade na medida em que passam a ser influenciadas, submetidas, manipuladas e desencadeadas pelos pores teleológicos humanos. Conforme as palavras de Marx, citadas na *Ontologia*, “fome é fome”, uma carência, em última instância, natural biológica, que precisa ser satisfeita enquanto tal, “mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (LUKÁCS, 2013a, p. 172). O alimento cozido, o objeto transformado, as novas formas de saciar e satisfazer a carência, produzem novos

⁶² Na *Ideologia Alemã*, confrontando o idealismo hegeliano e pós-hegeliano, diz Marx: “[...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e alguma coisa mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos [...]”. (MARX, 2007, p. 32-33).

gostos e paladares, novos sentidos e gozos, inexistentes na natureza, ou seja, o sujeito produz o objeto e o objeto produz o sujeito.

A citação de Marx expõe, pois, o caráter social que adquire uma determinação do ser que é, em última instância, biológica, ressaltando que os meios, os fins e os resultados desse processo são eminentemente sociais. Nas palavras de Lukács, “todas as formas concretas” de satisfação da fome – e da reprodução humana em geral – “são funções do desenvolvimento socioeconômico”. (LUKÁCS, 2013a, p. 172). Assim, a análise inicial do complexo da alimentação põe em evidência um dos “momentos nos quais ganha expressão inequívoca a irrevogabilidade última da vida biológica, mas nos quais, ao mesmo tempo”, verifica-se que “as esferas são modificadas decisivamente em termos tanto de conteúdo como de forma pelo desenvolvimento social, por suas formas de reprodução”. (LUKÁCS, 2013a, p. 172).

O complexo categorial da vida, um complexo originariamente biológico, adquire, pois, uma nova substância, é transformado por um salto qualitativo, ontológico, na medida em que surgem no seu interior categorias novas, das quais, conforme argumentado, o trabalho é fundante, e na medida também em que os elementos e as interações orgânicas adquirem arranjos e nexos novos na nova forma de ser, assumindo configurações sociais, como se verifica nos complexos da alimentação propriamente humana, da sexualidade⁶³, das formas da comunicação e da linguagem, das formas de cooperação e da divisão do trabalho etc.

A nova substância e dinâmica da vida, determinadas fundamentalmente pela forma específica da atividade, se mostram no fato já indicado de que “os atos do trabalho apontam necessária e ininterruptamente para além de si mesmos” (LUKÁCS, 2013a, p. 159), fato que pode ser agora examinado com mais cuidado em suas relações com a produção e a

⁶³ Sobre a socialidade crescente que o complexo biológico da sexualidade adquire no âmbito da reprodução do ser social, vale citar a seguinte passagem da *Ontologia*: “a atração sexual recíproca jamais perderá o seu caráter essencialmente corporal, biológico, mas com a intensificação das categorias sociais o relacionamento sexual acolhe cada vez mais conteúdos, que de fato alcançam uma síntese mais ou menos orgânica na atração física, mas que possuem em relação a esta um caráter – direta ou mediatamente – humano-social heterogêneo” (LUKÁCS, 2013a, p. 174).

reprodução social. Nesse sentido, uma conexão ontológica fundamental e decisiva pode ser identificada no fato de que o pôr teleológico, na medida em que produz e objetiva na realidade o novo, estabelece também *bases novas*, humanamente postas, *dos processos de reprodução do ser*. Em decorrência, produção e reprodução, no ser social, constituem a processualidade autoconstitutiva de um ser aberto, que reproduz circunstâncias autopostas, portanto, de um ser que traz consigo a possibilidade de evoluir por forças próprias seus processos constitutivos objetivos e subjetivos, de *pôr* e de *repor o novo*.

Em comparação, como já referido, no caso do mundo animal, no âmbito mais evoluído do ser orgânico-natural, a atividade movida por determinações e instintos físico-biológicos produz e reproduz formas e estruturas do ser e do devir relativamente fixas, processos e resultados relativamente fechados, estáveis e circulares, vale dizer, configuram “reproduções em sentido estrito, específico, isto é, reproduções do processo vital que perfaz o ser biológico de um ser vivo” (LUKÁCS, 2013a, p. 159-160), o que se expressa, por exemplo, nas regularidades dos planos da reprodução filogenética dos indivíduos e espécies do complexo da natureza, de modo que “apenas mudanças radicais do meio ambiente produzem alguma transformação radical desses processos” (LUKÁCS, 2013a, p. 160) de reação e adaptação fundamentalmente passivas em relação ao meio.

Já no caso do ser social, constata-se que a “reprodução” “está, por princípio, regulada pela mudança interna e externa”. (LUKÁCS, 2013a, p. 160). O que aponta para um importante desdobramento do nexa ontológico entre trabalho, produção e reprodução social, ou seja, para o fato de que

o trabalho posto de modo teleologicamente consciente desde o princípio comporta em si a possibilidade (*dýnamis*) de produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida daquele que efetua o processo do trabalho. (LUKÁCS, 2013a, p. 160).

Posto que não há no presente estudo a possibilidade de um avanço mais exaustivo e aprofundado na investigação dos problemas da reprodução tratados na *Ontologia*, e posto que o

interesse mais direto neste ponto consiste em identificar em linhas gerais os fundamentos, princípios e tendências gerais que demarcam a peculiaridade da produção e da reprodução social, a dinâmica da constituição e da interação de seus complexos materiais e ideais específicos, vale avançar aqui para uma determinação decisiva para a compreensão de tais processos e relações. Na medida em que a prioridade ontológica da reprodução biológica do ser passa a ser respondida, atendida e reposta por atos de trabalho, vão se constituindo complexos intermediários entre as necessidades materiais e os modos de sua satisfação, ou seja, a prioridade ontológica da satisfação de necessidades de ordem material adquire um caráter eminentemente e cada vez mais social. Interessa destacar que tais fundamentos, vias e tendências são imprescindíveis para a explicação do surgimento de um complexo fundamental na dinâmica da produção e da reprodução do ser social, o complexo da economia.

Nas palavras de Lukács, “a prioridade ontológica da reprodução biológica do homem” é, no limite, o “ponto de partida de sua atividade econômica”, e a atividade econômica é “o fundamento ontológico-genético de suas atividades que dali por diante vão se tornando cada vez mais puramente sociais” (LUKÁCS, 2013a, p. 196). Para o autor, “este é o fundamento ontológico que une indissolavelmente o materialismo dialético”, ou seja, “a filosofia geral do marxismo, com sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico” (LUKÁCS, 2013a, p. 196). Trata-se, reiterando, em outras palavras, de um processo de “ininterrupta socialização da existência humano-biológica que, a partir da reprodução ontológica com o tempo, dá origem a todo um complexo no âmbito do ser social: a esfera da economia” (LUKÁCS, 2013a, p. 258), esfera ou complexo que adquire um caráter ontologicamente prioritário em relação aos demais complexos sociais, nas respostas mediadas às necessidades de ordem material, de produção e reprodução da forma de ser.

2.2.2.2 Divisão social do trabalho, reprodução social e luta de classes

O exame, ainda que breve, dos fundamentos e tendências da divisão social do trabalho é imprescindível para esclarecer os

nexos entre a forma específica da atividade humana, a socialidade que ela dispara, movimenta e desenvolve, e os complexos intermediários que surgem e interagem com tais bases, dentre os quais, o complexo sociomaterial da economia e suas contradições. A consideração da divisão social do trabalho e do incremento extensivo e intensivo do campo das atividades e do intercâmbio social constitui uma referência principal também para a compreensão dos complexos de mediação que vão constituindo e adensando crescentemente o momento ideal e ideológico do ser social, conforme será exposto nos passos subsequentes do presente estudo.

Vale mencionar aqui, de início e de passagem, que o parcelamento da atividade vital de determinados tipos de animais em etapas, a divisão de “tarefas” entre indivíduos singulares de uma espécie, a concatenação das diferentes etapas e “tarefas” num processo unitário etc. são determinações biológico-instintivas, onde atividade, indivíduo e espécie são unos, não se diferenciam, formam um todo orgânico e uma “generidade muda”, constituindo aqueles processos causais caracterizados por Kant como “finalidades sem escopo”.

A divisão do trabalho entre os homens está a princípio fortemente marcada por determinações biológicas, físicas, corporais, sexuais etc., contudo, pode-se afirmar que sua peculiaridade se origina da peculiaridade da própria forma da atividade humana, do pôr teleológico que destaca e afasta o ser social da natureza. A instauração de meios e fins próprios para colher um fruto ou para caçar um animal constitui um processo complexo, ideal e material, quer dizer, compreende já a interconexão de atividades parciais que devem ser teleologicamente conduzidas e levadas a cabo para o êxito da empreitada. Convém destacar também que o pôr teleológico “transforma o processo do trabalho e o produto do trabalho, mesmo que no plano imediato tenham surgido como ato singular, em algo próprio do gênero”, vale dizer, a forma da atividade se imbrica ao intercâmbio e à socialidade. (LUKÁCS, 2013a, p. 255).

A consolidação da caça como atividade propriamente humana, por exemplo, compreende não apenas os pores teleológicos primários na orientação da relação homem-natureza, mas também pores teleológicos que surgem das relações dos homens entre si. Tais relações e pores podem ser identificados

no surgimento da divisão de etapas e tarefas concatenadas no interior do processo complexo, no surgimento da cooperação. A cooperação, nesse caso, se constitui como uma forma específica e mais remota de divisão social do trabalho, de força produtiva social, organicamente derivada do trabalho e da sociabilidade.

As múltiplas atividades sociais desencadeadas pelos pores teleológicos dos homens nas relações primárias do metabolismo homem-natureza, assim como a diversidade e o encadeamento dos processos internos de uma mesma atividade desse metabolismo, concorrem para ligações cada vez mais intensas e extensas dos homens entre si, e colocam em evidência o surgimento de pores teleológicos e de complexos sociais de novo tipo, secundários⁶⁴ em relação ao complexo ontologicamente prioritário da produção material, pores e complexos novos destinados a incidir e influenciar os comportamentos dos homens e a articular e regular a reprodução social.

A cooperação, na caça, para prosseguir com o exemplo acima aludido, exige que a própria atividade e as relações entre os homens se tornem objetos dos sujeitos, objetos do pensamento e da projeção das ações humanas futuras, objetos de pores teleológicos específicos, tais como aqueles que surgem com vistas a orientar e incidir sobre a divisão das etapas e das tarefas do processo complexo, bem como de seus resultados, de seus produtos⁶⁵. As interações que surgem a partir de tais relações de produção e apropriação forcejam a constituição de órgãos e sentidos sociais, de campos de atividade adequados às necessidades da comunicação, tais como a linguagem⁶⁶, quer

⁶⁴ Secundário, aqui, no mesmo sentido afirmado linhas acima, não significa inferioridade hierárquica no plano das determinações do ser, não significa menor valor ontológico.

⁶⁵ Vale lembrar que, para Marx (MARX, 2007, p. 37), a divisão social do trabalho expressa, em relação à atividade, aquilo que a forma da propriedade expressa em relação ao produto da atividade.

⁶⁶ Num momento mais adiantado da análise, numa elaboração mais condensada de determinações principais do complexo da linguagem, Lukács afirma: “a linguagem como complexo dentro do complexo ‘ser social’ possui [...] em primeiro lugar, um caráter universal, que se expressa no fato de que, para cada área, para cada complexo do ser social, ela deve ser órgão e *medium* da continuidade do desenvolvimento, da preservação e da superação [...]. Em segundo lugar – e também isto está bem estreitamente ligado com essa universalidade –, a linguagem medeia tanto o metabolismo da sociedade com a natureza como o intercâmbio puramente intrassocial dos homens, ao passo que numerosos outros complexos têm sua base operativa em apenas uma dessas áreas [...]. Em terceiro lugar, o processo de reprodução da linguagem, como já foi mostrado, é de natureza predominantemente

dizer, forcejam o surgimento de complexos e práxis voltados às necessidades da reprodução social como, por exemplo, o campo ou complexo da educação, da práxis educativa⁶⁷ etc.

Estas considerações possibilitam sinalizar os processos mediante os quais a luta pela subsistência, pela sobrevivência, e pela reprodução da vida material em geral se afasta das determinações mais diretamente naturais e adquire um caráter crescentemente social. As forças motrizes desses processos de humanização e de reprodução social, conforme afirmado exaustivamente nas linhas precedentes, radicam no trabalho, e se adensam com o desenvolvimento das forças e capacidades produtivas sociais, com o crescimento e a diversificação dos campos de atividades particulares, ou seja, com o incremento da divisão social do trabalho e, por seu intermédio, da interação dos homens entre si.

No evolver contraditório das forças produtivas e da divisão social do trabalho emergem formas específicas de ligação e intercâmbio entre os homens, e da intensificação e extensão desses processos emergem *tendências históricas crescentemente sociais de intermediação e regulação da reprodução social*, tais como aquelas que se expressam a partir das relações de troca de produtos entre proprietários privados, das relações de troca mercantis, para mencionar uma tendência já bastante tardia que ganha força no contraditório evolver do ser social.

As tendências à permuta e à troca remetem, em sentido amplo, aos aprimoramentos sucessivos dos processos produtivos, a fenômenos como melhoria dos instrumentos de

espontânea, isto é, ele se realiza sem que a divisão social do trabalho isole a partir de si certo grupo humano cuja existência social se baseie no funcionamento e na reprodução dessa área, cuja posição na divisão social do trabalho experimenta certa institucionalização". (LUKÁCS, 2013a, p. 228-229).

⁶⁷ Sobre a peculiaridade do complexo da educação, vale reproduzir a seguinte passagem da *Ontologia*: "é possível que a peculiaridade específica do ser social fique ainda mais evidente no complexo de atividades que costumamos chamar de educação. Naturalmente, também para isso há certas analogias nas espécies animais superiores. Estas, contudo, empalidecem quando ponderamos que o auxílio que os animais adultos dão aos seus filhotes se reduz à apropriação de uma vez por todas, com a destreza correspondente à espécie, de certos comportamentos que permanecem indispensáveis por toda a sua vida. Porém, o essencial da educação dos homens, pelo contrário, consiste em capacitá-los a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida". (LUKÁCS, 2013a, p. 176).

trabalho, apuração de habilidades práticas, especialização do saber etc. dos produtores particulares, fenômenos que se ligam ao surgimento de uma capacidade de produção superior às necessidades da subsistência e reprodução imediata de indivíduos e grupos humanos particulares (família, tribo, classe). Sobre esses processos, diz Lukács:

A relação mercantil pressupõe uma divisão do trabalho relativamente evoluída: o fato da troca, mesmo que inicialmente se trate, como mostra Marx, de uma troca – mais ou menos casual – que se dá entre pequenas comunidades e não entre seus membros singulares, já significa, por um lado, que são produzidos determinados valores de uso para além da necessidade imediata de seus produtores e, por outro lado, que estes têm necessidade de produtos que eles mesmos não são capazes de produzir com o próprio trabalho. Os dois fatos apontam para um determinado grau de divisão do trabalho dentro de um sistema comunitário; com efeito, eles mostram que determinados homens se especializaram em determinados trabalhos, o que necessariamente pressupõe que outros têm de realizar os trabalhos indispensáveis à manutenção e à reprodução de sua vida. (LUKÁCS, 2013a, p. 164-165).

A capacidade de produção superior às necessidades da reprodução imediata é uma condição de possibilidade da existência de mercadorias e do processo de troca, da oferta e da procura dos produtos dos diferentes ramos de trabalhos concretos, dos diferentes valores de uso socialmente produzidos com vistas à satisfação de necessidades humanas. Os processos de conexão, confrontação e equiparação dos diferentes produtos dos trabalhos concretos particulares, privados, expressam e engendram novas relações e categorias sociais. Basta pensar no valor e em suas determinações. O valor é uma categoria social que materializa e expressa, na troca, a partir de um denominador comum – o trabalho humano abstrato, homogêneo, indiferenciado como dispêndio de forças físicas, corporais, no tempo –, o conteúdo e a magnitude da riqueza

material produzida em determinadas circunstâncias sociais. Neste ponto, vale citar as seguintes palavras de Lukács:

O valor de troca é uma categoria puramente social; sabemos, porém, que ele só pode se tornar real em correlação inseparável com o valor de uso. No valor de uso, em contrapartida, deparamo-nos com um dado natural socialmente transformado. Portanto, o fato de que o valor de troca pode realizar-se somente na relação de reflexão com o valor de uso, essa relação o vincula com a base natural geral da socialidade. Assim, porém, de modo algum se deprecia o grande passo da socialização, o aparecimento, o tornar-se universal e dominante da mediação do comércio entre os homens pelo valor de troca puramente social. Pelo contrário. Justamente através dessa mediação ingressam relações sociais extremamente importantes na práxis humana, que com o auxílio da conscientização as torna ainda mais decididamente sociais. (LUKÁCS, 2013a, p. 166-167).

A mercadoria, se constitui como síntese real de múltiplas determinações, de trabalho concreto e trabalho abstrato, valor de uso e valor, remetendo, portanto, ao evoluir dos processos fundamentais da atividade e da sociabilidade humana⁶⁸. Tal síntese real comporta contradições e antíteses tais como aquelas nas quais o valor de uso passa a expressar e a interessar aos produtores como valor ou *quantum* elementar de riqueza material, o trabalho concreto, por sua vez, passa a se expressar e a interessar como trabalho abstrato, onde os produtos ofertados e adquiridos no mercado, defrontados na troca, passam a se relacionar como coisas sociais, aparentemente dotadas de vida própria, nas relações coisificadas entre produtores indiferentes e contrapostos. Nessas relações⁶⁹, as forças sociais vitais e os interesses privados materializados nas

⁶⁸ Conforme a análise clássica de Marx (1982) no capítulo de abertura de *O Capital*.

⁶⁹ Desde o circuito mais fundamental do processo de troca de mercadorias, formulado por Marx (1982) nos termos das relações M-D-M.

coisas se afirmam na negação dos interesses genéricos⁷⁰, nas relações da sociedade civil, considerada em sentido mais amplo como palco da história.

Assim, os mesmos processos histórico-materialistas que disparam e intensificam a conexão dos homens entre si, pela mediação das trocas mercantis, instauram e acentuam as contradições dos interesses dos produtores particulares, privados, confrontados nas relações de produção e reprodução social, contrapostos nas relações e interesses de produção e comércio de mercadorias, nas articulações do complexo da economia. Para Lukács, “a conversão dos produtos do trabalho em mercadoria constitui”, não obstante as contradições do processo, “um estágio mais elevado da socialidade”, que se “intensifica” na medida em que “o intercâmbio de mercadorias começa a ocorrer dentro de um sistema comunitário”⁷¹. (LUKÁCS, 2013a, p. 165).

Outra evidência das tendências do surgimento e da

⁷⁰ Antecipando o que será desenvolvido, vale destacar que Marx, na *Ideologia Alemã*, tratando dos processos da divisão social do trabalho aponta para a ilação entre forma e divisão da atividade social nas relações da propriedade privada e as formas ilusórias de genericidade que se erigem sobre tais bases, nos seguintes termos: “é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como Estado, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [realen] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras [...]” (MARX, 2007, p. 37).

⁷¹ Sobre o caráter contraditório desses processos, diz Lukács: “Em relação a isso, todavia, é preciso registrar o andamento dialeticamente contraditório desse desenvolvimento. De um lado, verificamos um processo aparentemente irresistível, que já no próprio trabalho impele para um constante 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 autossubsistência imediata seja inserida na troca de mercadorias e para que esta se transforme cada vez mais na forma dominante da 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 (LUKÁCS, 2013a, p. 165-166).

vigência de categorias puramente sociais no âmbito da produção e da reprodução social pode ser localizada no tempo de trabalho socialmente necessário para produção e reprodução da vida dos homens. Esse tempo de trabalho médio, na “pré-história da humanidade”, se expressa na determinação do valor das mercadorias, convertendo-se “na base da troca de mercadorias” (LUKÁCS, 2013a, p. 167). Trata-se de um “princípio de regulação” que “surge independentemente das representações e da vontade dos homens”, de “um produto da sumarização efetuada espontaneamente pela sociedade a partir das consequências causais dos pores teleológicos no trabalho” (LUKÁCS, 2013a, p. 242), de um tempo de trabalho abstrato que expressa a média das forças e capacidades produtivas particulares, mais ou menos potentes na escala social, em determinados contextos histórico-concretos⁷². Esse tempo social médio se impõe real e faticamente aos produtores particulares, singulares, de mercadorias, situando-os em relação aos demais, revelando na prática da economia a posição do produtor singular em relação à determinação social média do valor⁷³.

Em sentido mais amplo e geral, o “tempo de trabalho socialmente necessário” demarca e acentua também a dimensão humanizadora e emancipatória do evoluir contraditório da produção e reprodução social, na medida em que esse tempo de trabalho necessário para a reprodução da vida dos homens

⁷² “É impossível não ver como esse processo de abstração é um processo real no âmbito da realidade social. Já indicamos, em outro contexto, que o caráter médio do trabalho surge de modo espontâneo, objetivo, desde os graus mais primitivos de sua socialidade; que esse caráter não é uma mera representação ideal da constituição ontológica de seu objeto, mas significa o surgimento de uma nova categoria ontológica do próprio trabalho, no curso de sua crescente socialização, categoria que só bem mais tarde ganha representação na consciência. Também o trabalho socialmente necessário (e *ipso facto*) abstrato é uma realidade, um momento da ontologia do ser social, uma abstração real de objetos reais, que se dá de modo inteiramente independente da circunstância de que seja ou não realizada também pela consciência [...]. Essa abstração tem a mesma dureza ontológica da faticidade, digamos, de um automóvel que atropela uma pessoa”. (LUKÁCS, 2012, p. 315).

⁷³ Evidentemente, em termos gerais, nas circunstâncias em que as capacidades produtivas são maiores, é menor a determinação do valor e suas expressões derivadas e, ao inverso, aonde são inferiores as forças e capacidades produtivas, é maior a determinação do valor e seu respectivo *quantum*, o tempo de trabalho abstrato dispendido na produção mercantil e suas expressões e consequências. Essas diferenças se expressam nas desvantagens e perda, nas trocas mercantis, dos segundos em relação aos primeiros, dada a menor determinação do valor em relação à média social que se impõe.

tende, em sentido histórico-social amplo, *ao recuo*, em função da própria dialética do trabalho e da reprodução social, possibilitando a liberação de forças produtivas para outros campos da atividade e da vida humana. Sobre esse aspecto econômico progressista, Lukács cita as seguintes palavras de Marx:

Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia. (LUKÁCS, 2013a, p. 168).

Conforme indicado, na “pré-história da humanidade”, as determinações do valor e da produção mercantil, o tempo de trabalho socialmente necessário etc. se coadunam com o evoluir das forças produtivas, da divisão social do trabalho, nas relações da propriedade privada. Em termos breves e gerais, vale acentuar que “a divisão social do trabalho”, para além das determinações já mencionadas, “tem início quando as ocupações singulares se autonomizam na forma de ofícios manuais”, sendo que “a diferenciação das profissões tem como pressuposto social o fato de que, em todas as áreas da geração de produtos diretamente necessários à vida, cada um possa suprir-se (reproduzir-se) sem ter fabricado pessoalmente todos esses produtos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 164). Embora, enquanto tal, a divisão social do trabalho remeta a formações sociais bastante remotas, é somente “na manufatura que o processo do trabalho como tal será decomposto em termos de divisão do trabalho”, e “é só com a máquina que terá início a autêntica divisão do trabalho, determinada pela tecnologia”. (LUKÁCS, 2013a, p. 164).

Ao avançar descobrindo e realizando coisas novas, novas necessidades, novos caminhos para sua satisfação, o processo do trabalho impõe no plano social não só em proporção

crescente sua própria disseminação, seu aperfeiçoamento, mas simultaneamente também uma divisão do trabalho não só técnica, como também social [...]. A divisão do trabalho aparece assim como consequência do desenvolvimento das forças produtivas, mas como uma consequência que, por sua vez, constitui o ponto de partida de um desenvolvimento ulterior, que surgiu imediatamente a partir dos pores teleológicos singulares dos homens singulares, porém que, uma vez existente, defronta-se com os homens singulares na forma de poder social, de fator importante de seu ser social, influenciando e até determinando este; tal poder assume em relação a eles um caráter autônomo de ser, embora tenha surgido dos seus próprios atos laborais. (LUKÁCS, 2013a, p. 178-179).

Uma expressão desses processos contraditórios pode ser localizada na divisão social do trabalho entre “trabalho braçal” e “trabalho intelectual”, nas circunstâncias em que “momento ideal” e “momento real” da atividade humana se descolam, na constituição de campos específicos e especializados do saber e da prática social. Essa divisão é possível, pois, dada a própria estrutura do pôr teleológico, e se origina dos fenômenos sociais acima referidos como aprimoramentos sucessivos do processo de trabalho, das ferramentas e meios de produção, especialização e aprofundamento do saber, fenômenos estes que se entrecruzam com a ampliação e a diversificação dos campos da atividade social, com a distribuição dos indivíduos por diferentes ramos e tipos de atividade, com a capacidade da produção e da comercialização de excedente, e com as relações, daí derivadas, da propriedade privada e da divisão da sociedade em classes sociais antagonicas. Por tais processos, junto aos “pores teleológicos primários”, próprios da relação homem-natureza, ganham campo também aqueles “pores teleológicos secundários”, dirigidos à relação homem-homem, destinados a incidir sobre a consciência e o comportamento dos indivíduos e sobre a reprodução social. “Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas

são as formas dos pores teleológicos do segundo tipo, tanto mais eles conseguem se desenvolver como complexo próprio da divisão do trabalho” (LUKÁCS, 2013a, p. 180).

A divisão social do trabalho entre trabalho “braçal” e trabalho intelectual expressa, pois, o surgimento de um grupo minoritário de homens, nas sociedades de classe, especializados em atividades reprodutivas de cunho ideal e ideológico, nas circunstâncias em que a consciência, conforme analisa Marx em *A Ideologia Alemã*, adquire a possibilidade e, muitas vezes, a necessidade socialmente determinada, estranhada, classista, de se imaginar distinta e apartada do ser consciente, dos processos reais da vida social⁷⁴. Ao mesmo tempo em que abre-se, por essas vias, o campo para fenômenos como o saber especulativo e a hierarquização socialmente determinada entre os complexos do saber e do fazer, com a supervalorização do primeiro em detrimento do segundo, abre-se igualmente o campo de possibilidades de um conhecimento mais apurado e preciso da realidade, na medida em que a especialização da atividade também concorre para a concentração do sujeito, a delimitação do objeto, o avanço no estabelecimento de procedimentos específicos dedicados à reprodução ideal da realidade etc.

Esse processo contraditório de divisão entre trabalho braçal e trabalho intelectual é intensificado ainda mais pelo incremento do “sistema comunitário”, que encontra uma de suas expressões no surgimento das cidades, ou seja, na divisão social do trabalho entre cidade e campo, entre atividade e vida urbana e rural. Também aqui, é possível afirmar que o recuo das barreiras naturais, o recuo do “metabolismo imediato com a natureza” e das correlatas interações humanas mais limitadas (LUKÁCS, 2013a, p. 182), assim como o desenvolvimento das forças produtivas e a crescente socialidade, dão lugar a “diversas mediações”, “que com o tempo se convertem em formações, instituições próprias”, dentre as quais “a cidade passa a ser um dos mais importantes complexos a tornar-se relativamente autônomo” (LUKÁCS, 2013a, p. 182). Tais mediações ligadas às origens das cidades concorrem, para Lukács, à tendência do ser à crescente socialidade⁷⁵.

⁷⁴ Ver Marx, 2007, p. 36.

⁷⁵ Os primórdios das povoações que mais tarde se converteriam em cidades surgem por razões de produção e de segurança [...]. Neste ponto, é preciso ressaltar

O *caráter contraditório* deste movimento que expressa a crescente socialidade do ser, com o incremento de mediações e complexos secundários ao metabolismo mais direto homem-natureza, pode ser destacado pela citação que Lukács faz de uma passagem de *A Ideologia Alemã*, de Marx, onde o autor afirma que o “antagonismo entre cidade e campo”

é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. (MARX, 2007 apud LUKÁCS, 2013a, p. 183).

O incremento do “sistema comunitário”, da vida urbana, o avanço de mediações sociais na produção e reprodução da vida social, material e “espiritual”, nas relações da crescente divisão social do trabalho, expressam, pois, o avanço contraditório da socialização do ser. O incremento da divisão social do trabalho, que expressa e potencializa a produção social, que a movimenta no sentido da generalidade e da omnilateralidade, por outro lado, limita, tolhe e unilateraliza o desenvolvimento das capacidades produtivas individuais, cada vez mais especializadas e mutiladas primeiro em ofícios destacados, específicos, depois, no crescente parcelamento das atividades no interior dos próprios ofícios, como ocorre desde o advento das manufaturas e,

sobretudo que a cidade constitui um complexo que surge de momentos muito complexos e heterogêneos entre si e cumpre funções sociais muito complexas, muitas vezes extraordinariamente heterogêneas. É impossível circunscrever, portanto, apenas com uma definição o que é uma cidade: as cidades do Oriente antigo, as da época da pólis, as da Idade Média, as dos diversos estágios do capitalismo etc. não podem ser simplesmente postas sob um denominador comum, a partir de um ponto de vista fixo. E, ainda assim, está claro que com o surgimento das primeiras cidades foi dado um passo importante para a socialização do ser social, o qual nunca mais pode ser desfeito, embora as funções políticas, econômicas, militares das cidades estivessem sujeitas a constante mudança, embora tenham ocorrido, por vezes, longos períodos de decadência das cidades. Igualmente rica em variações é a inter-relação entre cidade e campo, que provocou modificações que vão da economia ao costume no ser da população do campo desde e em virtude do surgimento das cidades. É óbvio que, desse modo, é intensificada a formação do ser social através de categorias predominantemente sociais. (LUKÁCS, 2013a, p. 181-182).

especialmente, no interior da grande indústria capitalista.

Tal contradição se expressa nas interações sociais e relações de troca que ganham campo com o desenvolvimento das forças produtivas e do “incremento do sistema comunitário”, com o surgimento e o avanço das relações de troca entre proprietários privados de mercadorias e dos interesses materiais privados contrapostos. A propriedade privada e o mercado, assim como os complexos sociais destinados à sua garantia e regulação, se tornam, na vida urbana, mediações sociais cada vez mais imprescindíveis e decisivas para a realização do metabolismo primário homem-natureza.

Importa ressaltar neste ponto que “com todas essas formas do desdobramento da divisão do trabalho” e das interações humanas, “cruza-se sua forma histórica mais importante, a da diferenciação das classes”. (LUKÁCS, 2013a, p. 183). A gênese ontológica das classes sociais remete à já referida capacidade peculiar ou “valor de uso específico, gradativamente surgido” (LUKÁCS, 2013a, p. 183), da força humana de trabalho em produzir – em determinados contextos e relações histórico-sociais – valores para além das necessidades da sua reprodução imediata, em engendrar “mais trabalho” ou “mais valor” do que o necessário para a sua reprodução, de produzir, portanto, excedente econômico.

Em termos mais concretos, “é o desenvolvimento da produção, de suas formas e limitações específicas, que determina o tipo da diferenciação de classe, da função social e da perspectiva das classes”. (LUKÁCS, 2013a, p. 183). Em todo caso, as lutas de classe “giram em torno” da apropriação da riqueza material produzida pelas forças sociais do trabalho, ou seja, “giram em torno” das disputas pela apropriação do excedente econômico socialmente produzido, nas relações antagônicas objetivas e subjetivas travadas pelas classes sociais.

Sobre tais determinações da existência das classes sociais ou, nos termos de Marx, da constituição da classe-em-si e da classe-para-si, Lukács destaca o fato primário de que “o ente objetivo da classe origina-se das relações de produção concretas, da estrutura da referida formação” (LUKÁCS, 2013a, p. 184-185) histórico-concreta, ressaltando, contudo, concomitantemente, que a tomada de consciência e as respostas ideais e práticas que as personificações das relações

econômicas formam sobre tais bases, na defesa e na luta de seus interesses, é um fato ontológico não menos decisivo na determinação da existência da classe social⁷⁶. Essa dupla determinação objetiva e subjetiva da constituição das classes sociais é apresentada por Marx em *A Miséria da Filosofia* nos seguintes termos, citados por Lukács:

As condições econômicas tinham a princípio transformado a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim essa massa já é uma classe diante do capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta [...], essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. (MARX, 1985 apud LUKÁCS, 2013a, p. 184).

As determinações reais das classes sociais, da conformação de suas relações e lutas recíprocas, remetem às circunstâncias histórico-concretas nas quais se constituem e, nestas, à totalidade social, que se impõe, no caso, como determinação ou momento predominante. Nesse sentido, Lukács ilustra que “a escravidão é, por exemplo, a forma dominante de classes da Antiguidade”, enquanto “seus resquícios no início da Idade Média constituem um episódio sem consequências” e “a escravização dos negros na América, em contrapartida, é um componente do capitalismo em formação, apesar da sua natureza manifestamente anacrônica e monstruosa”. (LUKÁCS, 2013a, p. 185). As determinações da totalidade social nos marcos do capitalismo em gestação, a separação dos trabalhadores dos meios de subsistência e de produção, os imperativos da venda da força de trabalho “livre” e do assalariamento nas relações da manufatura e da grande indústria etc. correspondem a uma nova realidade da luta de classes, da posição social dos sujeitos nas trincheiras e disputas nas relações de produção e apropriação do excedente econômico.

⁷⁶ “O fato de a conscientização ser capaz de exercer uma função objetivamente modificadora no ser social da classe só pode causar surpresa naqueles que, em correspondência a certas tradições marxistas vulgares, veem uma infraestrutura ‘puramente objetiva’ e uma superestrutura tão ‘puramente subjetiva’ como concepção marxista de sociedade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 185).

De todo modo, a constituição das classes sociais, sua gênese e determinações ontológicas de base, se explicam pela peculiaridade da produção e da reprodução social, o que remete ao fato fundamental de que enquanto “na luta propriamente dita pela existência” natural “o que está em jogo de modo imediato e real é vida ou morte no sentido biológico, é matar e devorar ou morrer de fome”, por outro lado, “todas as lutas de classe na sociedade giram em torno da apropriação daquele mais-trabalho que compõe o valor específico de uso da força de trabalho humana”. (LUKÁCS, 2013a, p. 187). Também aqui, diante do caráter sintético e decisivo da argumentação, vale citar mais extensamente as próprias palavras do autor:

a produção de algo novo no trabalho já distingue o ser social da natureza; o fato de o trabalho representar uma forma qualitativamente nova do metabolismo com a natureza já sublinha o especificamente novo nele. Ora, se o desenvolvimento do trabalho, bem como a 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 (LUKÁCS, 2013a, p. 266)⁷⁷.

A dialética do trabalho e da reprodução social, a potência da produção do novo e da reprodução de circunstâncias socialmente produzidas explicam, pois, a dinâmica histórico-

⁷⁷ Como se vê, as afirmações de que Lukács não trataria da luta de classes na *Ontologia* não apenas são insustentáveis, como também destituem e perdem parte fundamental das teses defendidas pelo autor.

genética de engendramento de categorias e complexos categoriais materiais e ideais crescentemente sociais, na constituição da pluralidade do ser. Na sequência, essa dinâmica será ilustrada a partir das relações entre as bases materiais, econômicas, das sociedades de classe, e a necessidade social da regulamentação jurídica da reprodução social.

2.2.2.3 Sociedades de classe e complexo da regulamentação jurídica da reprodução social

Além de complexos espontaneamente surgidos da atividade e da socialidade dos homens, como é o caso do complexo da linguagem e também do próprio complexo da economia, interessa neste ponto, acompanhando as elaborações de Lukács, indicar, em termos iniciais, as relações de determinação e reciprocidade entre o complexo da economia e complexos sociais surgidos de um modo predominantemente *intencionado*, a partir de bases sociomateriais determinadas, constituídos a fim de incidir na regulação e reprodução das relações sociais. É o que se verifica quando se constata as interações entre o complexo da economia e o complexo destinado à “regulamentação jurídica” das relações sociais.

Pode-se considerar que regulamentações sociais destinadas a incidir sobre o comportamento dos homens, a serviço da reprodução social, surgem muito cedo, sendo necessárias, por exemplo, na consolidação de atividades cooperativas como a da caça etc. Pode-se entender também que em organizações sociais mais remotas tais preceitos e normas podem se condensar em códigos de conduta relativamente simples e pouco especializados, consolidados e fixados culturalmente em tradições orais, nos costumes, ou sob a autoridade do acúmulo de experiências sintetizadas em alguns indivíduos do grupo etc.

Uma breve consideração das relações de produção e troca de mercadorias, em circunstâncias de produção social de excedente econômico, indica a necessidade de complexos de atividades e forças sociomateriais mediadoras muito mais diversificadas, extensas e sofisticadas do que as requeridas em formações sociais, por assim dizer, “de subsistência”. Assim, as relações da propriedade privada demandam e engendram mecanismos de proteção e segurança das condições gerais de

produção e reprodução social, da produção e proteção dos bens materiais, do intercâmbio e circulação de mercadorias etc. Trata-se, pois, de situações que exigem, a certa altura do evoluir contraditório do ser social, o emprego de “forças” materiais por vezes “explícitas”, por vezes “implícitas”, na garantia das condições da produção e da reprodução social.

Lukács cita uma passagem em que Engels destaca a necessidade social, em tais circunstâncias, onde não é possível “qualquer organização armada autônoma da população”, da constituição de uma “força pública particular” (LUKÁCS, 2013a, p. 231), que assume a função geral político-institucional de garantia da reprodução da ordem social e dos interesses econômicos vigentes e predominantes. Esta “força particular pública” constitui no aparato estatal os meios da coerção social, das forças armadas e dos institutos repressivos correspondentes. Trata-se, portanto, de acordo com as palavras de Engels, de uma força “constituída não só por homens armados, mas também por acessórios materiais, cárceres e instituições coercitivas de todo tipo”. (LUKÁCS, 2013a, p. 231).

Esta “força pública particular” atua também na instituição de relações de poder e dominação pela “unidade complexa de força indisfarçada e latentemente velada, revestida na forma da lei, que adquire seu feitio na esfera jurídica”. (LUKÁCS, 2013a, p. 232). Lukács cita uma passagem de *A miséria da filosofia* em que Marx afirma que “o direito é apenas o reconhecimento oficial do fato” (LUKÁCS, 2013a, p. 238), destacando em sua análise as imbricações entre economia e direito, as determinações de base do complexo jurídico, quer dizer, suas determinações ontológicas, sociomateriais, seu enraizamento na realidade fáctica das relações econômicas e, ao mesmo tempo, sua constituição e função como campo peculiar da práxis social, legitimado e legalizado por relações político-institucionais formais e oficiais, chanceladas pelo Estado.

O reconhecimento só pode adquirir um sentido real e razoável dentro de um contexto prático, a saber, quando por meio dele se enuncia como deve ser a reação a um fato reconhecido, quando nele está contida uma instrução sobre que tipo de pores teleológicos humanos devem decorrer

daí, ou, então, como deve ser apreciado o referido fato enquanto resultado de pores teleológicos anteriores. Ora, esse princípio experimenta uma concretização ainda maior por meio do adjetivo “oficial”. O caráter de dever ganha, por essa via, um sujeito precisamente determinado em termos sociais, justamente o Estado, cujo poder determinado em seu conteúdo pela estrutura de classe consiste aqui essencialmente no fato de possuir o monopólio sobre a questão referente a como devem ser julgados os diferentes resultados da práxis humana, se devem ser permitidos ou proibidos, se devem ser punidos etc., chegando inclusive a determinar que fato da vida social deve ser visto como relevante do ponto de vista do direito e de que maneira isso deve acontecer. (LUKÁCS, 2013a, p. 238).

Em sua constituição e modo operativo peculiares, o direito implica a “contrariedade” entre “forma rigorosamente geral” e “indiferença” para com as particularidades reais da vida concreta dos indivíduos sociais, dito de outro modo, todo direito implica a “discrepância entre o conceito de igualdade” jurídica “e de desigualdade da individualidade humana”. (LUKÁCS, 2013a, p. 244). Trata-se, pois, de um “sistema” que se erige na “unidade indivisível de um nexo interno e simultaneamente como coleção de imperativos (em sua maioria, na forma de proibição)” abstratos destinados a “influenciar os pores teleológicos dos homens”. (LUKÁCS, 2013a, p. 239). E assim que o direito positivado visa

[...] manipular um turbilhão de contradições de tal maneira que disso surja não só um sistema unitário, mas um sistema capaz de regular na prática o acontecer social contraditório, tendendo para a sua otimização, capaz de mover-se elasticamente entre polos antinômicos – por exemplo, entre a pura força e a persuasão que chega às raias da moralidade –, visando implementar, no curso das constantes variações do

equilíbrio dentro de uma dominação de classe que se modifica de modo lento ou mais acelerado, as decisões em cada caso mais favoráveis para essa sociedade, que exerçam as influências mais favoráveis sobre a práxis social. Fica claro que, para isso, faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria, o que já basta para explicar o fato de que esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção dos “especialistas” (de juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal. Porém, a tarefa social vai ainda mais longe. Quanto mais evoluída for uma sociedade, quanto mais predominantes se tornarem dentro dela as categorias sociais, tanto maior a autonomia que a área do direito como um todo adquire na interação dos diversos complexos sociais”. (LUKÁCS, 2013a, p. 247).

O complexo da regulamentação jurídica se erige, pois, fundamentalmente, sobre as relações contraditórias da propriedade privada, da luta de classes e das disputas em torno da produção e da apropriação da riqueza socialmente produzida, compreendendo em sua abrangência a regulação de um vasto conjunto de relações e comportamentos sociais derivados dessas bases e relações materiais, que se espriam nos fenômenos da vida social, cotidiana, interagindo, pois, com “diversos” outros “complexos” da reprodução social⁷⁸. A análise

⁷⁸ “Em síntese, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar as atividades econômicas, as quais, a partir de certo grau de complexificação, seriam impossíveis sem tal regulamentação. O direito é um corpo coerente e sistemático, que serve de instrumento, pois, para a resolução dos conflitos sociais (em sentido amplo) cotidianos imediatos, derivados do contexto produtivo. Resolução essa que é dada a partir da perspectiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada. Assim, o direito, dentre as formas específicas de ideologia, é aquele que desempenha a função mais restrita, ou seja, mais colada à imediatidade da vida cotidiana. Basta pensar que está voltado precisamente à regulação dos conflitos cotidianos mais restritos e restringíveis, derivados dos processos de reprodução material. Se bem que indispensável, seria a figura da eficiência máxima sobre o objetivo mínimo, ainda que insuprimível. Talvez possa ser dito que a abstratividade objetivante que o marca reflita isso de algum modo: o disposto jurídico tem de ser – a

desse complexo será retomada na consideração mais específica sobre o problema da ideologia, quando serão considerados também outros complexos intermediários, tornados necessários à reprodução social, nos marcos da “pré-história” da humanidade.

2.3 COMPLEXOS IDEOLÓGICOS E FILOSOFIA COMO COMPLEXO IDEOLÓGICO PECULIAR

2.3.1 Sobre a “ontologia do momento ideal”

2.3.1.1 *Pôr teleológico, legalidades objetivas e economia*

A dialética do trabalho e da reprodução social, a produção do novo e a reprodução de circunstâncias socialmente constituídas, conforme argumentado acima, explica o surgimento de categorias, complexos e legalidades sociais que vão se articulando e adensando na totalidade do ser social. Como visto, no bojo desses processos, nos movimentos contraditórios da autoconstrução do mundo humano, surge a certa altura a capacidade de uma produção material que avança para além das necessidades de subsistência, capacidade que se articula, em certas circunstâncias, à produção de valores para a troca e ao intercâmbio, como se verifica nas situações sociais em que são trocadas e circulam mercadorias, na vigência da divisão social do trabalho e das relações da propriedade privada.

Trata-se, no caso, de um mundo de objetos, processos e relações *disparados*, no limite, por *pores teleológicos*, portanto, por atos humanos individuais e singulares, que desencadeiam e movimentam nexos e séries causais objetivas que se articulam e vão muito além dos fins primariamente ideados e realizados. Assim, por exemplo, a produção de excedente, bem como um conjunto amplo de processos e relações sociais que ela implica e engendra, são *resultados espontâneos* da referida dialética do trabalho e da reprodução social, cujos nexos e legalidades convergem para a constituição do chamado complexo da economia. Nas palavras de Lukács, recapitulando, “o fato básico

priori – válido e para todos, ou seja, a sua validade é assegurada porque remete abstratamente a todos, para poder ser, de fato e sem alternativa, eficiente sobre as singularidades concretas quando for o caso”. (VAISMAN; FORTES, 2015, p. 53).

mais material, mais fundamental, da economia, o trabalho, possui o caráter de um pôr teleológico”. (LUKÁCS, 2013a, p. 355). Contudo, a economia se constitui como um “complexo social de legalidade objetiva, em que cada um dos ‘elementos’ – por sua essência ontológica, igualmente complexos – determina a dinâmica do respectivo pôr teleológico, cuja totalidade gera a reprodução do ser social”. (LUKÁCS, 2013a, p. 360-361).

Reconhecendo que o complexo da economia se constitui e se caracteriza como um “complexo social de legalidade objetiva”, Lukács se volta, por um lado, contra as teses economicistas que subestimam ou desconsideram o papel dos sujeitos e do momento ideal, subjetivo, que perpassa a esfera da produção e reprodução material da vida, em outros termos, concepções que ignoram os diversos pores teleológicos que atravessam e interagem com o complexo da economia. Tanto em suas vertentes e variações marxistas, como nas correntes da ideologia burguesa, trata-se de elaborações teóricas que sucumbem à fetichização da economia. Na medida em que o complexo da economia se consolida como um sistema próprio de conexões e legalidades objetivas, o pensamento, do cotidiano à teoria, pode tomá-lo, por sua aparência, como um sistema dotado de vida e movimentos próprios, como um “sistema fechado em si mesmo, cuja *ratio* é sustentada por essas legalidades interconectadas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 274). Demarcando, em termos iniciais, a contraposição de Lukács a tais concepções, convém citar que para o autor as “rigorosas legalidades” tendenciais do complexo da economia, “que de fato existem” e se impõem ferreamente, muitas vezes

fazem esquecer por força dessa objetivação que o econômico não é uma realidade puramente objetiva, indiferente à nossa existência, como a natureza inorgânica, que ele é, muito antes, a *síntese no plano das leis daqueles atos teleológicos que cada um de nós efetua ininterruptamente* e – sob pena da ruína física – tem de efetuar ininterruptamente durante toda a sua vida. Não se trata aqui, portanto, da contraposição de um mundo objetivo puro (no plano das leis) e do mundo da “pura” subjetividade, das resoluções e dos atos puramente individuais;

trata-se, antes, de complexos dinâmicos do ser social, cujo fundamento fático é constituído – dentro e fora da vida econômica – por pores teleológicos singulares, sendo que nunca será demais repetir que a prioridade ontológica de determinada espécie em relação a outra nada tem a ver com problemas de valor. (LUKÁCS, 2013a, p. 269-270, grifo nosso).

Num outro extremo ao objetivismo que toma as necessidades e legalidades efetivamente férreas da economia como movimentos puramente automáticos, cegos e absolutos, destituindo os sujeitos destas relações, se constituem as tendências subjetivistas que em suas variações e matizes pseudocríticas ou abertamente conservadoras secundarizam ou elidem a objetividade dos nexos causais e das legalidades da realidade econômica, reduzindo, no limite, a realidade material ao “mundo da ‘pura’ subjetividade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 269). Nesse sentido, o autor pensa que “é preciso romper com a representação igualmente reificada, nascida da oposição abstrata à reificação capitalista”, que se expressa em concepções e saídas voluntaristas, “como se um crescente isolamento intelectual do indivíduo em relação ao seu entorno social, sua independência (imaginária) em relação a ele, pudessem promover ou mesmo produzir a riqueza e o fortalecimento da individualidade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 270).

A economia, sendo um complexo sociomaterial de categorias e legalidades objetivas, não exclui, pois, os pores teleológicos, as interações subjetivas dos homens com a realidade, antes os implica, em diferentes níveis de elaboração e de efetivação. O argumento forte de Lukács parte, mais uma vez, da estrutura ontológica geral do trabalho. Nos termos do autor, “o trabalho não é só o fundamento, o fenômeno fundante de toda práxis econômica, mas igualmente, o que também já sabemos, o modelo mais geral de sua estrutura e dinâmica”. (LUKÁCS, 2013a, p. 355). De modo que a articulação entre o ideal e o real, presente nos atos do trabalho, também se faz presente nas diversas instâncias e práxis do complexo da economia, assim como nos demais complexos materiais e ideais do ser social.

Pode-se afirmar que tanto “no trabalho” como nas práxis econômicas em geral “o pôr teleológico conscientemente produzido (que é, portanto, um momento ideal) deve preceder ontologicamente à realização material”, o que se dá, como já visto, “no quadro de uma complexidade inseparável”. (LUKÁCS, 2013a, p. 356). Na realidade, teleologia e causalidade não podem, em qualquer situação e, portanto, também no âmbito da economia, ser considerados “dois atos autônomos, um ideal e um material”, antes, “a possibilidade do ser de cada ato, que só pode ser isolado no pensamento, está ligada por necessidade ontológica ao ser do outro”. (LUKÁCS, 2013a, p. 356). Ou seja, “o contraste gnosiológico entre teleologia e causalidade como dois momentos, elementos etc. do ser é ontologicamente sem sentido”. (LUKÁCS, 2013a, p. 356).

A fim de “demonstrar o caráter teleológico comum a todos os atos e complexos econômicos” (LUKÁCS, 2013a, p. 356), Lukács expõe a conexão entre o ideal e o real na economia considerando o processo de troca. Contra as fetichizações prático-econômicas e ideais que não ultrapassam a aparência reificada do “automovimento das coisas” – o que ocorre especialmente em formações socioeconômicas mais complexas, como no caso do capitalismo –, o autor destaca que Marx, ao decifrar as determinações mais gerais da produção e da troca mercantil, nos passos iniciais das análises desenvolvidas em *O Capital*, explicita o fato elementar de que as mercadorias não podem por si, por vontade e movimento próprios, se dirigir para a troca, antes, são os seus detentores, os seus proprietários que, depositando nas mercadorias os seus interesses vitais privados e personificando as relações econômicas, conduzem, confrontam e realizam as mercadorias na troca, como coisas sociais dotadas de valor. Também aqui, convém registrar as próprias palavras do autor.

Nas economias desenvolvidas, poderia surgir a aparência – tanto mais quanto mais expressamente a economia tiver como fundamento uma totalidade socializada dos atos práticos – de que se está falando de um automovimento das coisas e não de atos da práxis humana. Assim, fala-se de modo geral de um movimento das mercadorias no

processo de troca, como se não fosse muito fácil ver que por si mesmas as mercadorias não podem fazer um movimento sequer, que seu movimento sempre pressupõe atos econômicos dos compradores ou então dos vendedores. Embora nesse caso se trate de uma aparência que pode se desvendar brincando, Marx não deixa passar a oportunidade para, também nesse caso, dissolver a aparência reificadora em atos teleológicos prático-humanos. [...] A troca de mercadorias corresponde, portanto, em todo o seu decurso dinâmico, ao do trabalho, na medida em que, também nele, algo ideal é transformado em algo real por meio de atos teleológico-práticos (LUKÁCS, 2013a, p. 358-359).

Assim, o circuito de troca mercadoria-dinheiro-mercadoria, ou $M - D - M$, por exemplo, como “síntese objetivo dinâmica” (LUKÁCS, 2013a, p. 364), histórico-social, de atos e relações dos homens, esse circuito, em seus movimentos próprios, objetivos, não exclui o elemento subjetivo que se expressa, por exemplo, nas decisões que, no limite, todo ato de compra e de venda implica. Uma análise mais detida revela que a aparência – e as representações correspondentes – de que “toda compra é uma venda e vice-versa” (LUKÁCS, 2013a, p. 363) elide a contradição “que surge no real intercâmbio de mercadorias”, exposta por Marx nos seguintes termos, citados por Lukács: “ninguém pode vender sem que outro compre. Mas ninguém precisa comprar apenas pelo fato de ele mesmo ter vendido”. (LUKÁCS, 2013a, p. 363). A fim de demarcar com mais precisão e acentuar a posição do autor, vale citar que

todo ato econômico tem por base uma decisão alternativa. Se alguém tiver vendido a sua mercadoria e, desse modo, estiver de posse de dinheiro, tem de decidir se compra ou não compra outra mercadoria com esse dinheiro. Quanto mais desenvolvida a economia, quanto mais socialmente determinada a sociedade, tanto mais complexa se torna essa alternativa, tanto

mais irrevogável se torna a casualidade, a relação heterogênea entre compra e venda. Porque, em decorrência da divisão social do trabalho, ela é um organismo natural-espontâneo da produção, cujos fios foram e continuam a ser tecidos pelas costas dos produtores de mercadorias. (LUKÁCS, 2013a, p. 363-364).

Como visto anteriormente, o processo de troca pressupõe a produção mercantil, cuja base irrevogável é a transformação humana, consciente, da natureza, na produção de valores de uso, portadores do conteúdo material da riqueza. O caráter e a dinâmica das relações de troca remetem, pois, ao caráter e à dinâmica mais fundamental e preponderante das relações de produção, onde estão presentes, necessariamente, pores teleológicos dos homens.

Por outro lado – e aqui a argumentação avança contra o subjetivismo –, o processo de troca implica simultaneamente um emaranhado de nexos causais e de nexos casuais que ultrapassam os sujeitos ponentes, implica a socialidade que equaliza e equipara objetivamente os diferentes valores de uso, produtos dos diferentes trabalhos concretos, particulares, instaurando a realidade social do trabalho abstrato e a realidade do valor como *quantum* de trabalho homogêneo, indiferenciado – *quantum* cuja magnitude é determinada pelo dispêndio de energias e forças humanas corporais, gerais, no tempo, em circunstâncias sociais determinadas, conforme já mencionado.

Assim, quer se considere o momento da produção em sentido estrito, quer se considere o momento e o processo econômico da troca, o que se tem é uma dialética objetiva irrefreável em que os atos humanos individuais remetem para além de si, se entroncando na sociabilidade e constituindo novos nexos, movimentos, relações e estruturas sociais objetivas. De modo que “as consequências causais dos atos teleológicos”, sejam primários, sejam secundários, no âmbito da economia, “dissociam-se das intenções de quem os põe, rumando muitas vezes até na direção diametralmente oposta”. (LUKÁCS, 2013a, p. 368).

Na medida em que “cada pôr teleológico visa colocar em movimento cadeias causais reais, a legalidade se desdobra

como sua síntese objetivo-dinâmica”. (LUKÁCS, 2013a, p. 364). Nesse sentido, o processo M – D – M, para prosseguir com a mesma referência ilustrativa, constitui e articula uma série de categorias e legalidades sociais objetivas, materiais e ideais, como valor, dinheiro, preço etc. Trata-se, pois, de uma processualidade e de uma trama de relações humanas, sociais, “cujos fios foram e continuam a ser tecidos” e a se impor “pelos costas dos produtores de mercadorias”⁷⁹. (LUKÁCS, 2013a, p. 363-364).

É assim que a categoria econômica do valor, por exemplo, um produto dos próprios homens, se constitui e se impõe como uma objetividade social, supraindividual, nascida das relações entre proprietários privados de produtos do trabalho tornados mercadorias. O valor como categoria econômica se constitui e se movimenta “pelos costas dos produtores de mercadorias” como uma objetividade espectral que reflete e transmuta em si, sob a forma de *quantum* e magnitude de riqueza material abstrata, as propriedades concretas dos diferentes trabalhos particulares e dos seus produtos. Como tal, o valor se afirma e se impõe como uma mediação principal que condensa e relaciona os interesses materiais dos proprietários privados, assim como instaura a indiferença generalizada em relação às necessidades humanas concretas, materiais e culturais, e à sua realização. À regência dos imperativos objetivos do valor, que encontra sua forma mais geral e universal de expressão no dinheiro, corresponde – conforme Marx apontou desde os seus primeiros trabalhos – a redução das necessidades e dos sentidos humanos ao sentido do ter.

Quando se considera mais de perto a questão da *determinação do valor* da mercadoria, constata-se, pois, que o valor se impõe “pelos costas dos produtores de mercadorias” como uma força e uma objetividade social supraindividual. Conforme já indicado, é somente em relação ao conjunto das forças produtivas sociais constituídas em determinadas circunstâncias, mais precisamente, é apenas como manifestação espontaneamente sumarizada e constitutiva de forças produtivas sociais médias que o trabalho determina o valor da mercadoria.

⁷⁹ Dinâmica que pode ser expressa pela conhecida formulação: “não o sabem, mas o fazem”, formulação que desempenha um papel principal na estruturação das teses de Lukács *Ontologia*.

Sob esse prisma, considerando o problema principal ora tratado, o problema da relação entre o ideal e o real na economia, é a realidade econômica que nega inapelavelmente qualquer anacronismo ideal e, antes de tudo, prático-material, do produtor particular em relação à produção social, em relação às forças produtivas sociais médias, constituídas em determinadas circunstâncias.

A processualidade que compreende a divisão social do trabalho e a troca implica, pois, a interatividade dos homens na história e, nesse sentido, no âmbito da socialidade, das forças e legalidades objetivas sociais, implica também uma dinâmica cada vez mais extensiva e intensiva de pores teleológicos de tipo secundário, de pores teleológicos voltados às relações dos homens entre si, numa dinâmica onde “o ideal está contido como motivo e objeto tanto no pôr quanto no objeto por ele intencionado”, e na qual, portanto, “o papel do ideal se intensifica”. (LUKÁCS, 2013a, p. 360). Nas palavras de Lukács,

a possibilidade de realização da troca de mercadorias é um processo que se efetua diretamente no terreno do ser social, sendo que o fundamento irrevogável naturalmente é constituído – não importando o quanto seja mediado – pelo impacto teleológico sobre a causalidade natural; isso, porém, de modo algum suprime o caráter essencialmente social do intercâmbio de mercadorias, a índole social de suas categorias. Inclusive fica evidente que aqui, no âmbito da pura economia, mesmo que isso não se aplique necessariamente para o âmbito do metabolismo com a natureza, são postos em movimento aqueles pores teleológicos que têm por finalidade causar impactos sobre outros homens. Por trás da fórmula M-D-M há sempre como realidade uma profusão de tais pores teleológicos bem-sucedidos ou malsucedidos. (LUKÁCS, 2013a, p. 367).

O reconhecimento da “realidade” de uma “profusão” de pores teleológicos secundários no processo socioeconômico da troca de mercadorias não deforma em sentido idealista a

conexão ontológica entre o ideal e o real. Correspondendo à estrutura ontológica geral do trabalho, todos os pores secundários e, portanto, também aqueles que se dão no âmbito da economia, conforme sinalizado acima, implicam “no conhecimento de um segmento da realidade com o propósito de modificá-la (conservar é um simples momento da categoria do modificar)”, bem como no “efeito causal continuado que se tornou independente do sujeito pelo ser que foi posto em movimento pelo pôr realizado”. (LUKÁCS, 2013a, p. 287).

“O segmento da realidade” a ser conhecido e transformado no caso dos pores teleológicos secundários, ou seja, o objeto e a matéria desses pores, conforme demarcado anteriormente, são os próprios homens, mais precisamente, a consciência dos homens, sobre a qual as práxis secundárias incidem, com vistas a influenciar e desencadear decisões e comportamentos em determinadas direções. Nas palavras de Lukács, “os fins que os provocam e que por eles são realizados [...] visam influenciar outras pessoas no sentido de que elas, por sua vez, efetuem os atos de trabalho desejados por quem os põem”. (LUKÁCS, 2013a, p. 358). Sobre a peculiaridade desses pores secundários, considera-se que “por mais diferentes que possam ser, nesse caso, os fins e os meios (do uso direto da violência na escravidão e servidão até as atuais manipulações), o seu ‘material’ nem de longe é tão inequívoco quanto no trabalho propriamente dito”, ou seja, posto que “o ‘material’ do pôr do fim é o homem, do qual se pretende que ele tome uma decisão alternativa” (LUKÁCS, 2013a, p. 358), o grau de precisão e certeza dos nexos causais desencadeados é, evidentemente, muito menor e mais “oscilante” do que no caso dos pores teleológicos primários.

Os pores teleológicos secundários, com o avanço das forças produtivas e da socialidade dos homens, ganham campo nas diversas instâncias constitutivas do complexo da economia, que é, como visto, um “complexo social de legalidade objetiva” (LUKÁCS, 2013a, p. 360). Tais pores, conforme será desdobrado nos tópicos à frente, constituem, em determinadas circunstâncias, meios decisivos pelos quais os homens buscam incidir, influenciar e controlar as forças socialmente disparadas e movimentadas.

As peculiaridades dos pores secundários não suprimem, pois, sua relação de identidade com a estrutura ontológica geral, comum a todos os pores teleológicos, atividades e práxis

humanas. Nesta perspectiva, contra qualquer viés idealista, Lukács afirma que

nem mesmo o maior dos antagonismos é capaz de anular o elemento em comum que no final se torna decisivo, a saber, que, nos dois casos [pores teleológicos primários e pores teleológicos secundários. MGS], trata-se de pores teleológicos, cujo êxito ou fracasso depende da medida em que aquele que os põe conhece a constituição das forças a serem postas em movimento, em que medida ele, de modo correspondente, é capaz de proceder corretamente no sentido de que elas atualizem do modo desejado as cadeias causais que lhes são imanentes. (LUKÁCS, 2013a, p. 358).

Torna-se importante, neste ponto, uma consideração mais detida sobre a materialidade e a “constituição das forças a serem postas em movimento” pelos pores teleológicos dos homens no âmbito da economia, das relações de produção e reprodução da vida, o que torna possível avançar também para determinações mais precisas sobre a diversidade e a especificidade dos pores teleológicos e de suas interações com tal materialidade, com tais forças.

Conforme estabelecido, esta materialidade corresponde tanto ao metabolismo homem-natureza como às relações dos homens entre si, sobre os quais incidem os pores teleológicos primários e os pores teleológicos secundários. Importa agora ressaltar que, em todo caso, os homens, nos seus processos de autoconstrução, de produção e reprodução social, sempre se defrontam e lidam com a realidade primariamente sob a forma de uma vasta gama de *fenômenos* naturais e sociais objetivos, *fenômenos* que compõem e expressam na superfície do real “um quadro de colorido inesgotável” (LUKÁCS, 2013a, p. 388), e que correspondem, por outro lado, a um conjunto de processos e mediações reais ocultos na imediatidade, os quais também precisam ser decifrados e cada vez mais dominados ideal e praticamente pelos homens nos seus processos autoconstitutivos.

2.3.1.2 *Dialética de fenômeno e essência*

Num nível mais abstrato de consideração, pode-se afirmar que a materialidade, as forças e os movimentos objetivos do real aparecem ou se manifestam, no plano imediato, sob a forma de fenômenos. Em sentido ontológico, os fenômenos conformam a síntese de processos e mediações da realidade da natureza e da sociedade. A unidade ontológica de fenômeno e essência compreende o fato de que ambas as categorias expressam dimensões objetivas e diversas da mesma realidade. Na construção da sua existência os homens lidam, portanto, com categorias objetivas de uma realidade unitária que se constitui e expressa, no entanto, por modos e formas diversos. Estas considerações aproximativas, empenhadas em acompanhar as elaborações de Lukács sobre a matéria, são importantes, entre outras razões, para indicação da complexidade e da heterogeneidade "das forças" objetivas da realidade "a serem postas em movimento" pelos pores teleológicos humanos.

Os homens acessam a realidade e constroem a sua existência a partir das relações mais imediatas que estabelecem com o mundo exterior, que se impõe primariamente sob a forma dos fenômenos materiais-sensíveis naturais e sociais. As formas fenomênicas de manifestação da realidade material, objetiva, sensível, não mostram na imediatidade os processos de entificação do ser, as múltiplas determinações, relações e mediações que formam e constituem o ser dos entes. Nesse sentido, a dimensão fenomênica da realidade material-sensível, sua estrutura objetiva, favorece a formação dos fenômenos sociais do fetichismo e da reificação, no interior dos processos contraditórios de produção e reprodução da vida humana.

Tratando dessa questão, Lukács retoma um importante e conhecido enunciado de Marx, onde este autor afirma, tendo em vista especialmente o complexo material da economia e suas representações ideais, que "toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência das coisas coincidissem imediatamente". (LUKÁCS, 2013a, p. 376). Não coincidem, como é possível constatar quando se considera, por exemplo, o fenômeno da mercadoria, e suas determinações. Não se pode, à primeira vista, na superfície da realidade, decifrar esse fenômeno "cheio" "de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas". (MARX, 1982, p. 81-82). É também pela citação de uma passagem

célebre da análise do fetichismo da mercadoria feita em *O Capital* que Lukács avança em suas considerações sobre o problema:

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 margem dos produtores (LUKÁCS, 2013a, p. 377).

No caso, que aparência e essência não coincidem na imediatidade é um fato que se expressa pela própria estrutura ontológica da forma fenomênica, que encobre e oculta os processos sociais constitutivos da mercadoria. Marx afirma que o valor da mercadoria se mostra como um verdadeiro “hieróglifo social”. Além disso, a forma-mercadoria consolida na superfície da realidade a inversão pela qual as mercadorias, produtos dos diferentes trabalhos e das relações mediadas que os homens estabelecem entre si, aparecem como coisas sociais dotadas de vida e relações próprias, coisas sociais cujas propriedades controlam os homens, produtos que dominam os produtores.

Essa inversão, que consagra na imediatidade relações sociais entre coisas e relações materiais entre homens, ao ocultar e dissimular as determinações essenciais da realidade, não elide, evidentemente, tais determinações, tampouco as contradiz. Antes, as expressa de modo peculiar, na forma da aparência. Ou seja, a inversão que aparece na forma fenomênica do fetiche da mercadoria se enraíza nas determinações e processos sociais realmente invertidos, que estão na base do fenômeno. Vale citar aqui as seguintes palavras de Marx, a respeito dessa inversão:

os trabalhos privados atuam como partes componentes do conjunto do trabalho social, apenas através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e,

por meio destes, entre os produtores. Por isso, para os últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos. (MARX, 1982, p. 81-82).

O “caráter misterioso da forma mercadoria” encontra uma de suas expressões mais desenvolvidas na forma dinheiro, “uma forma em que toda mediação foi anulada”. (LUKÁCS, 2013a, p. 378). Também aqui o fenômeno não mostra, à primeira vista, os segredos da sua constituição, do seu poder material. A análise científica avança rumo à decifração desse fenômeno quando revela que, como tal, o dinheiro nada mais representa do que uma relação específica entre mercadorias, e entre possuidores de mercadorias. Os embriões da forma dinheiro se encontram na denominada “forma simples do valor” onde, relacionadas, na troca, duas mercadorias de espécies diferentes, necessariamente, a primeira (forma relativa do valor) expressa seu valor (de troca) na segunda, enquanto a segunda (forma equivalente do valor) cede sua corporeidade (valor de uso) para expressão do valor da primeira. O dinheiro, conforme demonstra a análise de Marx sobre a mercadoria já no capítulo de abertura de *O Capital*⁸⁰, é a forma mais desenvolvida dessa corporeidade que serve à expressão do valor, mais precisamente, no caso, uma corporeidade que serve à expressão geral ou universal do valor relativo do mundo das mercadorias⁸¹. Para Lukács, é a “visualização clara da gênese econômico-real da essência” que “oferece um contraste extremamente nítido à falta de clareza do

⁸⁰ Marx, 1982.

⁸¹ Considerando esse processo, Lukács cita a seguinte passagem de *O Capital*: ‘O ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque ele já se confrontava com elas anteriormente como mercadoria. Igual a todas as outras mercadorias, ele também funcionou como equivalente, seja como equivalente individual em atos isolados de troca, seja como equivalente particular ao lado de outros equivalentes-mercadorias. Com o tempo, ele passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais amplos, como equivalente universal. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, ele tornou-se mercadoria-dinheiro, e é apenas a partir do momento em que ele já se tornou mercadoria-dinheiro [...] que a forma de valor universal se torna forma-dinheiro’. (LUKÁCS, 2013a, p. 378).

mundo fenomênico que lhe corresponde e que muitas vezes se converte em algo mítico, apresentando um efeito fetichista”. (LUKÁCS, 2013a, p. 378).

A “falta de clareza do mundo fenomênico” não corresponde apenas a um “ainda-não-sabido” típico dos processos contraditórios de humanização, de situações sociais de incipiente desenvolvimento de forças produtivas etc., mas se mostra também um produto do evoluir do ser social, um resultado das próprias relações econômicas, de produção, troca etc., que os homens estabelecem, desenvolvem e consolidam. A “falta de clareza do mundo fenomênico”, as diversas formas materiais e ideais que consagram a inversão da relação produtor-produto, da dominação do segundo sobre o primeiro, bem como o ocultamento dos processos e mediações sociais dos fenômenos, são elementos que constituem o quadro social da chamada “pré-história da humanidade”, compreendida aí a sociedade burguesa, na qual, inclusive, tais fenômenos e processos se intensificam.

Nesse sentido, pode-se destacar a referência de Lukács a duas formas específicas de ocultamento e de “deformação fenomênica da essência” (LUKÁCS, 2013a, p. 282) no capitalismo: o “ocultamento” do mais-valor ou mais-valia (1) pelo lucro e (2) pelo salário. O “encobrimento do mais-valor pelo lucro”, um fenômeno “que surge de modo economicamente espontâneo e é indispensável à práxis capitalista, àquele mundo fenomênico capitalista” (LUKÁCS, 2013a, p. 379), é apreendido por Marx nos seguintes termos, citados por Lukács em sua argumentação:

O *mais-valor* posto pelo próprio capital e medido por sua relação numérica com o valor total do capital é o lucro. O trabalho vivo apropriado e absorvido pelo capital aparece como sua própria energia vital; sua força autorreprodutora, modificada ademais por seu próprio movimento, a circulação, e o tempo pertencente ao seu próprio movimento, o tempo de circulação. Desse modo, o capital só é posto como valor que se autopereniza e se autorreproduz na medida em que, como valor pressuposto, diferencia-se de si mesmo como valor posto. Como o capital entra inteiramente na produção e,

como capital, suas partes constitutivas só se distinguem formalmente umas das outras, sendo uniformemente somas de valor, o pôr de valor aparece-lhes uniformemente imanente. Além disso, como a parte do capital que se troca por trabalho só atua produtivamente na medida em que as demais partes do capital são postas juntamente com ela – e a proporção dessa produtividade é condicionada pela grandeza de valor etc., pela variada determinação recíproca dessas partes [...], o pôr do mais-valor, do lucro, aparece como determinado uniformemente por todas as partes do capital. Como, de um lado, as condições do trabalho são postas como componentes objetivos do capital e, de outro, o próprio trabalho é posto como atividade nele incorporada, o processo do trabalho como um todo aparece como processo próprio do capital e o pôr do mais-valor como seu produto, cuja grandeza, por essa razão, também não é medida pelo trabalho excedente que o capital força o trabalhador a realizar, mas como produtividade acrescida que ele confere ao trabalho. O produto propriamente dito do capital é o lucro. Nesse sentido, ele agora é posto como fonte de riqueza. (LUKÁCS, 2013a, p. 379-380).

O valor excedente gerado no processo da produção mercantil capitalista aparece mistificadamente como valor acrescido em relação ao montante do capital total originalmente investido no processo produtivo, em determinadas circunstâncias. Nas relações $D - M - D'$, ao capitalista que investe D importa, ao final, pelas mediações da troca e da produção, obter D' , ou seja, o que interessa no final ao capitalista é a magnitude do capital acrescido nesse processo, além do montante originalmente investido, quer dizer, o que interessa é o lucro que ele obtém.

As mercadorias nas quais se metamorfoseia o capital originalmente empregado, na constituição do processo produtivo capitalista, aparecem indiferenciadamente como potências e

energias do próprio capital como um todo, de modo que ficam cancelados e desaparecem na superfície da realidade os papéis específicos que os meios de produção e a força de trabalho enquanto mercadorias peculiares desempenham no processo de determinação do valor e do mais-valor. Como é sabido, Marx decifra – dito de modo muito geral e simplificado– que enquanto os meios de produção transferem valor às mercadorias produzidas, a força de trabalho produz um valor que excede os seus custos de produção/ reprodução, um mais-valor.

Outra forma de ocultamento da realidade, típica das relações capitalistas de produção, é aquela que encobre e dissimula o mais valor sob a forma do salário, uma forma que, nos termos de Marx, “torna invisível a verdadeira relação e ostenta o oposto dela”. (MARX, 1982, p. 623). Na análise desse fenômeno, Marx parte da constatação de que “na superfície da sociedade burguesa, o salário do trabalhador aparece como preço do trabalho”, ou seja, “como determinada quantidade de dinheiro com que se paga determinada quantidade de trabalho”. (MARX, 1982, p. 617). Para o autor, “sem o necessário espírito crítico, a economia política clássica tomou de empréstimo à vida cotidiana a categoria ‘preço do trabalho’, e ignorando que “as coisas apresentam frequentemente uma aparência oposta à sua essência” (MARX, 1982, p. 620), não foi capaz de formular e resolver o problema, limitando-se a “girar em torno” da questão “dos custos de produção do trabalho como tal”. (MARX, 1982, p. 621).

Marx avança sua análise demonstrando que aquilo que a economia política “chama de valor do trabalho é na realidade o valor da força de trabalho, a qual existe na pessoa do trabalhador e difere da sua função, o trabalho, do mesmo modo que uma máquina se distingue das suas operações”. (MARX, 1982, p. 621). Lukács expõe a decifração da questão por Marx citando a seguinte passagem do Livro 1 de *O Capital*⁸²:

A forma-salário extingue, portanto, todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago. Todo

⁸² As citações de *O Capital* feitas neste parágrafo e no anterior se encontram no capítulo XVII do Livro 1 de *O capital*.

trabalho aparece como trabalho pago. Na corveia, o trabalho do servo para si mesmo e seu trabalho forçado para o senhor da terra se distinguem, de modo palpavelmente sensível, tanto no espaço como no tempo. No trabalho escravo, mesmo a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas repõe o valor de seus próprios meios de subsistência, em que, portanto, ele trabalha, de fato, para si mesmo, aparece como trabalho para seu senhor. Todo seu trabalho aparece como trabalho não pago. (MARX, 1982 apud LUKÁCS, 2013a, p. 382).

Em *O Capital*, já nos movimentos iniciais da decifração das determinações que instituem e caracterizam as peculiaridades da produção mercantil capitalista, nas considerações sobre “a transformação do dinheiro em capital”, Marx vai mostrando como o engendramento do capital pressupõe o processo da circulação de mercadorias, ou seja, o processo da troca de equivalentes, as relações mercantis de compra e venda, mas que esse processo não pode por si explicar a geração do capital, do excedente econômico que surge nas relações $D - M - D'$, uma vez que “a circulação ou a troca de mercadorias não cria nenhum valor”. (MARX, 1982, p. 183). Para transformar dinheiro em capital, nas relações $D - M - D'$, o capitalista “deve ter a felicidade de descobrir, dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo valor de uso possua a propriedade peculiar, de ser fonte de valor”. (MARX, 1982, p. 187). Essa mercadoria é a força de trabalho.

Como visto anteriormente, Lukács, num nível mais elevado de abstração, ressalta esse traço essencial característico da força humana de trabalho de ser “fonte de valor”, afirmando também que, como tal, “desde o princípio” o trabalho “comporta em si a possibilidade (*dýnamis*) de produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida daquele que efetua o processo do trabalho”. (LUKÁCS, 2013a, p. 160). Nas relações histórico-concretas do capitalismo, nas relações da propriedade privada dos meios de produção e da força de trabalho, o excedente econômico socialmente produzido é expropriado dos produtores, dos trabalhadores. Capital é “trabalho não pago”. (MARX, 1982, p. 613).

Por tais considerações, verifica-se que "a forma fenomênica e a essência das coisas" não coincidem na imediatidade. Compreende-se também que "no ser social, sobretudo no âmbito da economia, cada objeto é, por sua essência, um complexo processual" que, "porém, muitas vezes se apresenta no mundo fenomênico como objeto estático de contornos fixos". (LUKÁCS, 2013a, p. 377). Além disso, conforme indicado, o ocultamento, as deformações e a aparência invertida da realidade nos fenômenos de superfície, onde, por exemplo, as coisas – mercadoria, dinheiro, capital – ganham "vida própria" e dominam os homens, correspondem a deformações e inversões reais, mais profundas, radicadas na própria essência das relações sociais de produção, como se verifica no capitalismo, nas relações de valorização do valor e destituição do homem.

Interessa destacar neste ponto que "a constituição assim dada desse mundo fenomênico", produzido pela dialética própria da essência, "é o fundamento imediatamente real de todos aqueles pores, nos quais a reprodução real de todo o sistema econômico é capaz de se conservar e de continuar crescendo" (LUKÁCS, 2013a, p. 380), com todas as suas contradições tópicas e profundas. Nesse sentido, as formas mercadoria, salário e lucro, por exemplo, independentemente dos ocultamentos e inversões que elas consolidam, constituem fenômenos reais, prático-empíricos e funcionais nas relações da economia, fenômenos com os quais os homens interagem na construção da sua existência, nas relações cotidianas de produção e reprodução da vida social, no caso, nos marcos do capitalismo. Pode-se afirmar, em termos gerais, que

o mundo fenomênico do ser social é o fator que desencadeia a maioria dos pores teleológicos que determinam de modo imediato seu edifício e seu desenvolvimento e, desse modo, desempenham um papel significativo também na dialética objetiva de fenômeno e essência. (LUKÁCS, 2013a, p. 375).

Importa ressaltar que a interação ideal e real, teórica e prática dos homens com o mundo fenomênico natural e social – seja em níveis mais imediatos, seja em níveis mais mediatizados

– movimenta e altera não apenas a dimensão fenomênica da realidade, mas, ao fazê-lo, incide também, ao mesmo tempo, sempre, de alguma forma, sobre a materialidade e os movimentos próprios e peculiares que constituem a essência do real⁸³. De acordo com Lukács, “em cada um dos pores singulares da esfera econômica, essência e fenômeno são postos simultaneamente de modo objetivo”, sendo que “uma diferenciação mais clara só aflora quando as cadeias causais postas em movimento se desenvolvem como complexos do ser separados uns dos outros dotados de fisionomias específicas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 385).

Assim, em sentido mais amplo, os pores teleológicos singulares dos homens, no trabalho e nas práxis sociais em geral, incidem sobre os fenômenos da natureza e da sociedade, na história, desencadeando e movimentando simultaneamente nos processos de produção e reprodução social certas leis tendenciais objetivas mais gerais, claramente identificáveis, desde certa altura, *post festum*. Lukács identifica e expõe três dessas leis tendenciais objetivas essenciais, que se constituem, pois, como “sínteses objetivo-dinâmicas” de pores teleológicos que interagem com os fenômenos da realidade e movimentam séries causais, no âmbito do desenvolvimento econômico contraditório do ser social. São elas: (1) “a diminuição tendencial do tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução da vida” dos homens, (2) a tendência ao “afastamento da barreira natural” e o avanço da socialização do ser, e (3) a tendência à interligação material e cultural cada vez mais intensa das “sociedades singulares” e das relações dos homens entre si (LUKÁCS, 2013a, p. 493).

Considerando “essas três séries evolutivas”, vale ressaltar como Lukács prossegue pensando a dialética fenômeno-essência, no âmbito do ser social, num contexto em que o autor dialoga criticamente com formulações de Hegel a respeito destas categorias:

[...] o mundo fenomênico social evidencia um quadro de colorido inesgotável, de uma cadeia de formações heterogêneas entre si e

⁸³ As formas ideológicas, como será visto em seguida, desempenham um papel fundamental, nas suas intervenções e incidência sobre essa dinâmica.

contraditórias, em que cada uma delas é singular, incomparável, o quadro de um processo recorrentemente desigual; [...] tanto em suas mudanças como em suas cristalizações, parece caber à atividade humana um papel que de modo algum é onipotente, mas que evidentemente de fato é codeterminante. Enquanto isso, o mundo econômico da essência evidencia direcionamentos tendenciais inequivocamente determinados, e isso de modo tal que revela sua independência muito ampla em relação às intenções dos pores. A 'quietude' hegeliana de fato deforma algo extremamente importante, precisamente o caráter processual também da essência, mas aponta claramente as diferenças fundamentais e até os antagonismos das esferas da essência e do fenômeno. (LUKÁCS, 2013a, p. 388).

Demarca-se, assim, com novas determinações, a heterogeneidade e os traços peculiares de fenômeno e essência, em suas interações dialéticas. "O âmbito do fenômeno" se diferencia da essência por sua "multiformidade inquietante", "por seu colorido, sua mobilidade, unicidade e até volatilidade" (LUKÁCS, 2013a, p. 395), o que expressa sua proximidade da historicidade na "inquietude" de sua vitalidade e de seus movimentos mais concretos. Já "o mundo econômico da essência evidencia direcionamentos tendenciais inequivocamente determinados, e isso de modo tal que revela sua independência muito ampla em relação às intenções dos pores" (LUKÁCS, 2013a, p. 388); "no ser social, o caráter 'quieto' [*ruhend*] da essência nada mais é que uma continuidade tendencial daquele processo que perfazem as suas determinações mais fundamentais" (LUKÁCS, 2013a, p. 387), uma "quietude", portanto, relativa, histórica. Importa ressaltar neste ponto que "a essência produz, em suas interações com o mundo fenomênico, os espaços de ação 'livres' que surgem neste, e sua liberdade só pode ser aquela que é possível dentro das legalidades do campo de ação". (LUKÁCS, 2013a, p. 396).

2.3.1.3 *Entäusserung e Vergegenständlichung*

A pesquisa das relações entre o ideal e o real na economia e nas práxis humanas em geral, a investigação dos processos e movimentos mediante os quais os homens produzem e reproduzem um mundo próprio, se adensam com as considerações de Lukács sobre as categorias da *Entäusserung* e da *Vergegenständlichung*⁸⁴.

Numa primeira aproximação, vale sinalizar que ao abordar essas categorias Lukács tem em vista – além da própria realidade, obviamente – as elaborações originais de Hegel e de Marx sobre a matéria, e as suas repercussões sobre a filosofia posterior. Assim, o autor da *Ontologia*, nas considerações iniciais mais diretas sobre o assunto, critica duramente o fato (e as consequências) de que o pôr da objetividade do mundo corresponda, na concepção idealista de Hegel, a um movimento de autoposição e “autorrealização do espírito” (LUKÁCS, 2013a, p. 639) – conforme já mencionado no tópico de abertura do presente estudo. Nos termos do autor, é um erro a concepção que afirma “que a objetividade [*Gegenständlichkeit*] surge da exteriorização [*Entäusserung*]”:

quando Hegel defende o ponto de vista de que a objetividade [*Gegenständlichkeit*] surge da exteriorização [*Entäusserung*] e que sua verdadeira e autêntica conclusão só pode consistir na suprassunção de toda objetividade, Marx contrapõe a essa concepção a originalidade ontológica da objetividade. (LUKÁCS, 2013a, p. 418).

Lukács demarca, assim, inequivocamente, a posição materialista que sustenta que a objetividade e a materialidade dos entes, suas propriedades, processos, relações etc. existem por si, independentemente de quaisquer formas de consciência e de interação ideal ou prática que com elas se estabeleça. Mesmo

⁸⁴ Posto que Lukács confere um conteúdo original, próprio, à categoria *Entäusserung*, distinto dos atribuídos por Marx e por Hegel, será adotado, para sua tradução, no presente trabalho, o termo “exteriorização”, que pode ser considerado aquele que expressa com mais precisão o conteúdo categorial pensado pelo autor (uma opção que não é consensual). A categoria “*Vergegenständlichung*” será traduzida por “*objetivação*”.

quando surge, no plano do ser social, a capacidade de pôr teleologicamente na realidade o novo, mediante a forma específica da atividade, o que ocorre não é um pôr da materialidade em si, que é sempre, primariamente, autoposta e, nesse sentido, autossustentada e inderivável, mas sim um rearranjo consciente e prático de propriedades e forças materiais objetivas já existentes, uma reconfiguração teleológica da materialidade, capaz de desencadear na realidade novos objetos, relações e nexos causais objetivos⁸⁵.

De acordo com essa posição, “um ser não objetivo é um não-ser” (LUKÁCS, 2013a, p. 418), e tanto a natureza quanto a sociedade compreendem processos e relações materiais, objetivas, entre seres materiais, objetivos. Contudo, conforme uma linha principal da argumentação que vem sendo desenvolvida no presente estudo, o ser humano se torna, no seu processo autoconstitutivo, capaz de *pôr teleologicamente objetos no mundo*, ou seja, se torna capaz de “atuar de modo objetivador sobre o mundo objetivo” (LUKÁCS, 2013a, p. 422), se torna capaz de *objetivar objetos*. “Todo ato” humano “de objetivação [*Vergegenständlichung*] do objeto”, nos termos de Lukács, “é simultaneamente um ato de exteriorização [*Entäusserung*] do sujeito”. (LUKÁCS, 2013a, p. 423).

O homem que se tornou social é o único ser [Wesen] existente que – em proporção crescente – produz e aprimora ele mesmo as condições de sua interação com o seu meio ambiente. Os instrumentos dessa atividade devem, portanto, ser constituídos de tal maneira que, com a sua ajuda, os objetos e as forças da natureza possam ser postos em movimento de maneira nova, em correspondência aos pores que assim se originam. (LUKÁCS, 2013a, p. 410-411).

Evidentemente, não há na natureza qualquer forma de objetivação de objetos, uma vez que qualquer processo formativo ou qualquer conexão entre entes naturais objetivos constituem,

⁸⁵ Por estas considerações vão se delineando as diferenças e contraposições de fundamentos e de princípio entre a concepção idealista da *Entäusserung* em Hegel, e a concepção materialista da *Entäusserung*, conforme pensada por Lukács.

no mundo orgânico e inorgânico, relações e nexos materiais destituídos de escopo, de intencionalidade, de qualquer ideação prévia. Os homens se tornam capazes de *objetivar objetos* porque transformam, em conformidade com finalidades próprias, a objetividade autoposta da natureza em *objetividade humanamente posta*.

As objetividades da natureza constituem, como tais, o fundamento do metabolismo da sociedade com ela. Nesse tocante, é indispensável que o seu em-si seja transformado continuamente, em proporção crescente, de modo cada vez mais multifacetado, num para-nós. Isso se efetua no sujeito do trabalho através de seu caráter de pôr teleológico, e o próprio objeto da natureza de fato é transformado [...]. (LUKÁCS, 2013a, p. 419).

Por meio de sua forma específica de atividade, do trabalho e das práxis sociais, o homem vai reproduzindo idealmente o mundo material, constituindo – em consonância com o mundo próprio que constrói na prática – os domínios e as formas da sua subjetividade, numa via de mão dupla onde vai plasmando, simultaneamente, nos processos de produção e reprodução social, as formas do humano na materialidade do mundo natural e social.

Nessa transitividade, movimentada sempre, no limite, por atos e pores teleológicos singulares que incidem sobre a realidade e disparam nexos causais objetivos, o “para-nós” – que nada mais é do que o em-si reproduzido idealmente, uma forma específica, subjetiva, parcial, aproximativa, de domínio e assenhoração do objeto – se exterioriza materializando nos objetos formas e propriedades humanamente postas.

A pedra mais rudimentarmente trabalhada, até mesmo a pedra recolhida do chão para o trabalho, já é um objeto no mundo, para o mundo do ser social: cada qual pode usá-lo. Essa se torna, nesse ponto, uma propriedade inerente à própria objetividade que os objetos

naturais no plano de seu ser originário não possuem. (LUKÁCS, 2013a, p. 425).

Na medida em que o momento ideal, subjetivo, o “paranós”, se converte, pela mediação da atividade, pelo complexo motor da exteriorização-objetivação, em propriedade objetiva do “em-si”, dos objetos materiais postos no mundo, na medida em que se consolida, desse modo, um “salto para fora do ser natural e para dentro do ser social”, um salto que “é único e definitivo” (LUKÁCS, 2013a, p. 425), desencadeiam-se os elos materiais e ideais primários e mais fundamentais da autoconstituição da genericidade tipicamente humana. “A objetivação que toma o lugar da mera objetividade do ser natural já contém um reconhecimento articulado do pertencimento ao gênero”. (LUKÁCS, 2013a, p. 426).

A objetividade assim constituída se converte, pois, em objetividade social, o que se mostra, por exemplo, no fato de que os objetos produzidos são portadores de uma utilidade ligada às propriedades materiais objetivadas, teleologicamente postas, utilidade essa que é passível de apropriação objetiva e subjetiva pelos indivíduos em relação, em circunstâncias determinadas. Assim, a “objetividade social” é “sempre uma objetividade universal” (LUKÁCS, 2013a, p. 408) e aberta ao processo de universalização das relações sociais, ao processo da socialização dos homens.

Tais processos de generalização e universalização, de acordo com a presente argumentação, nascem da capacidade humana de superar a dinâmica das relações estritamente imediatas e “mudas” que são próprias das objetividades e conexões da natureza, ou seja, tais processos emergem da potência humana de escavar e dominar ideal e praticamente mediações objetivas da realidade, para o que concorre a capacidade humana, cognitiva, de produzir abstrações, uma força essencial do ser social que surge com o pôr teleológico, com a “intenção condutora daquele momento material do trabalho” (LUKÁCS, 2013a, p. 406), nas relações do homem com a materialidade e a diversidade do mundo sensível.

Já as formas mais elementares do trabalho mostram essa gênese: “a pedra mais rudimentarmente trabalhada, até mesmo a pedra recolhida do chão para o trabalho” (LUKÁCS, 2013a, p. 425) é o produto de um pôr teleológico que se torna efetivo, de

uma escolha consciente que se realiza, de uma decisão humana que engendra um novo objeto no mundo. A escolha de uma pedra e a rejeição de outras implica procedimentos de comparação entre o singular o plural, o comum e o específico dos objetos defrontados, a formação de imagens e representações mais gerais referentes a formas, tamanho, peso, enfim, a formação de noções abstratas, constituídas como domínios próprios do humano. Mediante a objetivação desses processos e aquisições, o homem vai construindo e adensando um mundo próprio objetivo e subjetivo, social, articulado numa generidade não mais “muda”.

Nesse trânsito de mão dupla entre subjetividade e objetividade, mediado pela forma da atividade, nas conexões pelas quais o indivíduo instaura e desenvolve as forças e objetivações próprias do gênero e o gênero determina e constitui, numa relação de reciprocidade, as forças e as determinações sociais que se expressam e sintetizam nos indivíduos, a linguagem se constitui como uma forma específica de objetivação humana. Importa acentuar aqui que “a linguagem não é”, pois, “só uma imagem ideal de objetividades, mas simultaneamente também sua objetivação no plano da consciência”. (LUKÁCS, 2013a, p. 421). A linguagem “ajuda” também “a promover” e a consolidar “o processo de socialização dos homens mediante a imagem ideal da ampliação do mundo objetivado”. (LUKÁCS, 2013a, p. 421).

Como referido anteriormente, a nomenclatura de um objeto, a formação de uma palavra, por exemplo, abstrai numa representação relativamente geral a heterogeneidade e a diversidade dos caracteres e dos processos materiais constitutivos do objeto nominado, enquanto, por outro lado, as necessidades sociais de especificação, de determinação dos traços peculiares dos objetos, de adjetivação do seu ser etc. requerem outras formas de *objetivação* e expressão linguísticas, outras categorias morfológicas e sintáticas que vão surgindo na estrutura de uma determinada língua, como expressão subjetiva dos avanços histórico-sociais, humanos, no domínio do mundo objetivo.

A representação subjetiva de um objeto mediante a sua nomeação põe em evidência a força e a importância das objetivações ideais assim constituídas para a fixação e o acento da diferenciação entre sujeito e objeto, bem como para a

expansão dos domínios subjetivos e objetivos, da cultura e da socialização do homem, o que se mostra, por exemplo, na possibilidade de uma “aplicação” relativamente “universal” (LUKÁCS, 2013a, p. 409) que toda palavra, como generalidade relativa, porta.

Esses processos expressam a própria medida dos domínios humanos sobre o mundo natural e social. A capacidade de abstração avança na medida em que os homens, em consonância com os graus específicos do desenvolvimento sócio-histórico do trabalho, das forças produtivas e da sociabilidade, passam a dominar crescentemente, objetiva e subjetivamente, a heterogeneidade e a diversidade do mundo sensível mais imediato, da singularidade dos entes e dos processos materiais com os quais se defronta. Nesse sentido, uma linha clara de desenvolvimento da linguagem como forma específica de objetivação humana – Lukács faz referência, nesse ponto, a aquisições de campos mais particulares do saber, tais como o campo da arqueologia – pode ser identificada no “movimento das formas linguísticas desde o seu nível como representação (vinculação de uma situação concreta com a condição concreta de um sujeito e um objeto da linguagem) até a culminância no conceito”. (LUKÁCS, 2013a, p. 410).

Tais processos podem ser ilustrados desde a produção e objetivação de abstrações relativamente elementares e mais próximas de “situações sensíveis” e cotidianas, abstrações que vão compondo um gradiente variado na constituição e no adensamento da subjetividade humana. A propósito, vale citar as seguintes palavras de Lukács:

Pode-se observar, por exemplo, como comparações tateantes de caráter representativo: “como um corvo” etc. se extinguem gradativamente e surgem a palavra e o conceito do preto, ou palavras assumem um grau maior de abstração perante os fenômenos singulares, que, todavia, igualmente já são generalizados em termos de linguagem; tome-se palavras como cereal, frutas etc., como da conjugação vai desaparecendo gradativamente a vinculação com o gênero, o número, a direção do movimento etc. dos envolvidos e ela se reduz

a uma generalidade abstrata. (LUKÁCS, 2013a, p. 410).

O ser social, em sua peculiaridade, vai constituindo, pois, um mundo próprio de objetos, processos e relações, mediante a elaboração de um conjunto crescente de objetivações materiais e ideais, como se constata pela análise da dinâmica dos complexos do trabalho e da linguagem. Ademais, o avanço da análise desses dois complexos, das objetivações peculiares que eles disparam e movimentam, vai elucidando e traduzindo simultaneamente a dinâmica da socialidade humana, dos vínculos e nexos sociomateriais espontâneos e conscientes que vão sendo engendrados historicamente, mediante as interações dos homens entre si.

Uma linha principal da argumentação que vem sendo desenvolvida no presente estudo aponta, pois, para a tendência ao adensamento da dinâmica da produção e da *intersecção das objetivações* materiais e ideais socialmente postas, quer dizer, aponta para a conformação, nesse sentido, de processos e relações sociomateriais que vão constituindo complexos de categorias e legalidades cada vez mais sociais. Esses processos e tendências concorrem para a articulação e conexão da generidade humana em-si, na superação do mutismo do ser, ao passo que expressam, simultaneamente, as capacidades de *exteriorização* de forças produtivas propriamente humanas, forças produtivas dos indivíduos particulares, em relação.

A humanização dos processos de produção e reprodução social que percorre, por exemplo, as vias que vão da produção e objetivação de valores de uso à produção e objetivação de mercadorias vão engendrando, numa dialética de espontaneidade-consciência, novas categorias, relações e nexos sociomateriais que convergem, no caso, como já indicado, para o chamado complexo da economia.

Nesses processos contraditórios de expansão das capacidades e forças humano-genéricas de objetivação material e ideal de objetos, de crescimento de forças produtivas e de socialização do ser, também vão sendo, pois, engendrados um conjunto de categorias, complexos categoriais e forças que se *voltam contra* os próprios produtores. Nesse sentido, conforme apontado anteriormente, as disputas em torno da produção e da apropriação do excedente econômico, da riqueza material

socialmente produzida configuram, nas relações da propriedade privada que atravessam a chamada “pré-história da humanidade”, um conjunto de relações contraditórias, de exploração, expropriação, luta de classes, relações de poder e dominação do homem sobre o homem, onde a desumanização se constitui como um processo e um produto social, engendrado no percurso de humanização do homem. Vale citar aqui as seguintes palavras de Lukács, referindo-se às contradições e aos avanços e limites históricos da constituição da denominada “generidade em si” dos homens:

Quanto mais avança a socialização da sociedade, tanto mais ricas, multifacetadas, nuançadas, mediadas-vinculadas etc. se tornam essas determinações, tanto mais claramente vem à tona o caráter não mais mudo da generidade – todavia, limitado por velhas contradições do desenvolvimento, de cada etapa respectiva do desenvolvimento. Marx, no entanto, com grande dose de razão, chama todo esse desenvolvimento de mera ‘pré-história’ da sociedade humana, isto é, do gênero humano. Essa pré-história, a história do devir homem do homem, em que a sociedade se torna a expressão adequada do gênero, só pode chegar a um termo quando os dois polos do ser social, o indivíduo e a sociedade, cessarem de agir de modo espontaneamente antagônico um sobre o outro: quando a reprodução da sociedade promover o ser homem do homem, quando o indivíduo se realizar conscientemente em sua vida individual como membro do gênero. Esse é o segundo grande salto no autodesdobramento do ser social, o salto da generidade em si para a generidade para si, o início da verdadeira história da humanidade [...]. (LUKÁCS, 2013a, p. 426).

Quando se considera, pois, em termos mais concretos as interações e relações de reciprocidade dos elementos que compõem o complexo unitário *exteriorização-objetivação*

(*Entäusserung-Vergegenständlichkeit*), verifica-se a existência de um conjunto amplo de contradições, entaves e estranhamentos que surgem e atravessam essas relações.

Tais contradições, entaves e estranhamentos que obstaculizam o florescimento da generidade humana para si podem ser melhor compreendidos também pela consideração mais atenta da própria peculiaridade ontológica de cada um desses dois elementos do complexo unitário da atividade especificamente humana. Pois as *objetivações* compõem o momento material do mundo socialmente produzido, na história, configurando uma realidade de objetos, relações e forças objetivas que se articulam e impõem para além da consciência, das teleologias e das vontades humanas individuais. Nesse sentido, “a objetivação [*Vergegenständlichkeit*] é prescrita de modo imperativamente claro pela respectiva divisão do trabalho e esta, por conseguinte, desenvolve necessariamente as capacidades necessárias nos homens” (LUKÁCS, 2013a, p. 583), as capacidades ideais e práticas médias requeridas pelos processos de produção e reprodução social, em circunstâncias determinadas. Já a *exteriorização* [*Entäusserung*], nessa diversidade dos elementos que compõem o complexo ontologicamente unitário, se peculiariza como momento individual do trabalho e das práxis sociais, remetendo ao momento subjetivo dos movimentos materiais da atividade humana. Os efeitos da “retroação da exteriorização [*Entäusserung*] sobre os sujeitos do trabalho” (LUKÁCS, 2013a, p. 584) são os mais diversos, podendo tanto potencializar como degradar e desfigurar as individualidades humanas, sociais.

Aqui vem novamente à tona um problema principal enfrentado na *Ontologia*, o problema do estranhamento (*Entfremdung*), já registrado na sessão de abertura do presente estudo nos seguintes termos introdutórios, aproximativos:

o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana.

Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (LUKÁCS, 2013a, p. 581).

Assim, em termos ainda muito gerais, pode-se considerar que nas circunstâncias que percorrem a chamada “pré-história da humanidade”, nas relações da propriedade privada, as exteriorizações e as objetivações humanamente postas, socialmente produzidas, se apartam e constituem como forças que se voltam, em grande medida, contra os próprios produtores. As mesmas objetivações que desencadeiam, em termos amplos, as grandes tendências de recuo das barreiras naturais na constituição de um mundo propriamente humano, de avanço da socialização do ser, de interligação crescente das formações sociais singulares, de adensamento dos processos de individuação, dos processos formativos das individualidades humanas, essas mesmas objetivações que vão constituindo a generidade humana em si materializam uma vasta gama de contradições objetivas e subjetivas, de conexões e legalidades *estranhas*, com as quais os homens precisam lidar, nos seus processos de autoconstrução, na história.

Isto posto, pode-se retomar e ressaltar o tipo e o grau da divergência das elaborações de Lukács – muito próximas às posições histórico-materialistas de Marx – daquelas elaborações de Hegel, mencionadas mais acima, assentadas sobre princípios e bases idealistas. Para o filósofo idealista alemão – nos termos da crítica de Marx, citada por Lukács –,

O que vale como a essência posta e como a essência a ser suprassumida do estranhamento não é que a essência humana se objetive desumanamente, em oposição a si mesma, mas sim que ela se objetive em distinção e em oposição ao pensar abstrato. (LUKÁCS, 2013a, p. 418).

Para Lukács – assim como para Marx –, inversamente, “o que vale como a essência posta e como a essência a ser suprassumida do estranhamento” é *precisamente, efetivamente, realmente*, o fato de que “a essência humana”, o homem e o

conjunto de suas relações sociais, “se objetive desumanamente, em oposição a si mesma”, na “pré-história da humanidade”.

A fim de avançar para a indicação do modo como Lukács, em suas elaborações, pensa as mediações que emergem historicamente com a função de incidir sobre essa dinâmica contraditória, aberta, do ser social – mediações voltadas à “conservação” ou à “destruição” e superação das contradições sócio-históricas – vale mencionar novamente o problema formulado mais acima da relação entre o ideal e o real na economia, tendo em vista essa relação também para além da esfera econômica.

Conforme exposto, Lukács compreende que a economia, como *produto dos próprios atos teleológicos dos homens*, é um *complexo de categorias e legalidades objetivas*, que percorrem, como tais, movimentos supraindividuais, movimentos que sintetizam e expressam numa dinâmica causal objetiva e mais duradoura, as mudanças do mundo fenomênico, percorrendo direções que escapam aos próprios sujeitos ponentes. Essa situação pode ser pensada à luz das famosas palavras de Marx de que os homens fazem a sua própria história”, mas não a fazem em condições por eles escolhidas. (MARX, 2011a, p. 25). O conjunto das objetivações forjadas e articuladas nos processos autoconstitutivos do gênero humano, os legados sociais assim constituídos, são sempre o ponto de partida das interações individuais ou coletivamente articuladas dos homens com o mundo objetivo, na construção da sua existência.

Pode-se considerar que neste ponto vai se explicitando uma parte importante dos contributos originais que a *Ontologia* traz para a filosofia do século XX e posterior, pois o autor, contra grande parte da tradição marxista hegemônica nesse período não hesita em ressaltar o papel ativo que as elaborações subjetivas, ideais e ideológicas, desempenham na definição dos rumos dos fenômenos e dos processos socioeconômicos, essenciais, na história. Nesse sentido, ao investigar mais de perto o complexo da exteriorização-objetivação, o autor escava elementos importantes e sólidos para a confrontação da polaridade constituída pelos falsos extremos do objetivismo e do subjetivismo, da subestimação ou da superestimação da objetividade ou da subjetividade nesses processos.

Reconhecendo que a desigualdade do desenvolvimento é um fato constitutivo da estrutura ontológica do ser social, dos

seus complexos e das interações entre os seus complexos, Lukács argumenta que “a desigualdade domina todas as cadeias causais na sociedade, variando as formas de realização das necessidades da essência – correspondendo às disparidades no ser-propriadamente-assim concreto das circunstâncias”. (LUKÁCS, 2013a, p. 427). Não obstante essa sua constituição ontológica objetiva, não teleológica, as desigualdades do desenvolvimento podem ser influenciadas em suas conexões pela atividade humana. O acento da análise, aqui, recai justamente sobre a *peculiaridade* e a *força* do momento da exteriorização [*Entäusserung*], que constitui o complexo da atividade humana:

A exteriorização, contudo, a despeito de toda a sua socialidade, também carrega, por sua essência, os traços de uma singularidade, da objetivação de um pôr singular, e exerce, ao mesmo tempo, mediada por essa objetivação, uma força retroativa sobre o desdobramento da individualidade do homem na sociedade. Essa constituição ontológica da exteriorização gera espontaneamente uma multiplicação daqueles meios mobilizadores e mediadores, cuja independência relativa, mas concretamente de grande alcance, uns em relação aos outros, e cuja heterogeneidade daí resultante levam a uma intensificação das desigualdades no desenvolvimento. (LUKÁCS, 2013a, p. 427-428).

Nas relações transitivas entre objetividade e subjetividade, e nas interações entre objetivações e exteriorizações, não se pode desconsiderar, dentro dos limites estabelecidos pelo próprio desenvolvimento da “essência”, o papel ativo das individualidades humanas, dos pores teleológicos e dos atos que trazem sempre a marca da singularidade, da unicidade, bem como da novidade nas interações homem-mundo (também a simples reprodução de algo estabelecido compreende uma nova causalidade posta, e nesse sentido, um movimento novo, no mundo).

Mesmo que a parcela objetiva da

exteriorização [*Entäusserung*] costume desaparecer nas execuções finais, realizadas por trabalhadores singulares, o planejamento geral de um tipo de produto, o seu 'estilo', ainda assim pode ostentar o selo da exteriorização [*Entäusserung*]. (LUKÁCS, 2013a, p. 423).

Assim, em relação à linguagem, por exemplo, um complexo constituído por objetivações humanas específicas, ideais, ao mesmo tempo em que os homens necessariamente lidam e interagem com a língua como uma objetividade social, supraindividual, genérica, o modo como cada indivíduo se expressa, reproduz e fomenta ele próprio as objetivações da linguagem, a partir das suas vivências, experiências etc., é sempre um modo que traz os traços da peculiaridade, da unicidade, que de alguma forma retroage sobre o complexo total.

Prosseguindo a demarcação do lugar e da função ontológicos da exteriorização [*Entäusserung*] nos processos ora considerados, e acentuando ao mesmo tempo seus limites nas interações e incidência sobre o mundo objetivo, vale citar as seguintes palavras de Lukács:

Quando se analisa, portanto, a exteriorização [*Entäusserung*] do sujeito humano nessa singularidade socialmente delimitada, elaborada na sociedade, influente sobre a sociedade, a sua grande importância para o desenvolvimento do gênero apenas se evidenciará no fato de o homem só poder se tornar ativo socialmente como indivíduo através de suas exteriorizações [*Entäusserung*], e é nestas, em sua estrutura interna e em seu conteúdo como formas de expressão de sua pessoa, que se manifesta o tipo de sua autêntica relação com a sociedade em que ele vive. Um problema decisivo para a relação entre homem e sociedade e, desse modo, para a relação do singular com a genericidade é se as objetivações [*Vergegenständlichung*] de sua práxis econômica e extraeconômica promovem ou inibem, ou até impedem

totalmente, o seu devir para a individualidade. [...] O problema hoje muito controverso do estranhamento [*Entfremdung*] só se torna compreensível quando se parte desse ponto. [...] A exteriorização [*Entäusserung*] constitui a forma geral inevitável de toda atividade humana e que, por isso, na sua base necessariamente sempre está um mínimo de socialidade da pessoa ponente, mas que essa generidade não é só um momento dinâmico do devir homem do homem, mas justamente aquele momento que leva esse processo de desenvolvimento à decisão. Todas as condições objetivas do “reino da liberdade”, do início da história propriamente dita da humanidade, podem até estar presentes, mas elas permanecem meras possibilidades se os homens ainda forem incapazes de expressar, em suas exteriorizações [*Entäusserung*], uma generidade autêntica, positiva, com conteúdo, e não apenas uma generidade particular-formal. (LUKÁCS, 2013a, p. 430).

As interações subjetivas articuladas coletivamente, de caráter ideológico, que os homens elaboram com vistas a incidir nos processos de produção e reprodução social, nos movimentos e tendências mais essenciais do desenvolvimento social, na história, serão objeto das considerações que seguem.

2.3.2 Determinação ontológica da ideologia e da filosofia

2.3.2.1 Determinação ontológica da ideologia

Ao abordar o “problema da ideologia”, no tratamento das interações e conexões entre o momento ideal e o momento real do ser social, Lukács recupera e discute algumas aquisições e polêmicas das elaborações marxistas sobre a matéria, tomando por referência principal as posições inauguradas por Marx a respeito. Nas suas considerações iniciais, o autor afirma:

Por um lado, está correto que os marxistas entendem por ideologia a superestrutura que necessariamente surge de uma base econômica, mas, por outro lado, é errôneo compreender o conceito de ideologia em seu uso pejorativo, que representa uma realidade social indubitavelmente existente, como formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares. (LUKÁCS, 2013a, p. 464).

Em relação à primeira afirmação que Lukács faz nesta citação, pode-se mencionar, em termos preliminares, que um empenho principal do autor nesse passo da investigação consiste em avançar na demonstração de que tal relação necessária entre “base” e “superestrutura” não pode ser compreendida em termos mecânicos e automáticos. Lukács busca estabelecer um *tertium datur* (LUKÁCS, 2013a, p. 490) entre as posições que, num extremo, subestimam o lugar e a função ontológica real que os processos ideais, por assim dizer, superestruturais, entre os quais, as ideologias, exercem em suas interações com as bases materiais, com o complexo da economia e, num outro extremo, as posições que superestimam o papel e a força das formas ideológicas superiores em incidir na realidade social, ao ponto, muitas vezes, de desconsiderar e anular idealmente as bases materiais, econômicas, objetivas, de entificação das formas ideológicas.

Em consonância com essas indicações iniciais, Lukács afirma polemicamente que “é errôneo compreender o conceito de ideologia em seu uso pejorativo”, “como formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares”. Antes de tudo, evidentemente, somente um pensamento que se exterioriza, que se objetiva, mediante a práxis humana, portanto, apenas o pensamento que deixa a condição de momento ideal, subjetivo, do indivíduo singular, passando a constituir uma objetividade social é capaz de influenciar ou incidir sobre a realidade, sobre a consciência e a conduta de outros homens etc. Contudo, mesmo a exteriorização e a objetivação de uma ideia, sua exposição ou seu emprego na orientação de práxis sociais singulares, não generalizadas, não bastam, segundo Lukács, para a formação de uma ideologia. Para que se torne ideologia, é decisivo que uma ideia ou um complexo ideal, para além de certo alcance e difusão

social, cumpra uma “função” (LUKÁCS, 2013a, p. 464) específica, precisa, em resposta a necessidades sociais determinadas.

Já por essas formulações iniciais é possível indicar em termos preliminares que Lukács, afirmando que a ideologia “representa uma realidade social indubitavelmente existente”, se contrapõe às concepções que identificam ideologia a *falsa consciência*. Uma posição, à primeira vista, polêmica, posto que, por exemplo, em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels⁸⁶, num texto seminal e mais específico na consideração do problema, criticaram e combateram duramente as falsas representações dos ideólogos idealistas alemães, especialmente na figura dos filósofos pós-hegelianos⁸⁷.

Pode-se afirmar, acompanhando as teses da *Ontologia*, que tais representações falsas, ideológicas, da filosofia idealista alemã, nas considerações críticas dos autores de *A Ideologia Alemã*, constituem um momento específico, ideal, subjetivo, de um conjunto muito mais amplo de relações de caráter sociomaterial. Em termos mais precisos, o idealismo filosófico, no caso, traduz idealmente uma concepção de mundo invertida, onde a Ideia absoluta põe e rege as determinações da realidade. A inversão e a falsidade ideológica correspondem, nesse sentido, às situações sociomateriais, históricas, que engendram, na cabeça dos homens, representações anímicas fantásticas, transcendentais, sobre si e sobre o mundo, situações, portanto, efetivamente invertidas, nas quais os homens não são capazes de dominar, explicar e reger com forças próprias seus processos de produção e reprodução social.

⁸⁶ Vale lembrar que *A ideologia Alemã*, que se tornou um dos textos mais difundidos e famosos do marxismo no século XX, teve a sua primeira edição publicada, numa versão preparada pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, apenas no ano de 1932.

⁸⁷ No Prólogo da obra, os autores afirmam: “Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal e assim por diante. Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-nos de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob jugo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos. Ensinemos-lhes a trocar essas imaginações por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz Um, a se comportar criticamente para com elas, diz o Outro, a arrancá-las da cabeça, diz o Terceiro, e... a realidade existente haverá de desmoronar. Essas fantasias inocentes formam o cerne da nova filosofia dos jovens hegelianos [...]” (MARX, 2007, p. 532).

Essa compreensão da ideologia, que remete aos problemas da sua gênese, da sua natureza e da função que ela desempenha no interior da totalidade social, extrapola as concepções que se atém a referências e aos embates circunscritos ao campo gnosiso-epistêmico, às concepções e às batalhas que não ultrapassam o âmbito próprio da teoria, buscando nesse terreno os critérios e as determinações da existência das ideologias, bem como, mesmo em certas formulações críticas, as possibilidades de sua superação.

Sobre os limites destas posições, são instrutivas, por exemplo, as críticas dirigidas por Marx ao ateísmo que, esgrimindo contra o adversário, permanece ainda relativamente preso ao objeto que nega, incapaz, portanto, de superá-lo verdadeiramente⁸⁸, e mais ainda o são a crítica desse autor aos próprios filósofos neohegelianos de esquerda, relativamente progressistas, que pretendiam, no entanto, nos debates de meados do século XIX na Alemanha, realizar a crítica e superar a religião e o conservadorismo filosófico movimentando-se no interior da própria filosofia⁸⁹. “A nenhum desses filósofos”, de acordo com a crítica de Marx e Engels, “ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”. (MARX, 2007, p. 83). A propósito, são bastante conhecidas as conexões que Marx decifra e expõe entre o que ele chama – referindo-se ao incipiente nível do desenvolvimento de forças produtivas típico da formação sócio-histórica da matriz prussiana – de “miséria alemã”, e as formulações ideológicas do idealismo filosófico alemão.

Pode-se considerar que Lukács resgata, em suas elaborações, a referência radical inaugurada por Marx ao apontar que se é fato que as ideologias precisam ser consideradas e confrontadas, como tais, no seu próprio campo de atuação, no próprio terreno ideológico – o que fica especialmente destacado

⁸⁸ Ver a respeito na *Crítica da filosofia dos direitos de Hegel – Introdução*, e os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, de 1844.

⁸⁹ “Os velhos-hegelianos haviam compreendido tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens-hegelianos criticavam tudo, introduzindo furtivamente representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico. Os jovens-hegelianos concordam com os velhos-hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como uma usurpação o domínio que os outros saúdam como legítimo”. (MARX, 2007, p. 83).

no tratamento que o autor dispensa ao problema ideológico do estranhamento –, não se pode perder de vista, contudo, suas determinações fundamentais, socioeconômicas, suas bases materiais de entificação e de sustentação, ou seja, as *formas primordiais* (LUKÁCS, 2013a, p. 471) da sua determinação. Essa posição denuncia os limites dos intentos teóricos que buscam contrapor no plano estritamente epistemológico o verdadeiro ao falso, as concepções que identificam, por exemplo, o verdadeiro ao científico e o falso ao ideológico. Falsidade ou veracidade podem compor, como de fato compõem, as ideologias, mas não são os critérios únicos ou decisivos da sua determinação. Vale aqui reproduzir uma passagem em que o autor da *Ontologia* vai demarcando com mais precisão sua posição, referenciando aquisições de Marx no tratamento da questão.

Com certeza é correto dizer que a esmagadora maioria das ideologias se baseia em pressupostos que não conseguem resistir a uma crítica rigorosamente gnosiológica, especialmente quando esta toma como ponto de partida um intervalo vasto de tempo. Nesse caso, porém, trata-se de uma crítica da falsa consciência; contudo, em primeiro lugar, há muitas realizações da falsa consciência que jamais se converteram em ideologias e, em segundo lugar, aquilo que se converteu em ideologia de modo algum é necessária e simplesmente idêntico à falsa consciência. Por essa razão, só é possível compreender o que realmente é ideologia a partir de sua atuação social, a partir de suas funções sociais. Em sua tese de doutorado, ainda sem uma fundamentação histórico-materialista, Marx já vislumbrou corretamente, em sua essência, o problema fundamental que se coloca nesse ponto. Em meio a uma crítica aguda e perspicaz da prova ontológica [da existência] de Deus (e de sua crítica por Kant), ele faz a seguinte pergunta retórica: 'Acaso o velho Moloque não reinou de fato? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos?'. Essas perguntas atingem a

factualidade fundamental da ideologia. Pode-se até caracterizar Moloque e Apolo como ‘asneiras’ no sentido gnosiológico, mas, na ontologia do ser social, eles figuram como poderes realmente operantes – justamente como poderes ideológicos. (LUKÁCS, 2013a, p. 480-481).

No prosseguimento da argumentação, é muito importante, para a sustentação da ideia de que a ideologia não se restringe, para Marx, necessariamente, à falsa consciência, a referência que Lukács faz a uma passagem do *Prefácio* escrito pelo autor alemão em 1859 à obra *Para a crítica da economia política*, onde o mesmo expõe

uma diferenciação precisa entre as revoluções materiais das condições econômicas de produção e ‘as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo’. (LUKÁCS, 2013a, p. 464).

Importa ressaltar que ficam reconhecidas, nas palavras de Marx citadas nessa passagem da *Ontologia*, uma pluralidade e uma diversidade de formas ideológicas mediante as quais os homens *se tornam conscientes* e elaboram suas respostas ideais e práticas com a *finalidade de enfrentar e resolver os conflitos* que surgem nas relações materiais de produção e reprodução da vida social.

Com o que se identifica o núcleo forte do complexo ideológico, seu “momento preponderante” ou, nos termos de Lukács, “a determinação mais restrita, porém mais precisa, da ideologia”, que “consiste” “em que os homens tornem-se conscientes e, com a ajuda das ideologias, travem os seus conflitos sociais, cujos fundamentos últimos devem ser procurados no desenvolvimento econômico”. (LUKÁCS, 2013a, p. 471). As ideologias se caracterizam, nesse sentido mais “restrito” e mais “preciso”, como formações ideais típicas das sociedades de classe, como meios necessários na afirmação dos interesses particulares, contraditórios, contrapostos, nas lutas

sociais. É no âmbito dessa determinação mais *estrita* que as ideologias se conformam e se caracterizam também como falsa consciência.

O que não exclui o pressuposto razoável de que as ideologias têm a sua “pré-história”, as suas formas embrionárias de gestação, em formações sociais mais remotas, não classistas, incapazes da produção de excedente econômico e das contradições que surgem sobre essa base. Ocorre que essas formações sociais também requerem “certa generalização das normas da ação humana” (LUKÁCS, 2013a, p. 474), na regulação da reprodução social, em situações que comportam os “germes de conflitos entre a comunidade e o homem singular” (LUKÁCS, 2013a, p. 475) – por exemplo, desde a já referida divisão social do trabalho na atividade da caça, a divisão dos produtos da atividade, a gênese, a generalização e a reprodução de afetos e valores propriamente humanos nessas interações dos homens com a natureza e dos homens entre si, etc. –, pois “assumir que tenha havido” nessas formações “uma identidade total da consciência social de cada homem constituiria um preconceito metafísico”. (LUKÁCS, 2013a, p. 475).

Nesse sentido, é igualmente razoável pressupor que “a produção social dos fundamentos da formação da ideologia” (LUKÁCS, 2013a, p. 475) também se mostra no fato de que o âmbito do desconhecido, nos contextos de incipiente desenvolvimento das capacidades do trabalho, das forças humanas de produção, tende a gerar ideias, afetos e valores ligados a representações anímicas fantasiosas, em situações nas quais, de todo modo, “sob pena de ruína” (LUKÁCS, 2013a, p. 475), os homens precisam atuar. Importa destacar a ideia de que em tais contextos os homens buscam “dominar o desconhecido com o auxílio de projeções daquelas formas que lhes eram conhecidas a partir da apropriação real do ambiente e que sempre estavam presentes em forma de objetivações [*Objektivationen*] reificadas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 477). Sobre tais bases se constituem, por exemplo, as projeções generalizantes da teleologia na natureza, na formação das concepções antropomórficas das forças naturais, bem como na ideação imaginária de potências transcendentais, divinas, supostamente governantes da vida, dos nexos da realidade etc., formações ideais que brotam, portanto, em contextos e necessidades sociais determinados, cumprindo em tais

circunstâncias funções efetivas na afirmação e na reprodução da vida dos homens.

As projeções animistas, de caráter idealista, especialmente em formações sociais mais remotas, nas quais desempenha um papel importante o pensamento analógico (LUKÁCS, 2013a, p. 476), imbricam-se também à estrutura ontológica da vida cotidiana, “na qual”, de acordo com o autor da *Ontologia*, “todas as tendências necessárias na prática para a reprodução da vida, tanto do homem singular como de suas associações, concentram-se numa unidade de pensamento e sentimento indivisível no plano imediato”. (LUKÁCS, 2013a, p. 476). Pensando o papel que a “ontologia da vida cotidiana” exerce em relação à formação das ideologias, Lukács afirma que “na medida em que essa ontologia é carregada por tendências fundamentais da sociedade, muitas vezes ocorre que verdades científicas que a contradizem ricocheteiam impotentes e inefetivas nesse muro da ideologia” (LUKÁCS, 2013a, p. 476), enquanto, por outro lado, pode ocorrer que determinadas verdades científicas que “encontram nela algum apoio, de repente adquirem um ímpeto que arrasa os preconceitos e passam a ocupar o centro da ontologia cotidiana do seu período” (LUKÁCS, 2013a, p. 476).

Com essas considerações, Lukács indica a amplitude e a extensão do fenômeno ideológico – da sua gênese e necessidade –, que remetem para além das bases contraditórias das sociedades de classe. Assim, pode-se considerar que “muitos elementos da ideologia de algum modo já estavam presentes nos estágios mais iniciais do desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2013a, p. 478), de modo que “o surgimento dos antagonismos sociais, que passaram a ser enfrentados e resolvidos ideologicamente, não precisou criar um instrumento totalmente novo para dar conta da nova necessidade, mas encontrou um rico legado de meios para isso” (LUKÁCS, 2013a, p. 478). O autor da *Ontologia* ressalta que “isso não contradiz o fato de que os problemas propriamente ditos da ideologia, oriundos da luta de classes, sejam resultados de tempos posteriores” (LUKÁCS, 2013a, p. 478), quer dizer, que, “todavia, o ponto central” na determinação da ideologia “continua sendo, sem qualquer alteração, o problema fundamental, o fato de as pessoas dirimirem conflitos na sociedade [...]” (LUKÁCS, 2013a, p. 478-479).

Em termos gerais, pode-se afirmar, pois, que as ideologias integram os “sistemas de mediação” que se tornam socialmente necessários no evoluir contraditório da reprodução social, posto que “o processo econômico de reprodução, a partir de determinado estágio, não poderia funcionar, nem mesmo economicamente, sem a formação de campos de atividade não econômicos que possibilitem ontologicamente o desenrolar desse processo” (LUKÁCS, 2013a, p. 397). Conforme abordado anteriormente, o surgimento e a consolidação da capacidade social da produção de excedente econômico engendram uma série de complexos, relações e nexos sociais materiais e ideais de novo tipo, entre eles, na sociedade de classes, os complexos ideológicos que “interagem” “com a autorreprodução do homem”, com vistas a incidir sobre as contradições e antinomias que surgem sobre tais bases sociomateriais. Vale aqui retornar às seguintes palavras da *Ontologia*:

quanto mais desenvolvida, quanto mais social for uma formação econômica, tanto mais complexos são os sistemas de mediação que ela precisa construir dentro e em torno de si, embora todos eles de algum modo se encontrem em interação com a autorreprodução do homem, com o metabolismo com a natureza, permanecendo relacionados com ele e sendo constituídos de tal modo que em resposta o influenciem simultaneamente no sentido de promovê-lo ou inibi-lo. (LUKÁCS, 2013a, p. 384).

Um aspecto importante dessas considerações, ressalte-se, de passagem, reside na *historicidade radical* que “os sistemas de mediação”, assim como os complexos e as categorias do ser social, sejam materiais, sejam ideais, adquirem na perspectiva da ontologia histórico-materialista do ser social. Nesse sentido, aquelas formas ideológicas referidas por Marx, “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo” (LUKÁCS, 2013a, p. 464) se constituem como predicados forjados pelo ser social nos seus processos peculiares de produção e reprodução, nos marcos da “pré-história da humanidade”, nas sociedades de classe.

Nenhuma dessas “formas ideológicas” – nem mesmo aquelas mais duradouras e ligadas a necessidades sociais de caráter mais universal – podem, portanto, ser consideradas, de acordo com as teses da *Ontologia*, como formas ou predicados absolutos, perenes ou imutáveis, da forma de ser.

O que torna possível uma formulação correta e da maior importância para o enfrentamento do intrincado problema da dialética entre o necessário e o contingente nos predicados materiais e ideais do ser social. A seguinte passagem expõe em termos precisos o cerne da abordagem dessa questão decisiva:

Se ocorrer que uma necessidade social tão permanente de regulação dos problemas que surgem na reprodução da vida venha a ser uma necessidade que se renova com o processo de reprodução, essa espécie de atividade terá se tornado socialmente necessária, o que se expressa no fato de que homens singulares ou grupos inteiros podem fazer dela uma ocupação específica visando à manutenção da vida. Expressa-se aí muito claramente a socialização da sociedade enquanto processo em constante fortalecimento (LUKÁCS, 2013a, p. 496).

São, portanto, as necessidades sociais, históricas, oriundas, no limite, dos processos materiais de produção e reprodução do ser social, são o tipo, o caráter e a duração dessas necessidades sociais, suas demandas e exigências, seu evoluir contraditório, suas metamorfoses e transformações que demarcam os processos da gênese, do desenvolvimento e da persistência de determinadas formas ideológicas, das conformações e da função social que tais formas ideológicas são chamadas a desempenhar na dinâmica da autorreprodução do ser social, em contextos determinados. De modo que nenhum produto ideal ou ideológico do ser social – religião, direito, política, ciência, arte, filosofia etc. – tem, por natureza, um caráter absoluto, eterno, imutável, antes, tais produtos compõem o quadro dos predicados históricos do ser, forjados em circunstâncias sociomateriais determinadas. Sua persistência, duração, suas conformações concretas nas mudanças e transformações do ser social constituem, vale reiterar, processos

intrinsecamente históricos, relativos às necessidades sociais que se formam sobre bases sociomateriais determinadas.

Pode-se afirmar, nesse sentido, que Lukács, na esteira da tradição marxista, defende que as ideologias não têm um desenvolvimento próprio, autônomo, autossustentado, “não têm”, portanto, nos termos de Marx em *A Ideologia Alemã*, citados por Lukács, “história, nem desenvolvimento”, “mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar”. (MARX, 2007 apud LUKÁCS, 2013a, p. 549).

Importa retomar neste ponto a referência de que o núcleo forte do complexo da ideologia, a “área mais restrita” (LUKÁCS, 2013a, p. 471), direta e visceral na qual os homens, nas sociedades de classe, se tornam conscientes dos conflitos no qual estão envolvidos, elaborando idealmente os meios e os instrumentos que compõem suas lutas subjetivas e materiais, ideais e práticas, esse núcleo, embora fundamental e “predominante”, não esgota as determinações do complexo ideológico.

A maioria, tanto dos adeptos como dos adversários da teoria da ideologia, equivocase quando trata esse componente como determinação única do agir ideologicamente conduzido e de sua fundamentação teórica, ou seja, dos complexos que têm sua origem na luta ideológica. Trata-se, com efeito, do momento predominante de um complexo dinâmico, ainda assim só de um dos seus momentos, e este só pode ser compreendido dentro do seu funcionamento na própria totalidade do complexo. (LUKÁCS, 2013a, p. 466).

A “área mais restrita” na qual se formam as ideologias pode ser considerada e apreendida em termos mais concretos, portanto, mais ricos, quando se tem em vista a “totalidade social” na qual está inserida, ou seja, quando se tem em vista as determinações ontológicas da “área mais ampla” (LUKÁCS, 2013a, p. 471) na qual se forma e com a qual interage o núcleo forte do complexo ideológico.

Essa “área mais ampla”, que corresponde à “totalidade social”, de acordo com o autor da *Ontologia*, desempenha uma “dupla função” (LUKÁCS, 2013a, p. 468) na determinação da ideologia, ou seja, é “o seu respectivo patamar de desenvolvimento”, são “os problemas de desenvolvimento suscitados por ela que desencadeiam no homem [...] as reações que eventualmente podem aparecer como ideologias”. (LUKÁCS, 2013a, p. 468). A “totalidade social” estabelece, pois, “o campo de ação de possibilidade” das perguntas (postas primariamente pela própria realidade) e respostas que desafiam os processos contraditórios da produção e da reprodução social, “campo de ação de possibilidade” que só pode “se tornar efetivo” – o que é da maior importância na argumentação – “no terreno do *hic et nunc*⁹⁰ existente propriamente assim” (LUKÁCS, 2013a, p. 468) do ser social. Como visto, numa via de mão dupla, “a transformação” de determinado produto ideal “em ideologia se dá pelo efeito” que esse produto “exerce sobre esse mesmo *hic et nunc*” (LUKÁCS, 2013a, p. 468) e, em decorrência, sobre a própria totalidade social.

Ao estabelecer essa “dupla função da totalidade social”, Lukács ressalta que “não há, desde a alimentação e a sexualidade até a exteriorização mais abstrata de uma ideia [*Gedankenäußerungen*]”, de um produto ideal ou de uma objetivação ideológica, “nenhum componente do ser social cujo ser-propriadamente-assim concreto não seja essencialmente codeterminado pelas circunstâncias sociais de seu nascimento”, demarcando que “é isso e só isso que significa a mais geral das determinações da ideologia” (LUKÁCS, 2013a, p. 469). Ou seja,

da vida cotidiana até as supremas objetivações [*Objektivationen*] do reino humano vigora, em toda parte, a dupla determinação aqui esboçada. Nela se evidencia o que se deve entender por ideologia no sentido mais amplo da palavra, a saber, que a vida de cada homem e, em consequência, todas as suas realizações, sejam elas práticas, intelectuais, artísticas etc., são determinadas, no final das contas,

⁹⁰ Neste exato instante e local; aqui e agora.

pelo ser social em que o referido indivíduo vive e atua (LUKÁCS, 2013a, p. 470).

Nesse sentido, ainda conforme as palavras de Lukács, essas determinações da totalidade social expressam “a suprema concretude, a única possível para o homem como ser social: a socialidade universal do próprio homem, como de todas as suas manifestações vitais”. (LUKÁCS, 2013a, p. 469).

A “socialidade universal do homem” é, no limite, como visto anteriormente, um produto do evoluir das formas específicas da atividade e das relações que os homens estabelecem com a natureza e entre si, o que se mostra, por exemplo, no fato de que as categorias acima analisadas da exteriorização e da objetivação, constitutivas do complexo do trabalho e das práxis sociais, “determinam todas as manifestações vitais” dos produtores e dos seus produtos “de modo universal e, por isso, generalizante” e, “por outro lado e simultaneamente, elas constituem a sua singularidade especificamente social”. (LUKÁCS, 2013a, p. 469).

Nas considerações que faz nesse ponto, Lukács destaca que “a singularidade”, que em termos mais gerais “é uma propriedade ontológica de todas as coisas e processos” da realidade, “no nível social, é uma forma complexamente sintética, na qual ganha expressão a unidade pessoal que regula a peculiaridade dos pores teleológicos e as reações aos pores de outros”. (LUKÁCS, 2013a, p. 469). Se, por um lado, não se pode perder de vista as determinações da “totalidade social”, os imperativos da objetividade e das legalidades sociais, ou seja, o fato de que “todas as alternativas” postas pela realidade e com as quais os homens se defrontam na construção da sua existência “são produtos do *hic et nunc* social”, por outro lado, tais alternativas se constituem também como base e “campo de ação de possibilidade”, o que aponta para “o modo como” o homem “reage às alternativas” que tem diante de si, que são sempre “produtos do *hic et nunc* social”. (LUKÁCS, 2013a, p. 469).

O homem reage e responde, pois, às alternativas postas pela realidade objetiva fazendo constantemente escolhas, cujas resultantes vão incidindo sobre os nexos e os movimentos causais da realidade, ao mesmo tempo em que, por meio desses processos, o homem se autoidentifica como indivíduo, como

unidade “complexamente sintética” da sociabilidade. Considerando o polo no qual se expressa a singularidade do ser nas suas interações sociais, Lukács enfatiza o peso que as respostas dadas pelos homens às alternativas postas pela realidade desempenham na autoconstrução do ser social no singular e no plural. Nas palavras do autor, “o homem é pessoa ao fazer ele próprio a escolha entre essas possibilidades” e, nesse sentido, o homem “até pode, em caso de autêntica originalidade, encontrar uma resposta ainda não utilizada por nenhum dos seus contemporâneos” (LUKÁCS, 2013a, p. 470) aos problemas e às contradições que surgem no “campo de ação de possibilidades” da realidade, no evoluir histórico do ser social. Essas considerações vão compondo um dos eixos fortes da argumentação que o autor desenvolve sobre o lugar e a força dos pores teleológicos nos processos autoconstitutivos e da reprodução do ser social.

Também em relação às repercussões dos pores teleológicos singulares sobre os nexos causais da realidade objetiva, e sobre as conexões desses pores, tanto os primários quanto os secundários, com as determinações do gênero, vale apontar mais uma vez que as objetivações humanas, ao mesmo tempo em que expressam, enquanto exteriorizações, a dimensão da singularidade e da individualidade social, adquirem o estatuto de objetividade social autonomizada do sujeito ponente, ou seja, os objetos assim constituídos são “momentos de um processo, que, por um lado, permanece indissolúvelmente ligado aos sujeitos existentes da exteriorização, mas, por outro lado, reiteradamente se dissocia deles e alcança uma existência social independente deles”. (LUKÁCS, 2013a, p. 486).

A existência social objetiva que os produtos do trabalho e das práxis sociais adquire atesta uma forma específica de conexão materialista dos homens entre si. Importa ressaltar neste ponto, avançando para as determinações da ideologia, que o “mundo próprio” assim “objetivado”, e que tende à universalidade, “influncia decisivamente os pores teleológicos futuros” dos homens, antes de tudo, [1] “ao transformar, pelo menos potencialmente e com muita frequência realmente, as experiências individuais em posse espiritual comum de um grupo humano”, assim como, [2] “ao fazer isso não simplesmente de modo fático, mas proporcionando aos homens modelos – tanto positivos como negativos – para suas decisões futuras” e, por

fim, [3] “ao converter, tanto no homem singular como nos grupos humanos, a continuidade objetivamente disponível, mas simultaneamente e para além disso também vivenciada, de suas ideias, de seus sentimentos, de suas ações etc. em componente dinamicamente mobilizada de sua consciência”. (LUKÁCS, 2013a, p. 486).

No bojo desses processos, como visto anteriormente, adquire um peso cada vez maior, com o avanço do processo de socialização, o âmbito dos pores teleológicos secundários, voltados a incidir sobre a consciência e, no limite, sobre o comportamento e os próprios atos dos homens em suas relações com o mundo. São esses pores teleológicos secundários que se conformam, em determinadas circunstâncias, como ideologia. Tais movimentos remetem a uma processualidade que avança as conexões do gênero humano existente em-si, colocando ao mesmo tempo as possibilidades e os desafios dos avanços à generidade humana para-si, vale dizer, à construção de uma situação social em que os homens superem tanto ideal quanto praticamente os entraves, os conflitos e as contradições das suas relações de produção e reprodução “pré-históricas”, situação social na qual, reitere-se, “os dois polos do ser social, o indivíduo e a sociedade” deixem “de agir de modo espontaneamente antagônico um sobre o outro”. (LUKÁCS, 2013a, p. 426).

As ideologias se constituem e consolidam, pois, nas sociedades de classe, como formas ideais necessárias para os processos de produção e reprodução social, como pores teleológicos específicos, chamados a intervir na realidade do mundo humano e a dirimir conflitos sociais. E o fazem na medida em que, incidindo sobre a dimensão fenomênica da realidade, alteram também o curso dos processos e movimentos mais essenciais do ser social, o que é decisivo na posição estabelecida pelo autor da *Ontologia*. Nas palavras de Lukács,

os pores determinados nesses termos pelo desenvolvimento da essência não são simples mediações com o auxílio das quais aquilo que necessariamente deve acontecer acaba acontecendo em conformidade com a necessidade; eles *influem*, muito antes, tanto direta como indiretamente *na decisão da*

essência, ao ajudarem a determinar o como do mundo fenomênico, sem a corporificação real do qual a essência jamais poderia alcançar a sua realidade plena, existente para si. E, como igualmente já vimos, visto que essa forma fenomênica não só é realidade em geral, mas realidade histórica sumamente concreta, os pores teleológicos assim efetuados influem também sobre o andamento concreto do desenvolvimento da própria essência. [...] O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços fundamentais, ontologicamente decisivos, da história da humanidade. Porém, ela só obtém a sua forma ontologicamente concreta em decorrência de tais modificações do mundo fenomênico (tanto da economia como da superestrutura); mas estas só podem concretizar-se como consequências dos pores teleológicos humanos, entre os quais também a ideologia ganha expressão enquanto meio de enfrentar e resolver os respectivos problemas e conflitos. (LUKÁCS, 2013a, p. 494-495, grifo nosso).

2.3.2.2 A filosofia como complexo ideológico peculiar em “Para uma ontologia do ser social”

A partir do estabelecido nas considerações precedentes, torna-se possível identificar com mais precisão a natureza, o lugar e a função que os complexos ideológicos assumem na totalidade social, bem como avançar na demarcação de traços peculiares que os instituem e destacam. Pode-se acentuar que Lukács identifica e expõe traços gerais, razoáveis, que peculiarizam alguns dos complexos ideológicos que se tornaram, no evoluir contraditório do ser social, destacados e importantes nos processos reprodutivos da forma de ser, tais como os complexos do direito, da política, da ciência, da filosofia, da arte, além do complexo da religião que, por sua especificidade⁹¹, é

⁹¹ Para Lukács, a religião “seria uma forma de transição sintética entre política e filosofia, um subtipo específico da práxis, cuja base irrevogável é o estranhamento”. (LUKÁCS, 2013a, p. 538).

tratado detalhadamente no capítulo que desfecha a *Ontologia*, o capítulo dos estranhamentos. Evidentemente, o interesse do presente estudo, neste passo em que avança mais diretamente rumo ao seu objeto específico, consiste em apreender as determinações ontológicas peculiares que instituem e destacam o complexo ideológico da filosofia.

Os traços gerais e razoáveis que identificam um complexo ideológico, conforme sinalizado acima, só podem ser apreendidos a partir de bases sociomateriais determinadas, históricas, ou seja, a partir de determinadas necessidades sociais que são, no limite, econômicas, e que são extensivas, influentes, eficazes e relativamente persistentes nos processos contraditórios de produção e reprodução social, no espaço e no tempo. O que refuta, por um lado – o que é da maior importância, conforme já sinalizado –, as concepções que tendem a absolutizar e a perenizar predicados e complexos sociais que são essencialmente históricos, e refuta também, por outro lado, num outro extremo, qualquer relativismo histórico – destituído de critério ou referência na realidade do ser, nas determinações materiais da existência dos complexos sociais e do seu devir –, na compreensão desses complexos do ser social. Os complexos ideológicos de caráter mais universal, extensivo e duradouro como, por exemplo, os complexos da ciência, da filosofia e da arte enraízam-se em necessidades humanas, sociomateriais, históricas, de caráter igualmente mais universal, amplo e duradouro. A substância de cada complexo ideológico, suas formas e conteúdos, assim como de qualquer complexo material do ser social, pode ser caracterizada como um processo histórico de “persistência na mudança”. (LUKÁCS, 2012, p. 340).

Vale ressaltar mais uma vez, em consonância com a argumentação em curso, que é inextrincável no ser social a relação entre momento material e momento ideal, o que se mostra, por exemplo, na relação entre as contradições da economia nas sociedades de classe e as mediações que surgem para regular a reprodução e “dirimir conflitos” em tais formações sociais. Os complexos ideológicos se constituem como mediações dirigidas à “autorreprodução do homem”, à interação do homem “com o metabolismo com a natureza”, sendo “constituídos de tal modo que em resposta o influenciem simultaneamente no sentido de promovê-lo ou inibi-lo”. (LUKÁCS, 2013a, p. 384). Tais mediações ideais e ideológicas

se caracterizam, conforme indicado, como pores teleológicos secundários, que se dirigem às relações dos homens entre si, pores secundários que guardam uma relação de unidade e diversidade, de identidade e autonomia em relação aos pores primários e aos complexos materiais que são próprios da esfera econômica, do metabolismo homem-natureza.

A fim de avançar para a identificação da peculiaridade dos complexos ideológicos e, em especial, da peculiaridade do complexo ideológico da filosofia, vale retomar e desenvolver as determinações próprias, específicas, dos pores teleológicos secundários. O ponto de partida e a referência mais fundamental de tais determinações, como visto, é o trabalho, cuja estrutura ontológica geral é modelo de toda atividade e práxis social. Vale, assim, a fim de avançar, recuperar os seguintes traços dessa estrutura mais geral da atividade humana, traços comuns, portanto, aos Pores Teleológicos Primários (PTP) e aos Pores Teleológicos Secundários (PTS): a) em ambos se impõe o imperativo de conhecer, de reproduzir idealmente as categorias da realidade material, objetiva, condição de possibilidade para transformá-la; b) em ambos se impõe o imperativo da realização de um pôr teleológico, do desencadeamento de nexos causais que se independizam do sujeito ponente, adquirindo o estatuto de objetividade social; c) ambos desencadeiam e implicam movimentos de “retroação das experiências obtidas de todos esses processos sobre o sujeito”, bem como, nos dois casos, os “efeitos dessas experiências sobre pores teleológicos subsequentes” (LUKÁCS, 2013a, p. 287).

Identificadas essas determinações comuns, é possível avançar para um primeiro tracejamento de algumas diferenças específicas, essenciais, que surgem da comparação entre os PTP e os PTS: a) a realidade a ser conhecida e transformada, o objeto ou a matéria sobre os quais incidem os PTP e os PTS são, no primeiro caso, a natureza, no segundo caso, o próprio homem; b) o material sobre o qual incidem os PTP é, portanto, um material, por assim dizer, “passivo”, “neutro”, “indiferente”, enquanto o “material” sobre o qual incidem os PTS é ativo, reativo, ou seja, responde e interage subjetivamente com os pores efetivados; c) em decorrência, o grau de precisão e certeza dos processos e resultados é menor no caso dos PTS do que no caso dos PTP; d) os PTP desencadeiam nexos e séries causais objetivas, enquanto os PTS desencadeiam relações de

consequência subjetivas, quer dizer, influenciam e desencadeiam novos pores teleológicos; e) articulada a essas determinações, pode-se ressaltar outra: “o papel do acaso, da desigualdade no desenvolvimento ainda se manifesta” nos PTS “de modo bem mais intenso, marcante e efetivo” do que no caso dos PTP. (LUKÁCS, 2013a, p. 484).

Ainda no exercício de diferenciação e destaque dos traços peculiares dos PTS em relação aos PTP, diferenciação e peculiaridade que vão elucidando caracteres que, na forma da sociedade, constituem os elementos ontogenéticos da ideologia, cabe retomar as seguintes diferenças essenciais: a) nos PTP do trabalho “o puro caráter cognitivo dos atos está preservado de modo menos alterado” do que no caso dos PTS, nos quais “é inevitável que os interesses sociais intervenham já no espelhamento dos fatos” (LUKÁCS, 2013a, p. 90); b) os PTP “estão orientados, na sua forma mais pura, para contraposição de valor entre falso e verdadeiro”, enquanto no caso dos PTS “o *interesse social* [...] termina, inevitavelmente, por influir *no pôr das cadeias causais* necessárias para a sua realização” (LUKÁCS, 2013a, p. 90-91); c) nos PTP do trabalho “importa o espelhamento correto dos nexos mais imediatos da realidade”, independentemente de representações eventualmente equivocadas em relação às “conexões mais mediadas” da realidade, enquanto no caso dos PTS, ou seja, no caso daqueles conhecimentos que são elevados a um grau mais alto de generalização estão implicadas, necessariamente, “categorias ontologicamente intencionadas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 92).

O tracejamento das peculiaridades dos PTS também avança quando são consideradas as diferenças internas que emergem da comparação das formas específicas de constituição e de ser desses pores. Nesse sentido, uma primeira e fundamental distinção consiste no fato de que enquanto determinados PTS, como, por exemplo, aqueles próprios das práxis do direito e da política dispõem de meios e instrumentos que possibilitam uma “intervenção” e um impacto que incidem mais direta e imediatamente sobre a realidade social, sobre as contradições que atravessam as relações de produção e reprodução social, outras práxis sociais, tais como aquelas que são próprias da arte e da filosofia não dispõem de tais meios e instrumentos de intervenção mais direta e imediata sobre a

“realidade econômica”, ou “sobre as formações sociais a ela associadas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 538).

Ambos os tipos de PTS têm a finalidade de incidir sobre a consciência e de influenciar o comportamento dos homens, com vistas a dirimir conflitos e a regular a reprodução social, em circunstâncias determinadas. Contudo, pode-se considerar que os primeiros, próprios dos complexos do direito e da política, constituem *formas mais estrita e diretamente* ligadas às contradições e antinomias mais imediatas que sintetizam e expressam, no cotidiano e na história, a realidade da luta de classes.

A regulamentação jurídica das relações de produção e troca de mercadorias, que se institui e consolida mediante um aparato ideal e material, bem como mediante a atuação de um conjunto de especialistas destacados no desempenho de funções específicas, responde em termos universalizantes-abstratos, conquanto efetivos, às necessidades da reprodução social de interesses materiais concretos, econômicos, classistas, dominantes em formações sociais determinadas. A igualização abstrata, na forma jurídica, da posição e das relações econômicas reais, efetivas, dos sujeitos econômicos, dos proprietários privados de mercadorias, o estabelecimento, sobre essas bases abstratas, de um conjunto de regulamentos, leis e normas de conduta, de direitos e deveres gerais, na regulação das relações cotidianas de produção e reprodução social, constituem traços fortes do modo operativo e da função social do direito. O complexo jurídico, ademais dos “princípios” e do momento ideal “da estruturação e da coerência constituídos de modo a se tornarem apropriados para enfrentar e resolver conflitos no sentido da sociedade existente em cada caso concreto” (LUKÁCS, 2013a, p. 498), compreende também o aparato material-institucional mediante o qual incide direta, imediata e, na medida do necessário, coercitivamente, na regulação do comportamento cotidiano dos homens e da reprodução do ordenamento social⁹².

Assim como o direito, a política também pode ser considerada, de acordo com as elaborações de Lukács, como

⁹² Vide a função ideal e prática que as legislações trabalhistas desempenham historicamente, no capitalismo, nas disputas de classe pela apropriação do excedente econômico.

um complexo mais estritamente ligado ao núcleo forte da ideologia, um complexo mais diretamente voltado a incidir sobre as contradições e antinomias *essenciais* que emergem no *hic et nunc* das sociedades de classe, no evolver da “pré-história da humanidade”⁹³. Nos termos do autor, em linhas gerais, a práxis política – que não pode ser considerada uma práxis especializada no sentido do direito, tampouco uma práxis universal no sentido, por exemplo, da linguagem – “em última análise, está direcionada para a totalidade da sociedade, contudo, de tal maneira que ela põe em marcha de modo imediato o mundo fenomênico social como terreno do ato de mudar, isto é, de conservar ou destruir o existente em cada caso”. (LUKÁCS, 2013a, p. 502).

A práxis política pode ser considerada tanto mais eficaz na realização da sua finalidade principal de intervir sobre as determinações essenciais do desenvolvimento socioeconômico quanto mais capaz ela for de apreender e intervir sobre os *fenômenos* que constituem os “*pontos nodais*” (LUKÁCS, 2013a, p. 505) dos conflitos inscritos, em determinadas circunstâncias, na realidade social. O autor da *Ontologia* tem por referência, neste ponto, a ideia de Lênin (1975) sobre “o elo mais próximo da corrente” (LUKÁCS, 2013a, p. 505), abrindo para a demarcação de dois critérios decisivos da eficácia da práxis política.

Em todas as decisões políticas há dois

⁹³ Como visto, para Lukács, os complexos ideológicos – também o complexo da política – “não têm uma história própria”, antes, se erigem e consolidam em circunstâncias sociomateriais determinadas, em resposta a necessidades sociais igualmente determinadas. De modo que não se pode afirmar que há no autor da *Ontologia* uma concepção universalista da política no sentido das filosofias políticas tradicionais, ou seja, não se pode afirmar que a política seja considerada por Lukács uma condição primária, fundante, perene e incancelável da existência social em geral. As passagens mais polêmicas que ensejam possíveis críticas às elaborações do autor em torno do complexo da política encontram-se reunidas, salvo engano, em *um* parágrafo, no qual o autor inicia sua abordagem sobre as peculiaridades deste complexo ideológico do ser social. O autor afirma que “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, habituamo-nos a chamar de políticas” (LUKÁCS, 2013a, p. 502), esclarecendo em seguida sua afirmação nos seguintes termos: “entendido da 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”. (LUKÁCS, 2013a, p. 502).

motivos objetivamente distintos, ainda que, na realidade, muitas vezes estejam interligados, que podem servir de critérios. O primeiro é o que Lenin costumava chamar de o elo mais próximo da corrente, a saber, aquele ponto nodal de tendências atuais, cuja influência resolva é capaz de ter um efeito decisivo sobre o acontecimento global [...]. Desse modo, porém, foi circunscrito só o primeiro critério, o critério imediato para a práxis ideológico-política, aquele que diz como um conflito real, de causas em última instância econômicas, pode ser enfrentado e resolvido com meios políticos. Associa-se a isso, então, o segundo problema: quanto tempo durará ou poderá durar uma solução desse tipo. (LUKÁCS, 2013a, p. 505-506)⁹⁴.

Se uma das referências fundamentais que demarcam a força e a eficácia da práxis política – nos movimentos dirigidos à conservação ou à destruição do existente – é a sua capacidade de apreender e de intervir diretamente sobre os fenômenos mais imediatos, expressivos, contraditórios, “nodais”, que se manifestam, em determinados contextos, na superfície da realidade social, com vistas a incidir, no limite, sobre o

⁹⁴ Lukács prossegue sua argumentação nos seguintes termos: “Isso nem sempre e, no caso concreto, apenas excepcionalmente é a mudança imediata inevitável na própria essência. No decurso concreto da história, ela só raramente é reconhecida, e até há situações em que nem o conhecimento mais claro em torno dela poderia ter poder propulsor, decisivo. Pense-se na Revolução Russa de 1917. Lênin não tinha nenhuma dúvida de que condições objetivas para uma revolução socialista estavam dadas com a derrocada do czarismo em fevereiro. Ele inclusive sempre proclamou essa sua convicção, mas não teria podido realizá-la nem com a melhor propaganda a favor dessa perspectiva se não tivesse identificado o “elo da corrente” da etapa dada do desenvolvimento no anseio por paz entre todos os trabalhadores e no desejo de ter terra entre os agricultores. As duas palavras de ordem “terra e paz” podiam ser tidas como realizáveis – se consideradas apenas segundo o seu teor puro e simples – também na sociedade burguesa. A genialidade política de Lenin, diante disso, consistiu em ter reconhecido o antagonismo de que elas, por um lado, constituíram o anseio insaciável e ardente das grandes massas, mas, por outro, 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. Assim, as finalidades políticas estipuladas, que em si nem precisariam revolucionar a sociedade burguesa, se transformaram em material explosivo, em veículo para provocar uma situação em que a revolução socialista pudesse ser realizada exitosamente”. (LUKÁCS, 2013a, p. 505).

desenvolvimento das tendências essenciais do ser social, por outro lado, “a efetividade imediata” não pode ser “critério exclusivo” (LUKÁCS, 2013a, p. 507) – nos moldes da *Realpolitik* – da determinação de tal eficácia. De modo que outro critério principal que pode ser identificado na determinação da eficácia da práxis política é o da *duração*, critério que “diz respeito” à extensão, ao alcance e à força dos impactos das “sequências causais desencadeadas pela decisão política” na realidade, “em cada caso concreto”. (LUKÁCS, 2013a, p. 507). Trata-se, pois, de saber “se os novos momentos causais postos em marcha no pôr teleológico influem efetivamente nas tendências e nas cadeias causais econômicas decisivas que entraram em crise”. (LUKÁCS, 2013a, p. 507).

A identificação do “elo mais próximo da corrente” pressupõe – para além da sensibilidade, da perspicácia e da agudeza de espírito na captura das determinações mais imediatas que saltam à vista na superfície da vida social –, a capacidade da reprodução ideal da realidade concreta de que se trate, exige a elaboração de um saber capaz de identificar os fenômenos que expressam, em determinadas circunstâncias, “tendências nodais” do desenvolvimento essencial do ser social, as contradições candentes e mais importantes imbricadas na unidade da diversidade de fenômeno e essência. Os pores teleológicos que se constituem sobre tais bases se diferenciam, evidentemente, daqueles pores mais imediatos e espontâneos que são próprios dos comportamentos e das ações dos homens na vida cotidiana. Pode-se indicar também, a partir de tais considerações, que os pores teleológicos que constituem o complexo da política não prescindem, antes se articulam, a outros momentos e práxis ideais mais mediatizados ser social, como as práxis científica e filosófica. De modo que a eficácia da práxis política, seu caráter ideológico, ao mesmo tempo em que remetem à função prático-social que o complexo cumpre ao incidir sobre conflitos e contradições sociais, especialmente nas sociedades de classe, remetem também à capacidade teleológica dos homens de conhecer o ser-precisamente-assim da realidade social com a qual se defrontam, em circunstâncias concretas. Essa articulação entre momento ideal e momento real constitui um pressuposto decisivo da eficácia e da efetividade da práxis política, da sua capacidade – para além das meras

volições subjetivas, idealistas etc. – de incidir sobre a realidade social e de alterá-la.

Conforme estabelecido, “a extensão, o conteúdo, o caráter, a tendência etc. das diferenças qualitativas na estrutura e dinâmica da práxis política sempre foram e são determinados de modo diverso pelo que Marx chamou de a estrutura econômica de uma sociedade” (LUKÁCS, 2013a, p. 513), o que não se pode perder de vista. Ainda assim, é razoável e instrutivo considerar, num nível mais geral, o modo como Lukács pensa a *potencialização das lutas sociais imediatas* pela apropriação do excedente econômico, do mais-valor, na “pré-história da humanidade”, mediante a sua *politização*. O autor tem em vista, no contexto dessa abordagem, as interações entre práxis políticas e movimentos de revolução social, contudo, pode-se afirmar que suas assertivas podem ser consideradas válidas também para a determinação da eficácia e da função social da práxis política nas suas incidências sobre as contradições sociais que se estendem pela vida cotidiana. De acordo com o autor,

a sua politização [das lutas imediatas pela apropriação do mais valor. MGS] comporta um direcionamento para a totalidade do ser social que visa a mudanças práticas, cujos meios espirituais só podem ser as generalizações das determinações sociais, porque só através de mediações dessa espécie os movimentos espontâneos de insatisfação conseguem se transformar em atos políticos que, sob certas circunstâncias, podem ser sintetizados numa ação revolucionária. (LUKÁCS, 2013a, p. 521).

As referidas disputas pela apropriação do mais-valor, do excedente econômico socialmente produzido, os conflitos que emergem da essência da economia, das suas contradições fundamentais, se expressam, do ponto de vista objetivo, na superfície da realidade, nos fenômenos da vida cotidiana, constituindo, em circunstâncias determinadas, uma materialidade sobre a qual pode e precisa incidir a práxis política, a fim de intervir – atuando no sentido de “conservar” ou “destruir” o existente – sobre os conflitos e as disputas concretas no campo da luta de classes. Nesse sentido, as mediações políticas servem

às “generalizações das determinações sociais” de base, classistas, favorecendo, do ponto de vista subjetivo, na expressão utilizada por Lênin (1975), os processos e movimentos de passagem do “espontâneo ao consciente”, na apreensão das determinações essenciais da realidade social, em circunstâncias determinadas.

De modo que, numa perspectiva revolucionária, não apenas as “armas da crítica”, o incremento de sua qualidade, calibre e munições, são elementos complexos que constituem o complexo da política, seu momento ideal – e não se pode perder de vista que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, o poder material tem que ser derrubado pelo poder material”, “mas também a teoria, quando se apodera das massas, se torna uma força material” (MARX, 2010c) –, como também, nos processos das “generalizações das determinações sociais”, a capacidade de articulação e organização das forças sociais reais, classistas, é um pressuposto incancelável das transformações ligadas às práxis políticas radicais. Dito de outro modo, a práxis política transformadora, revolucionária, não pode prescindir, pois, de uma “teoria revolucionária”, como disse Lênin (1975), tampouco de uma organização revolucionária, na articulação e potencialização das forças sociais, nas relações e lutas de classe próprias da “pré-história da humanidade”.

Nesse sentido, a “politização” das lutas sociais, a politização, por exemplo, das disputas imediatas pela apropriação do mais-valor, na medida em que reúne, articula e organiza para a luta um conjunto de forças ideias e práticas dos homens, mais precisamente, dos homens singulares enquanto indivíduos que constituem uma classe social, essa politização traduz uma *universalidade relativa* de interesses sociais, quer dizer, uma universalidade de interesses de classe. Trata-se, pois, de uma *universalidade necessária e limitada*, própria das sociedades contraditórias.

Estas breves considerações indicam que a práxis política constitui uma modalidade específica de resposta ideal e prática que os homens forjam para lidar com os conflitos e as contradições sociais essenciais que surgem do desenvolvimento econômico do ser social. As tendências, forças e legalidades sociais objetivas, produzidas pela essência do desenvolvimento econômico – nos termos da equação mais geral já diversas vezes esboçada – instauram o campo das perguntas e das

respostas alternativas possíveis às contradições que emergem e se expressam nos fenômenos da vida social, em circunstâncias determinadas. Os homens, mediante as respostas ideais e práticas que elaboram e efetivam, no âmbito da política, a tais questões, podem intervir nos processos e movimentos mais tópicos e candentes do seu ser, e em decorrência, podem alcançar também suas dimensões mais profundas e essenciais, as questões e os entraves atinentes à sua generidade. Sobre a importância decisiva do momento ideal, subjetivo, nesses processos reais da autoconstrução humana, vale citar as seguintes palavras do autor da *Ontologia*:

Portanto, o fator subjetivo na história é, em última análise, mas só em última análise, produto do desenvolvimento econômico, pelo fato de as alternativas com que ele é confrontado serem produzidas por esse mesmo processo, mas ele atua, num sentido essencial, de modo relativamente livre dele, porque o seu sim ou o seu não estão vinculados com ele só em termos de possibilidades. Nisso está fundado o grande papel historicamente ativo do fator subjetivo (e, junto com este, da ideologia). (LUKÁCS, 2013a, p. 531).

O complexo ideológico da filosofia se constitui como uma modalidade específica de reação e resposta subjetiva, consciente, dos homens, a necessidades sociais peculiares que surgem nos seus processos autoconstitutivos, reprodutivos, contraditórios, em circunstâncias determinadas. Pelas considerações precedentes, salta à vista que uma diferença específica e essencial do complexo da filosofia em relação aos complexos do direito e da política consiste em que a filosofia, assim como a arte, não dispõe de meios e instrumentos de intervenção práticos, diretos e imediatos sobre a realidade social, o que não diminui sua eficácia e função peculiares. Como posto a seguir, na verdade ocorre o contrário.

Se é um fato, nos termos de Lukács, que todo complexo ideológico surge das necessidades sociais que brotam da vida cotidiana – de modo que refletem as categorias da realidade, que é, em última instância, unitária –, não apenas a dinâmica da

formação, mas também os efeitos de retorno dos complexos ideais, ideológicos sobre a mesma vida cotidiana se dão por formas específicas. No caso da filosofia – e da arte – os efeitos de retorno se dão, conforme indicado, por formas indiretas e mediadas. Ocorre também que a vida cotidiana expressa uma multiformidade de necessidades sociais mais ou menos imediatas, vale dizer, necessidades que se configuram em diferentes níveis de generalidade, nas quais se inscrevem desde muito cedo na história também aquelas atinentes às concepções de mundo dos homens, ainda que formuladas, nesse âmbito, em termos mais rudimentares.

O reconhecimento de que os complexos ideológicos, inclusive aqueles que se formam e se movem em níveis mais altos de generalização, nascem das necessidades sociomateriais da vida cotidiana, na história, possibilita uma abordagem desmistificada e desmistificadora das formas ideais que são, por assim dizer, mais “espiritualizadas”, mais abstratas. Nessa abordagem, as mediações histórico-sociais, vale dizer, os processos de autoidentificação do humano, que remetem à dialética do trabalho, à produção e reprodução de circunstâncias materiais e ideais socialmente postas, essas mediações e processos abrem para a compreensão cismundana, terrena, das formas ideológicas mais abstratas, que são forjadas historicamente. Nesse sentido, a consideração cuidadosa da gênese e do caráter que as formas ideológicas mais elevadas e generalizadas assumem no evoluir histórico é umas das vias que permitem esclarecer com mais precisão seu modo menos direto e mais mediado, não obstante, essencial, de intervir nos conflitos, nas contradições e antinomias do ser social, com vistas a dirimi-los.

As análises precedentes do trabalho e da reprodução social estabeleceram um conjunto de elementos que puseram em evidência a dinâmica pela qual o ser social vai elaborando e adensando um mundo próprio objetivo e subjetivo, individual e genérico. Como visto, ao dominar conscientemente o mundo externo, objetivo, ao dominar as forças da natureza e as próprias forças socialmente postas, os homens ampliam, simultaneamente, os domínios do seu “mundo interno”, suas capacidades e potências subjetivas – o que não exclui uma vasta gama de desigualdades, dissonâncias, contradições, nesses processos históricos. O grau e a capacidade das generalizações

humanas expressa, pois, o grau e o domínio das forças produtivas sociais constituídas em determinadas circunstâncias, as forças de produção que se constituem no plural, no desenvolvimento do gênero, e no singular, no desenvolvimento, ao menos tendencial, da individualidade humana.

Um indicador desses processos e capacidades sociais de generalização crescente encontra-se nos movimentos da gênese e do desenvolvimento das ciências, no surgimento de campos de saberes especializados, relativamente autônomos, a partir das circunstâncias em que, com o incremento da divisão social do trabalho – e das relações da propriedade privada – “o desenvolvimento das forças produtivas” “dissocia da produção, justamente no interesse da produção, cada um desses campos (digamos, a matemática ou a geometria), designando-lhe uma posição autônoma na divisão social do trabalho”. (LUKÁCS, 2013a, p. 539). Esse “dissociar” da produção, “no interesse da produção” expressa, historicamente, conforme já assinalado, tanto movimentos de delimitação do objeto e de concentração do sujeito, na potencialização de meios e fins dos domínios ideais e práticos dos homens sobre determinados conjuntos de fenômenos e processos da natureza e da sociedade, fenômenos e processos que desafiam a construção da existência humana, como expressa também, na forma da sociedade, as possibilidades de descolamento arbitrário das formas ideais daquelas reais, a possibilidade e muitas vezes a necessidade socialmente determinada da constituição de generalidades irrazoáveis, idealistas, especulativas etc.

Essas considerações permitem introduzir uma das indicações importantes e mais diretas de Lukács sobre os processos ontogenéticos do complexo ideológico da filosofia, que remetem às formas mais fundamentais das generalizações que procedem da dialética do trabalho e do desenvolvimento das generalizações científicas, na dinâmica da produção e da reprodução social. Nas palavras do autor,

Nesse ponto, é evidente sem mais nem menos que a autonomia social, criada mediante a divisão do trabalho, de uma área do saber simultaneamente eleva as generalizações nela exigidas e necessárias a um nível cada vez mais elevado e, por essa

via, direta ou indiretamente, influi sobre a possibilidade do desenvolvimento das forças produtivas. A autonomização, a diferenciação das ciências ocorre, portanto, espontaneamente no decorrer e em decorrência da crescente divisão social do trabalho. Ao voltar agora o nosso interesse para a gênese da filosofia, devemos tomar ciência, de início, que *a priori* não existe nenhum limite que possa ser traçado com precisão entre generalizações científicas e generalizações filosóficas; ainda hoje, numa época em que a divisão do trabalho leva à tendência de erigir barreiras artificiais, fetichizantes, entre os diversos ramos do saber, muitas vezes é difícil constatar, no caso de certas generalizações, se elas possuem um caráter científico ou filosófico. (LUKÁCS, 2013a, p. 539-540).

Ao mesmo tempo em que não se pode estabelecer “*a priori*”, “com precisão”, as fronteiras que demarcam os campos próprios da ciência e da filosofia, quando se toma em consideração a constituição e o caráter desses complexos em sentido histórico mais amplo e universal – e não se pode desconsiderar que “o seu comportamento é extraordinariamente diverso em termos históricos” (LUKÁCS, 2013a, p. 540) –, salta à vista a “nítida propensão para a divergência” (LUKÁCS, 2013a, p. 540), as diferenças específicas que existem entre ambos os complexos ideológicos. Demarcando uma diferença essencial, o autor afirma que “a filosofia aprofunda as generalizações das ciências, antes de tudo, por estabelecer uma relação inseparável com o nascimento histórico e o destino do gênero humano, com a essência, o ser e o devir humanos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 540).

Acompanhando a argumentação que o autor desenvolve, destacando o comum e o específico aos complexos ideológicos constituídos num nível maior de generalidade, tem-se que a filosofia, nos seus processos (e resultados) de “aprofundamento” das “generalizações das ciências”, jamais renuncia a orientação metodológica desantropomorfizadora, que nasce com o trabalho e se desenvolve com a ciência, ou seja, a filosofia não prescinde nem abandona o movimento mediante o qual o pensamento

orienta-se à reprodução ideal do real, para o que concorre a depuração das impressões e projeções subjetivas, que é típica desses processos, nos seus níveis mais mediados. Contudo, enquanto a ciência avança na consecução das suas finalidades precípuas aprimorando os processos de desantropomorfização, no caso da filosofia, a “culminância” dos movimentos desantropomorfizadores “representa simultaneamente um antropocentrismo” (LUKÁCS, 2013a, p. 540), posto o próprio caráter e sentido das generalizações que a filosofia procede, ao “estabelecer” “uma relação inseparável” entre as aquisições dos campos particulares do saber e o “de onde para onde do gênero humano”. (LUKÁCS, 2013a, p. 540).

Lukács argumenta que esse caráter antropocêntrico constitui um ponto de encontro entre a filosofia e a arte. Em termos mais precisos, tanto a filosofia quanto a arte, consideradas em sentido histórico mais amplo e geral, têm por finalidade “cultivar” “o ser social e, dentro dele, o homem, visando ao seu ser-para-si, ou seja, com intenção desfeticizante, dissolvendo ao menos idealmente os estranhamentos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 539). Não obstante essa determinação central, comum, que identifica ambas as formas como formas específicas de ideologia, formas mais elevadas e abrangentes, uma diferença essencial no interior dessa unidade consiste em que arte e filosofia tomam por objeto, cada uma delas, centralmente, um dos polos extremos, opostos, da constituição ontológica, unitária, do ser social. Ou seja, enquanto a filosofia toma por “objeto central” das suas reflexões e objetivações o polo do “gênero humano, isto é, uma imagem ontológica do universo e, dentro desta, da sociedade a partir do aspecto de como ela realmente foi, veio a ser e é para que produzisse como necessário e possível cada um dos tipos atuais de generidade”, enquanto a filosofia “une, portanto, sinteticamente os dois polos: mundo e homem na imagem da generidade concreta”, “em contraposição, no centro da arte se encontra o homem como ele se configura em individualidade genérica nos conflitos com o seu mundo e o seu meio ambiente”. (LUKÁCS, 2013a, p. 543).

Em consonância com a peculiaridade dos objetos sobre os quais se voltam, bem como de acordo com os tipos específicos de pores teleológicos secundários que as constituem, arte e filosofia produzem objetivações distintas, que incidem

distintamente sobre a realidade social, não obstante os traços comuns da incidência indireta, mediada e antropocêntrica. A arte se caracteriza como uma forma de objetivação “antropomorfizadora” da realidade, ela “cria formações miméticas”, sensíveis, “cujo conteúdo e cuja forma”, por suas peculiaridades, sua densidade e sua intensidade sensitivas, “podem se tornar muito significativos no enfrentamento e na resolução de conflitos ideológicos. Claro que só podem, não precisam”. (LUKÁCS, 2013a, p. 545). A obra de arte é, pois, uma forma sensível, mediada, de condensação e veiculação fenomênica de conteúdos sociais essenciais, ideológicos, que incidem sobre a subjetividade, os sentidos e a consciência das individualidades humanas⁹⁵, repercutindo, em decorrência, sobre o comportamento, as decisões e as posições dos homens na vida, nos conflitos e contradições sociais etc.⁹⁶. As

⁹⁵ Retomando Aristóteles, Lukács enuncia: catarse é “vivência essencial” (LUKÁCS, 2013a, p. 546).

⁹⁶ “No meu livro *A peculiaridade do estético*, tentei expor e analisar as determinações gerais essenciais do modo artístico de pôr. Só o que interessa aqui são as suas relações com a ontologia do ser social. Nesse tocante, é importante, antes de tudo, que a antropomorfização da esfera estética constitua um pôr consciente, em contraposição à antropomorfização espontânea da vida cotidiana. A diferença evidencia-se de imediato em que esta última foi projetada para pores de orientação essencialmente prática, nos quais, por isso mesmo, experiências simplesmente tomadas do trabalho, da ciência etc., surgidas em virtude do método desantropomorfizante, podem e devem desempenhar um papel importante, razão pela qual também aqui o elemento antropomorfizante desempenha predominantemente um papel negativo, que põe barreiras à compreensão correta das coisas. A antropomorfização consciente da arte, em contraposição [àquela da vida cotidiana. MGS], cria 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. O efeito por ele intencionado sobre os homens restringe-se, por sua essência, a provocar determinados sentimentos mediante tais formações; se esses efeitos se convertem em atos reais ou não é algo que – visto a partir da essência última do pôr – não pode ter uma necessidade incondicional: a apreensão antropomorfizante da realidade está direcionada para a criação de formações puramente miméticas. Estas indubitavelmente têm, no seu ser-para-nós já formado, intenções de causar efeitos, sem, contudo – necessariamente –, conterem uma referência imediata com a práxis imediata. Igualmente, o seu surgimento de modo algum se efetuou socialmente como um ato consciente. Em decorrência das necessidades sociais de períodos primitivos, tais formas miméticas eram partes integrantes da práxis mágica (canto, dança, pintura rupestre etc.); quando surgiu a necessidade da arte, em grande parte não foi preciso inventar modos totalmente

generalizações próprias da filosofia, das objetivações filosóficas, por sua vez, se constituem como “sistematizações” racionais, desantropomorfizadoras, que, por um lado, visam “a compreensão mais adequada possível desse ‘de onde?’ e ‘para onde?’ do gênero humano”, e por outro lado, visam “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”. (LUKÁCS, 2013a, p. 540-541).

A identificação dos traços peculiares ao complexo ideológico da filosofia também avança quando são consideradas certas proximidades, assim como as divergências radicais, entre filosofia e religião. A esse respeito, Lukács afirma que uma proximidade relativa entre ambos os complexos pode ser identificada no fato de que a religião tem certas “metas paralelas” (LUKÁCS, 2013a, p. 538) àquelas que são próprias da filosofia – e pode-se afirmar, da arte –, quer dizer, a religião também coloca no centro das suas ideações e objetivações as questões sobre a natureza, a gênese e o destino do homem, os problemas da concepção de mundo, o “de onde para onde” da humanidade. Contudo, tais “metas paralelas” não elidem as diferenças e as divergências radicais, essenciais, entre ambos os tipos de complexo ideológico. Um erro comum da filosofia tradicional – Lukács cita como exemplo o idealismo de Hegel – consistiu em desconsiderar que a religião, diferentemente da filosofia, não apenas dissemina forças ideais que se tornam, na vida das pessoas, forças materiais, mas se articula e dispõe também de aparatos e mecanismos de poder, mediante os quais incide direta e praticamente sobre a regulação e o ordenamento dos comportamentos e das relações sociais. Nesse sentido, a religião se constitui e caracteriza como “uma forma de transição sintética entre política e filosofia” (LUKÁCS, 2013a, p. 538), um “subtipo específico da práxis”, cuja “base irrevogável” é o “estranhamento” (LUKÁCS, 2013a, p. 539) – o que é decisivo nas considerações do autor da *Ontologia*. Mais uma vez, ressalta-se que a filosofia não dispõe de tais meios, aparatos e instituições de poder que a qualifiquem para intervenções diretas e imediatas na realidade social.

Os saberes sistematizados, elaborados e objetivados pelo complexo da filosofia não são, contudo, quando se tem em vista a ontologia histórico-materialista do ser social, formas apartadas do chão da vida cotidiana, das contradições sociais desse solo, não constituem, pois, numa palavra, “fim em si mesmo”. A fim de esclarecer com mais força essa determinação principal, vale retomar as comparações que o autor procede entre filosofia e ciência. Conforme estabelecido no tópico anterior, nas considerações mais gerais sobre as determinações ontológicas da ideologia, não são a substância e o valor imanentes, intrínsecos, de um produto ideal dos homens que determina, por si, o caráter e a força de uma ideologia, mas o modo como esse produto interage com as contradições que brotam na vida social, em circunstâncias determinadas. Nesse sentido, nenhuma generalização, nenhum conhecimento científico ou filosófico estão *a priori* dispostos como ideologia. Abordando mais especificamente essas interações entre necessidades sociais e objetivações científicas, Lukács faz as seguintes considerações sobre os trabalhos de Darwin e Galilei:

A astronomia heliocêntrica ou a teoria do desenvolvimento no âmbito da vida orgânica são teorias científicas, podem ser verdadeiras ou falsas, mas nem elas próprias nem a sua afirmação ou negação constituem uma ideologia. Só quando, depois da atuação de Galileu ou Darwin, os posicionamentos relativos às suas concepções se converteram em meios para travar os combates em torno dos antagonismos sociais, elas se tornaram operantes – nesse contexto – como ideologias. (LUKÁCS, 2013a, p. 467).

Com o que se torna possível avançar na demarcação das determinações e das diferenças específicas, essenciais, dos complexos da ciência e da filosofia. Se ambas as formas de ideação e de objetivação da realidade não constituem, *a priori*, por si, ideologia, se para tanto o decisivo é a função social que cada uma delas cumpre, nas respostas que elaboram a necessidades sociais determinadas, em contextos determinados, pode-se afirmar que enquanto o “significado ideológico das

pesquisas científicas” *não procede*, dada a própria natureza estritamente desantropomorfizadora da ciência, “*das intenções centrais*” da “teoria” científica” (LUKÁCS, 2013a, p. 541), por sua vez, o telos e “a essência” de uma teoria filosófica *se assentam e consistem precisamente em intenções ideológicas*, elaboradas com vistas a dirimir conflitos sociais específicos, mais precisamente, aqueles que concernem, no processo de humanização, às questões da genericidade humana. Vale aqui citar as palavras de Lukács a esse respeito, comparando as teorias de Galilei (1973) e Bruno (1973):

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. Apontamos repetidamente para o importante papel desempenhado pelo significado ideológico das pesquisas científicas de Galilei no período crítico de transição entre feudalismo e capitalismo. Esse papel, porém, mesmo não sendo nem um pouco casual no sentido da história universal, não brotou das intenções centrais de sua teoria. Esta estava direcionada para a constatação puramente científica de legalidades naturais concretas e o seu destino histórico como importante ideologia deixa essa sua essência intacta; após a crise, ela foi reconhecida corretamente como aquilo que ela é. A teoria de Giordano Bruno, em contraposição, tem justamente esta intenção: a sua essência é interferir exatamente nessa crise de modo a provocar uma decisão. E, desde a filosofia da natureza dos jônios até Hegel, toda filosofia autêntica nasceu dessas intenções, não importando nem um pouco se o seu modo de exposição fala com a voz do *páthos* militante de Bruno ou adota o tom de uma tendência para a pura objetividade. Nesse sentido, a diferença

entre Bruno e Espinosa é essencialmente estilística, que deixa intacta a profunda afinidade da essência última de ambos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 541).

Ao desenvolver essa argumentação, Lukács não deixa de ressaltar, em seguida, que esse caráter da filosofia não a identifica ao caráter próprio da práxis política, vale dizer, não se pode anular as diferenças específicas entre ambos os complexos e práxis sociais. Nos termos do autor, embora enraizados nas grandes questões da sua época, não se trata “de converter os grandes filósofos em ativistas políticos” (LUKÁCS, 2013a, p. 541). O que se constata quando se considera com atenção “para onde mira a intenção dos pores” (LUKÁCS, 2013a, p. 541) em cada caso. Enquanto os pores teleológicos da política, como visto, buscam apreender e incidir sobre o “elo mais próximo da corrente”, visando alcançar e atingir, no limite, nexos e cadeias de consequências causais essenciais do desenvolvimento social, uma materialidade desse tipo, quer dizer, “uma categoria, mesmo que seja só aparentada” com o “elo mais próximo da corrente”, “jamais poderá pertencer à imagem típica da filosofia autêntica”. (LUKÁCS, 2013a, p. 541). A “intenção dos pores”, no caso da filosofia, se peculiariza por possuir “certo caráter utópico”. (LUKÁCS, 2013a, p. 541).

Dependendo das circunstâncias, ela [a filosofia] também poderá estipular como seu próprio fim uma transformação bem determinada e concreta da sociedade, mas esta sempre terá certo caráter utópico na medida em que o tratamento da questão não abandonar o plano puramente filosófico, visto ser impossível apreender os elos reais de mediação da realização com um aparato ideal tipicamente filosófico. Essa impossibilidade da realização não equivale, contudo, a uma ausência de influência ideológica. Com efeito, todas as utopias situadas em alturas filosóficas podem (e geralmente querem) não só incidir de modo imediato sobre o futuro imediato, como deve almejar todo e qualquer político, mas elas têm, muito antes, uma intenção voltada para

o modo e o nível de generidade que poderia emergir do enfrentamento ótimo de cada crise concreta. A objetividade e a verdade direta de tais utopias podem, portanto, ser extremamente problemáticas, mas é justamente nessa problematicidade que está ininterrupta, ainda que muitas vezes confusamente ativo o seu valor para o desenvolvimento da humanidade. Com efeito, vimos que a solução histórico-real de cada uma dessas crises só pode criar um campo de ação de possibilidade para aquilo que a humanidade é capaz de fazer de si mesma nesse novo chão. E se o que foi enunciado pela filosofia, por sua vez, também não passar de uma possibilidade, isso tem – caso a filosofia seja autêntica – o seguinte significado: expressar de modo concreto e dinâmico (apontando para o futuro) as possibilidades de um estágio concreto de desenvolvimento do gênero humano. (LUKÁCS, 2013a, p. 541-542).

Ao mesmo tempo, pois, em que não dispõe dos “elos reais de mediação da realização” prático-imediata das suas intenções, ao mesmo tempo em que não alcança e não é capaz, pelo alto nível de generalização em que opera, de intervir direta e imediatamente sobre os fenômenos da realidade social, a filosofia se constitui como um complexo ideológico que se torna imprescindível para a reprodução social, precisamente, ao responder a necessidades sociais específicas, a necessidades próprias da existência genérica da vida dos homens. Essas necessidades, conforme sinalizado, não pairam metafisicamente acima da existência sociomaterial, antes, brotam do chão da vida cotidiana, na história, e se expressam sensivelmente nas sínteses máximas das determinações sociais, as próprias individualidades humanas. Nesse sentido, pode-se considerar que a filosofia traduz em níveis altos de generalização aquilo que, “sem uma consciência correta e clara, também está presente em muitas pessoas como anseio, negação obscura e abstrata do existente, pressentimento confuso de algo que virá etc., cujo efeito também acaba matizando os seus atos”. (LUKÁCS, 2013a, p. 542).

Também sobre as conexões entre as objetivações peculiares da filosofia e as necessidades sociais que estão na sua base constitutiva, vale ressaltar as considerações de Lukács sobre o fato de que os homens, no evoluir dos seus processos contraditórios de humanização, vão forjando necessidades mais mediadas, entre as quais “a necessidade de autoconhecimento”, de saber de si, nas circunstâncias, por exemplo, em que “a simples obediência a preceitos da própria comunidade objetivamente já não era mais capaz de dar autoconfiança interior suficiente para a individualidade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 544). O autor, nessas suas considerações, ressalta o papel da arte em constituir um mundo propriamente humano, um mundo voltado à expressão e à satisfação de necessidades desse tipo. Pode-se considerar que a filosofia, sua constituição e sua consolidação, em consonância com a expansão objetiva e subjetiva, externa e interna, de um mundo propriamente humano, ao colocar no centro das suas reflexões esse mundo e esse homem, ao colocar em questão o “de onde para onde” dessa materialidade, desse ser e desses processos contraditórios, também busca responder às necessidades da “autoconfiança interior” do homem no mundo, às necessidades do homem de saber radicalmente e de dominar radicalmente a si mesmo, não só no singular, como ser individual, mas também no plural, como ser genérico, não só na manipulação prático-empírica dos fenômenos e das coisas, mas na compreensão do sentido radical da sua atividade, das suas relações e do seu ser.

De acordo com Lukács, “visto que o desenvolvimento da humanidade é contínuo, visto que nele a luta pela existência do gênero ininterruptamente se empenha por expressar-se”, os trabalhos e as objetivações dos “grandes filósofos expressam etapas desse desenvolvimento”. (LUKÁCS, 2013a, p. 542). Cumpre aqui ressaltar algo decisivo ainda não devidamente abordado e ressaltado nas considerações precedentes sobre o complexo ideológico da filosofia, o fato de que “no campo de ação de possibilidades de uma situação de crise também cabe o falso, o retrógrado, o sofisticado etc.”, ou seja, o fato de que “o papel da filosofia também pode, portanto, ser muito negativo do ponto de vista do desenvolvimento da humanidade”, o que aponta para a necessidade de “investigações concretas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 542). Contudo, no espírito do que vem sendo sustentado, “examinada a grande tendência geral do

desenvolvimento, acabará predominando” na filosofia “realmente o que aponta para o futuro”. (LUKÁCS, 2013a, p. 542). Para o autor,

tais efeitos duradouros só serão possíveis quando a generidade cunhada idealmente pela filosofia estabelecer uma referencialidade real e essencial com aquela que contraditória e espontaneamente toma forma no processo histórico como possibilidade real no campo de ação de possibilidades. (LUKÁCS, 2013a, p. 542-543).

Compreendida sobre tais bases histórico-materialistas, a filosofia perde sua aura mística, apartada da realidade sociomaterial, assim como perde o caráter de “artigo de luxo”. (LUKÁCS, 2013a, p. 559). Para Lukács, a filosofia constitui em suas objetivações uma espécie de “tesouro da consciência acerca da continuidade do desenvolvimento da humanidade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 545). Se, por um lado, as concepções do “idealismo filosófico” mistificam os predicados do filósofo e “transformam” de modo “fetichizante” seus produtos “em fim em si”, se, por outro lado, “o materialismo filosófico” “faz das cadeias causais dos pores teleológicos no metabolismo da sociedade com a natureza uma espécie de ‘segunda natureza’ que atua de modo mecanicamente necessário”, não sabendo, “no fundo, o que fazer com as formas ideológicas mais elevadas” (LUKÁCS, 2013a, p. 548), o autor da *Ontologia* retoma Marx para sustentar a necessidade, a função e a potência do complexo ideológico da filosofia em incidir e dirimir conflitos sociais, as possibilidades da filosofia como arma específica constitutiva do arsenal crítico nas lutas de classe, nas batalhas emancipatórias dos homens.

Pelo menos duas referências, nesse sentido, podem ser destacadas, no encaminhamento para o desfecho das presentes considerações. A primeira delas, uma conhecida passagem da *Introdução* de 1843 de Marx à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, publicada nos *Anais Franco-Alemães* – já mencionada acima – onde o autor alemão, contra a “superestimação das formas superiores de ideologia”, defendeu que “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material”, o que, para ele,

naturalmente pressupõe os conflitos reais que afloram do desenvolvimento econômico”. (LUKÁCS, 2013a, p. 548). Contudo, adverte Lukács, Marx acrescenta em seguida, situando com precisão a força do momento ideal, subjetivo, nesses processos: “Mas a teoria também se converte em poder material quando penetra nas massas”. (LUKÁCS, 2013a, p. 549)⁹⁷.

Outra passagem citada por Lukács, já referenciada mais acima, é extraída da *Ideologia Alemã*, quando Marx afirma que as “ideologias não têm história, nem desenvolvimento” próprio, autônomo, “mas os homens, ao desenvolverem a sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também com esta sua realidade, seu pensar e os produtos do seu pensar”. (LUKÁCS, 2013a, p. 549). Lukács adverte que “essa determinação provocou os mais variados mal-entendidos de todos os lados” (LUKÁCS, 2013a, p. 549-550), que “o marxismo vulgar, por um lado, tirou delas a conclusão de que todos os produtos não rigorosamente econômicos da humanidade estariam numa relação de dependência direta e mecânica com a economia”. (LUKÁCS, 2013a, p. 550), enquanto as teorias burguesas, por outro lado, se assentam na negação dos fundamentos socioeconômicos da ideologia e da filosofia.

Pode-se considerar, no espírito das teses da *Ontologia*, que a história humana é a história da constituição da “generidade humana em-si”, do avanço, por um sem-número de vias contraditórias, dos processos de socialização do ser, das relações crescentemente extensivas e intensivas que os homens estabelecem com a natureza e entre si, “generidade em-si” que engendra, concomitantemente, o campo de possibilidades da existência do que Lukács chama de “generidade humana para-si”, que corresponde, grosso modo, aos movimentos efetivos pelos quais os homens se tornam, objetiva e subjetivamente, protagonistas da sua própria história, dos seus próprios processos de entificação. Lukács considera que “o desenvolvimento ideológico com sua culminância nas ideologias puras”, da qual a filosofia é um expoente, “é tão indispensável para” o desenvolvimento da “generidade interiormente

⁹⁷ “Mas a teoria também se converte em poder material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas logo que se demonstra *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem”. (LUKÁCS, 2013a, p. 549).

preenchida e, inseparavelmente desta”, da “autêntica individualidade do homem singular”, “quanto o desdobramento das forças produtivas é” importante para “a consumação da socialização da sociedade”. (LUKÁCS, 2013a, p. 561).

3 PARTE 2 – DETERMINAÇÕES DA FILOSOFIA COMO FORMA ESPECÍFICA DE REFLEXO E OBJETIVAÇÃO DA REALIDADE EM A PECULIARIDADE DO ESTÉTICO

3.1 GÊNESE DAS FORMAS DO REFLEXO E DAS OBJETIVAÇÕES SUPERIORES: VIDA COTIDIANA E HISTÓRIA

3.1.1 Vida cotidiana, trabalho e objetivações

3.1.1.1 Vida cotidiana, trabalho, objetivações e subjetividade

Numa entrevista de 1968, esclarecendo o plano geral da sua *Estética* de maturidade, Lukács sugere que o título da obra, “*A Peculiaridade do estético*” (“*Die Eigenart des Ästhetischen*”), poderia ser traduzido com precisão da seguinte forma: “*posição do princípio estético no quadro da atividade espiritual do homem*”. (LUKÁCS, 1969, p. 12). O autor expõe em seguida a ideia de que

as chamadas atividades espirituais do homem não são entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma de suas ações e reações ao mundo externo. (LUKÁCS, 1969, p. 12).

Estes enunciados indicam alguns pressupostos decisivos assumidos pelo autor, bem como o ponto de partida do seu trabalho teórico na *Estética*. A partir dessas considerações, e em consonância com a estrutura categorial da obra, pode-se afirmar que o autor estabelece e reconhece em suas elaborações a distinção e a heterogeneidade entre os planos da objetividade e da subjetividade, sustentando que, nessa relação, é primário o estatuto da realidade material, condição de possibilidade da fundação do mundo humano e de suas categorias objetivas e subjetivas⁹⁸. Ou seja, “as chamadas atividades espirituais do

⁹⁸ No Prólogo da *Estética*, discutindo a questão do método, o autor sustenta: “É fruto de um difundido mal-entendido acreditar que a visão de mundo do materialismo – prioridade do ser sobre a consciência, do ser social sobre a consciência social – também implica numa hierarquia. Para o materialismo, a prioridade do ser é, antes de

homem”, como arte, ciência, filosofia etc. têm na realidade material, social, seu “fundamento”, sua gênese, as determinações primárias da sua estrutura categorial, e também sua “consumação”, quer dizer, tais atividades se “constituem”, “diferenciam” e desenvolvem como formas de reflexo da realidade objetiva para responder a determinadas necessidades humanas, sociais, na história.

O autor da *Estética* afirma que na “evolução histórico-social da humanidade” é possível identificar a produção de “dois sistemas basicamente diversos de reflexo da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1967a, p. 370), sustentando que

os reflexos científico [*Wissenschaftliche*⁹⁹] e estético [*ästhetische*] da realidade objetiva são formas de reflexo que se constituíram e diferenciaram cada vez mais finamente no curso da evolução histórica, e que têm na vida real seu fundamento e sua consumação última. Sua peculiaridade se constitui precisamente na direção que exige o cumprimento cada vez mais preciso e completo de sua função social. Por isso, na pureza – surgida relativamente tarde – em que repousa sua universalidade científica ou estética, constituem os dois polos do reflexo geral da realidade objetiva; o fecundo ponto médio entre esses dois polos é o reflexo da realidade próprio da vida cotidiana. (LUKÁCS, 1966, p. 34).

As formas e os conteúdos do reflexo se constituem,

qualquer coisa, a constatação de um fato: um ser existe sem consciência, mas nenhuma consciência existe sem ser. Entretanto, daí não se segue nenhuma subordinação hierárquica da consciência ao ser. Ao contrário, é apenas esta prioridade e seu concreto reconhecimento prático e teórico pela consciência que criam a possibilidade de um domínio do ser pela consciência real. Os meros eventos do trabalho ilustram esta situação de modo indiscutível. E quando o materialismo histórico afirma a prioridade do ser social sobre a consciência social, trata-se igualmente apenas do reconhecimento de um fato”. (LUKÁCS, 1966, p. 19-20).

⁹⁹ Ao longo desta parte do estudo, serão apresentados entre colchetes os termos do original alemão para algumas categorias empregadas na edição espanhola da Grijalbo, sempre que isso puder favorecer o esclarecimento das ideias do autor. No presente caso, interessa demarcar os termos originais que expressam os complexos da ciência (*Wissenschaft*) e da filosofia (*Philosophie*).

diferenciam e especificam, pois, no evolver da história da humanidade de acordo com diferentes objetivos e necessidades sociais. Reproduzindo e reordenando idealmente as categorias da realidade, tais formas e conteúdos, uma vez objetivados, se destinam a cumprir determinadas funções na dinâmica da produção e reprodução do mundo humano. Para Lukács, a ciência e a arte são formas e meios (ou instrumentos) específicos que os homens forjam para responder aos desafios dos processos cotidianos de humanização. As formas do reflexo científico e estético

nascem das necessidades da vida cotidiana, têm que dar resposta a seus problemas e, ao voltar a mesclar muitos resultados de ambas com as formas de manifestação da vida cotidiana, tornam a esta mais ampla, mais diferenciada, mais rica, mais profunda, etc., levando-a constantemente a níveis superiores de desenvolvimento. Não se pode sequer imaginar uma real gênese histórico-sistemática do reflexo científico [*wissenschaftlichen*] ou do artístico sem a clarificação destas interações. Por isso, é imprescindível, para apreender filosoficamente os problemas que aqui se põem, não perder nunca de vista em nossas considerações a dupla interação com o pensamento da vida cotidiana, nem a peculiaridade específica e em desenvolvimento das duas formas diferenciadas. (LUKÁCS, 1966, p. 35).

Nesses processos, a existência pré teorética da realidade material, objetiva, implica também num outro princípio fundamental assumido à partida pelo autor, na teoria do reflexo que defende: aquele que enuncia a “unidade material do mundo” como um “fato básico e indiscutível” da realidade. (LUKÁCS, 1966, p. 36). De modo que “todo reflexo o é precisamente dessa realidade única e unitária” e de suas categorias. (LUKÁCS, 1966, p. 36). O autor ressalta que “esta unidade do objeto último é de importância decisiva para a conformação do conteúdo e da forma das diferenças e das contraposições” (LUKÁCS, 1966, p.36) do

reflexo da realidade pelos homens.

Desde logo, vale ressaltar o entendimento do autor de que reflexo não significa reprodução mecânica ou “fotográfica” da realidade, implicando em sua especificidade humana procedimentos de seleção, articulação, ordenamento, etc. da matéria tratada, na atividade da reprodução ideal da realidade. Em todo caso, como sinalizado linhas acima, o plano da idealidade não se identifica ao da realidade objetiva, como quis, por exemplo, Hegel em seu idealismo objetivo, tampouco a quaisquer “forças anímicas”, “espirituais” ou ideais autossustentadas e, por si, suficientes para engendrar o real.

Pode-se entender que tais elementos de base remetem a uma preocupação principal de Lukács, que aparece formulada com clareza na entrevista de fins da década de 1960, acima citada: a preocupação em “pesquisar as relações [do ser] nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas”. (LUKÁCS, 1969, p. 12).

Esta referência pode ser considerada importante para esclarecer o interesse do autor em tomar à partida do seu trabalho teórico-filosófico na *Estética* a esfera da vida cotidiana [*Alltagsleben*]. A vida cotidiana, em qualquer formação social, fornece a relação primária do homem com o mundo externo, objetivo, e nesse sentido, com as manifestações do ser “nas suas formas fenomênicas iniciais”. Tudo que existe na realidade da natureza e da sociedade como processo e relação se expressa na forma de fenômenos aparentes na superfície da vida cotidiana dos homens. De modo que os homens, nesse nível da realidade, são sempre provocados a enfrentar e a responder às questões, aos problemas e aos constrangimentos que aparecem e desafiam a construção da sua existência.

A imediatidade é, pois, um traço geral característico da relação do homem com o mundo externo na vida cotidiana. Contudo, para Lukács, é justamente o salto para além da relação imediata com o mundo externo, objetivo, que demarca a peculiaridade do humano em relação a outras formas de ser. Nesse sentido, a história humana é a história de superação da imediatidade do mundo aparente, é a história do descobrimento dos processos e relações constitutivos dos fenômenos, é a história da interação consciente dos homens com tais processos. A forma fundante, na história, da descoberta e da introdução de

mediações no mundo encontra-se no trabalho.

O trabalho atesta a potência humana de superar os constrangimentos mais imediatos que aparecem na superfície da vida. Nos termos do autor, “o trabalho não pode produzir-se senão como ato teleológico¹⁰⁰” dos homens (LUKÁCS, 1966, p. 39), sendo que “a possibilidade deste tipo de ação pressupõe certo grau de reflexo correto da realidade objetiva na consciência do homem”. (LUKÁCS, 1966, p. 40). Pelo processo de trabalho, os homens acessam e dominam ideal e praticamente as mediações da realidade, produzindo, na história, “transformações qualitativas, tanto objetiva quanto subjetivamente”. (LUKÁCS, 1966, p. 40). Evidencia-se, pois, que o homem se peculiariza como um ser de objetivações, ou seja, um ser que produz seus próprios objetos, relações e mundo social, e “a gênese real das objetivações deve ser encontrada na hominização mesma”, quer dizer, nos processos de autoconstituição dos homens, no cotidiano e na história. (LUKÁCS, 1966, p. 84).

Se o trabalho expressa, por um lado, juntamente com a linguagem, um grau máximo possível de objetivação da realidade na vida cotidiana (LUKÁCS, 1966, p. 43), por outro lado, sua própria estrutura, o momento ideal e o momento real da atividade laborativa, bem como seus resultados, apresentam um caráter mais “fluido”, menos fechado e menos “enérgico”, se comparado, por exemplo, com as objetivações da ciência e da arte. Vale dizer, não obstante o caráter de categoria fundante e fundamental da forma de ser, o trabalho abarca e acessa um conjunto menos extenso e menos profundo de mediações da realidade, em relação às mediações que a ciência e a arte alcançam. O que se coaduna com o caráter geral das objetivações próprias da vida cotidiana, objetivações difusas, abertas e marcadas por um baixo grau de intensidade. Vale citar

¹⁰⁰ Lukács cita, sustentando sua ideia, a seguinte passagem do capítulo 5 do Livro I de *O Capital*: ‘Supomos o trabalho em uma forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha realiza operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha pode envergonhar, pela construção da sua colmeia, a mais de um arquiteto humano. Mas o que distingue desde o início o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No final do processo de trabalho se produz um resultado que já existia no início do mesmo na representação do trabalhador, ou seja, idealmente. O trabalhador não opera apenas para uma transformação formal do natural; opera, ademais, seus fins no natural, fim que ele conhece, que determina o tipo e o modo de seu fazer, como uma lei, e à qual tem que submeter a sua vontade’. (MARX apud LUKÁCS, 1966, p. 39).

aqui as seguintes palavras do autor:

Não há dúvida de que no trabalho se produz determinada espécie de objetivação (assim como na linguagem, que constitui também um momento fundamental da vida cotidiana). E não apenas no produto do trabalho, a propósito do qual não haverá discussão alguma, senão também no processo de trabalho. Como a acumulação das experiências cotidianas, o costume, o exercício, etc., fazem com que se repitam e se desenvolvam determinados movimentos em cada processo de trabalho, assim como sua seriação quantitativa e qualitativa, sua interpenetração, seu complementar-se e reforçar-se, etc., o próprio processo assume necessariamente para o homem que o realiza o caráter de certa objetivação. Mas esta, ao contrário da fixidez muito mais enérgica das formações produzidas pela arte ou a ciência, é de uma natureza muito mais mutável e fluida. (LUKÁCS, 1966, p. 41).

Ainda que o homem, nas objetivações da vida cotidiana e no trabalho, escave determinações da realidade, apreenda e introduza mediações no mundo, “o grau de abstração”. (LUKÁCS, 1966, p. 42), a capacidade de distanciamento subjetivo em relação ao mundo material, exterior, encontram nesse âmbito limites bastante precisos, dada a relação mais direta que aí se estabelece com o mundo externo. Se a atividade teleologicamente orientada implica na reprodução ideal do real, ao menos de modo suficiente para o êxito da ação, por outro lado, o homem que trabalha, diante da totalidade extensiva e intensiva da realidade, dispõe de condições e meios de agir dominando apenas setores parciais e limitados da realidade. Também por isso o domínio teórico e prático do mundo no trabalho pode ser, como muitas vezes o é, suficiente para responder a carências e necessidades materiais, sociais, determinadas e mais imediatas sem, contudo, que isso signifique ao mesmo tempo um domínio amplo da realidade, o que se mostra no fato de que são possíveis e mesmo comuns situações sociais onde junto à concepção justa e correta do domínio ideal e

real de um setor determinado da realidade coexistam concepções gerais de mundo falsas.

Se é fato que todo ato de trabalho exige certo “grau de reflexo correto da realidade”, e que a atividade se desenvolva subordinada aos imperativos da realidade e às finalidades ideadas, se é fato ainda que o trabalho exige o domínio da motricidade do corpo, das emoções do sujeito etc., cabe também acentuar, por outro lado, que por sua relativa imediatez nos contatos com a realidade, o trabalho fica suscetível a instabilidades, imprecisões etc. ligadas ao *antropos*, aos limites das próprias forças físicas, mentais e subjetivas do trabalhador, bem como aos fins mais restritos e imediatos estabelecidos nesse âmbito.

Não obstante esses limites, Lukács afirma que “o trabalho é a parte da vida cotidiana que está mais próxima da objetivação científica” (LUKÁCS, 1966, p. 44), acentuando, contudo, em sua análise, as diferenças específicas, “qualitativas”, entre as duas formas de reflexo e objetivação da realidade, ressaltando em linhas gerais a peculiaridade do reflexo científico:

[...] o decisivo é mais precisamente o grau de abstração, o distanciamento em relação à prática imediata da vida cotidiana, com a qual desde logo, ficam em todo caso vinculados uns e outros, tanto em seus pressupostos quanto em suas consequências. Mas a conexão dita é para a ciência sempre uma vinculação mediada, com maior ou menor complicação e distanciamento, enquanto que para o trabalho, ainda quando seja uma aplicação de conhecimentos científicos muito complicados, se trata de uma conexão de caráter predominantemente imediato. Quanto mais imediatas são essas relações – o que significa também que a intenção da atividade se orienta a um caso particular da vida (como é sempre o caso no trabalho) –, tanto mais débil, mais cambiante e menos fixada é a objetivação. Dito mais precisamente: tanto mais robustas são as possibilidades de que sua fixação – que em algum caso pode ser, no entanto, extremamente rígida – não

proceda a partir da essência da coisidade objetiva, senão de um fundamento subjetivo, frequentemente, sem dúvida, psicológico-social (tradição, hábitos, etc.). Isto significa que os resultados da ciência ficam fixados como formações independentes do homem com muito maior energia do que os do trabalho. Este desenvolvimento se manifesta no fato de que uma formação é corrigida e substituída por outra sem perder sua objetividade antes fixada. (LUKÁCS, 1966, p. 42).

Diferentemente dos processos, das mediações e dos resultados estabelecidos pela ciência, o reflexo da realidade e as objetivações humanas na vida cotidiana tendem a se constituir e a se movimentar, no gradiente das generalizações humanas, num nível mais baixo, mais próximo da imediatez sensível. Às relações cotidianas mais imediatas homem-mundo correspondem um conjunto de “objetivações” mais “débeis”, mais “fluidas”, mais “cambiantes”, “menos fixadas”. Nesse nível operativo, prevalece a tendência a que a atividade, o pensamento e o comportamento dos homens se fundamentem menos na essência da realidade objetiva do que na superfície da vida ou no próprio sujeito, em suas impressões, representações, ideias e valores sobre o mundo.

Lukács argumenta que na vida subjetiva da cotidianidade ocorre uma “constante oscilação entre decisões fundadas em motivos de natureza instantânea e fugaz, e decisões baseadas em fundamentos rígidos”. (LUKÁCS, 1966, p. 44). Os homens, no cotidiano, se movem orientados por necessidades e interesses mais imediatos e particulares, muitas vezes repentinos e passageiros, de modo que as ideações e suas resultantes, as objetivações produzidas nessa esfera, tendem a ser mais rasas, superficiais e pragmáticas. Nos termos e na ilustração do autor:

As relações infinitamente variadas e complicadas entre os indivíduos humanos (matrimônio, amor, família, amizade, etc.) – para não falar das inúmeras relações fugazes – as relações dos homens com as instituições estatais e sociais, as diversas

formas de ocupação subsidiária, de distração (o esporte, por exemplo), fenômenos da cotidianidade, tais como moda, etc., confirmam a veracidade dessa análise. Trata-se sempre da rápida mudança, muitas vezes rotina ou na convenção e ações, decisões, etc., cujos motivos – subjetivamente ao menos, mas isto é já muito importante precisamente para estas investigações – apresentam um caráter predominantemente pessoal. (LUKÁCS, 1966, p. 44).

Pode-se afirmar que o “caráter predominantemente pessoal” nas respostas mais rápidas e menos refletidas aos imperativos e às contingências do mundo externo evidenciam também as propensões à formação, atuação, reprodução e cristalização de ideias e valores assimilados e consolidados subjetivamente pelas vias da tradição, dos costumes, ou ainda por outras formas ideais e ideológicas, por assim dizer, “pré-teoréticas”, que regem as emoções, o comportamento e a atividade cotidiana dos homens.

3.1.1.2 Materialismo espontâneo e concepção de mundo dos homens

Importa ressaltar neste ponto que, muito embora tudo o que existe e se manifesta como fenômeno imediato da realidade não existe e se manifesta senão em função de um conjunto complexo de processos e mediações, tais determinações essenciais da realidade objetiva tendem a desaparecer na superfície do cotidiano. Assim, os homens lidam na vida cotidiana com um conjunto de objetivações cada vez mais complexas que aparecem, contraditoriamente, cristalizadas sob a forma da imediatidade. Em conexão com o imperativo do “certo grau de reflexo correto da realidade”, os homens se comportam diante de tais formas de um modo espontaneamente materialista, suficiente para assegurar o domínio, a manipulação, o controle e o funcionamento de variáveis empíricas. Referindo-se a expressões desta dinâmica na sociedade capitalista, o autor ilustra:

Pense-se em fenômenos técnico-científicos e, sobretudo, em outros de natureza econômica complicada, como o táxi, o ônibus, o bonde, etc., pense-se em seu uso na vida cotidiana, no modo como figuram nela, e se verá claramente em seguida essa imediatez. É parte da necessária economia da vida cotidiana que, na média, todo seu entorno – na medida em que funcione bem – não se assimile nem estime senão com base em seu funcionamento prático (e não com base em sua essência objetiva). E inclusive em muitos casos, que não funcione bem não suscita mais que reações análogas. Isto é, naturalmente – visto assim, como num cultivo em tubo de ensaio – um produto da divisão capitalista do trabalho. Em níveis mais primitivos da evolução, nos quais a maioria dos instrumentos etc., da vida cotidiana, são produzidos pelas mesmas pessoas que os utilizam, ou pelo menos se produzem segundo um modo de produção universalmente conhecido, este tipo de imediatez é muito menos desenvolvido e chamativo. Só uma divisão social do trabalho que está já muito desenvolvida e faz de cada ramo da produção e de seus momentos parciais outras tantas especialidades agudamente delimitadas impõe ao homem médio ativo na vida cotidiana essa imediatez. (LUKÁCS, 1966, p. 45).

O fato de que em “níveis primitivos”, em formações sociais mais remotas, a imediatez se configure de um modo “menos desenvolvido e chamativo” do que aquele que se exacerba com os avanços da divisão social do trabalho concorda com a ideia de que o trabalho, no sentido de categoria fundante e mais fundamental da forma de ser, a despeito dos limites acima apontados, compreende nessas formações sociais um intenso esforço de objetivação, um intenso esforço na apropriação e no domínio ideal e prático das propriedades e relações materiais com as quais os homens se defrontam na realidade, na construção da sua existência. De modo que é razoável sustentar que o trabalho cumpriu em “níveis” mais “primitivos” o papel de

superação da relação imediata homem-natureza, o papel da descoberta de processos e relações objetivos e da inserção de mediações humanas e humanizadoras no mundo, conforme assinalado acima.

Pode-se afirmar que o papel propulsor do mundo humano que o “trabalho criador” desempenhou em formações sociais mais remotas, a ciência e a arte são chamadas a desempenhar nas formações sociais que vão se tornando mais complexas¹⁰¹. Interessa aqui ressaltar que as respostas mais mediadas que os homens elaboram para enfrentar e resolver os problemas que emergem da vida cotidiana tendem a enriquecer os domínios humanos objetivos e subjetivos. Para acentuar a caracterização desse “papel social da cultura” (LUKÁCS, 1966, p. 45), e para esclarecer as interações e as peculiaridades do pensamento, do comportamento e da atividade dos homens na vida cotidiana e nas chamadas “formas superiores de objetivação”, vale retomar uma imagem exposta por Lukács no prefácio da *Estética*:

O comportamento do homem na vida cotidiana é ao mesmo tempo o princípio e o fim de toda atividade humana. Isto quer dizer que, se imaginarmos a vida cotidiana como um grande rio, veremos a ciência e a arte emergirem e se apartarem dele como formas superiores de captação e reprodução da realidade, veremos ainda que tanto um quanto outro, de acordo com seus fins específicos, diferenciam-se e se constituem individualmente, atingindo sua forma pura nesta peculiaridade – que tem origem nas necessidades da vida social – para, em seguida, e em consequência de seus efeitos, de sua ação sobre a vida dos homens, desaguar novamente no rio da vida cotidiana. Esta, por sua vez, é continuamente enriquecida com os produtos mais elevados do espírito humano, assimilando-os a suas necessidades práticas, diárias, de onde

¹⁰¹ Papel propulsor, ideológico, que não secundariza, em nenhum caso, as relações materiais, econômicas de produção da riqueza e da vida, a precedência e a prioridade ontológicas dessa esfera material, do trabalho explorado e da propriedade privada no capitalismo etc. em relação aos complexos ideais e ideológicos que se erigem e interagem com essas bases.

surgem, mais uma vez, como questionamentos e demandas, novas ramificações das formas de objetivação superiores. (LUKÁCS, 1966, p. 11-12).

As conquistas ideais e práticas que nascem com o trabalho, assim como o conjunto das formas de reflexo e de objetivação da realidade denominadas “superiores”¹⁰², como a ciência e a arte, instaurando e propulsionando um mundo propriamente humano, desembocam novamente na vida cotidiana, enriquecendo-a, dispondo aos homens os resultados produzidos. Trata-se, em termos gerais, de uma processualidade fundante e propulsora da cultura, na medida em que os homens, por sua forma específica de atividade, de produção e reprodução da vida, dominam e submetem crescentemente as forças da natureza a seus fins, nos termos de Marx, recuando as barreiras naturais e avançando no sentido da crescente socialidade.

Contudo, o conjunto crescente de mediações que vão sendo elaboradas e assimiladas nas práxis humanas, no evoluir histórico da produção e reprodução da vida social não suprime a estrutura mais geral da vida cotidiana, caracterizada, no seu âmago, pela relação imediata entre subjetividade e objetividade, entre teoria e prática, conforme a argumentação que vem sendo desenvolvida. Essa estrutura se mantém das formações sociais mais remotas ao capitalismo, para o que concorre o fato de que as mediações ideais e práticas que vão constituindo as formas e o “papel social da cultura” retornam e são consumadas no solo da vida cotidiana, de modo que “uma vez introduzidas no uso geral, perdem para os homens que atuam na vida cotidiana seu

¹⁰² “Superior” aqui não significa importância maior num gradiente hierárquico e hierarquizador da vasta e diversa gama das atividades humanas. Pelo contrário, nos termos de Marx e Engels, os homens devem antes tudo satisfazer suas necessidades primárias de produção da vida, têm de comer, beber, procriar, etc. A superioridade de certas formas de reflexo e objetivação da realidade se mostra, entre outras referências, pelas exigências objetivas e pela capacidade e potência subjetiva de determinadas atividades em apreender um conjunto mais amplo e mais profundo de mediações e de cadeias de mediações da realidade, que não se encontram dispostos e acessíveis aos homens à primeira vista. Ocorre que na vida cotidiana e no trabalho não são exigidas cadeias de mediações amplas e profundas para orientar práticas eficazes, exitosas, ao contrário do que ocorre, por exemplo, nos campos da ciência e da arte, cujas cadeias de mediação exigidas para se chegar a uma objetivação e resultado eficaz, capaz de responder às necessidades da vida cotidiana, são mais amplas e complicadas.

caráter de mediação, e assim reaparece a imediatez descrita”. (LUKÁCS, 1966, p. 45).

Esse caráter geral da relação imediata entre teoria e prática na vida cotidiana pode ser observado pela tendência a que os homens se comportem nesse nível da realidade orientados muitas vezes pelo referido “materialismo espontâneo”. (LUKÁCS, 1966, p. 46). Nos atos e relações mais elementares da vida, na construção da sua existência, os homens são compelidos a lidar e a operar observando a realidade material que constitui o seu entorno mais imediato, sob pena de sucumbirem, o que não se faz no nível da cotidianidade mediante reflexões intensivas, mas sim por reações e ações marcadamente espontâneas, muitas vezes automatizadas, uma vez assimiladas e estabelecidas como cultura as mediações adquiridas. Também o trabalho atesta essa tendência humana a um comportamento espontaneamente materialista na sua relação mais direta com o mundo externo, existente fora e independentemente da consciência dos homens, uma vez que as arbitrariedades nesse âmbito, a falta de senso espontâneo e elementar da realidade material anulam o sentido da atividade, suas finalidades e seus resultados. Vale neste ponto citar as seguintes palavras do autor da *Estética*:

Todo trabalho supõe um complexo de objetos, de leis que o determinam em sua espécie, em seus necessários movimentos, operações, etc., e a consciência humana trata espontaneamente tudo isso como entidades que existem e funcionam independentemente dela. A essência do trabalho consiste precisamente em observar, decifrar e utilizar esse ser e devir que são em-si. Inclusive no nível no qual o homem primitivo não produz ainda ferramentas, senão que se limita a tomar pedras de determinadas formas para lançá-las ou utilizá-las segundo suas necessidades, têm que se praticar já certas observações acerca das pedras que por sua dureza, sua forma, etc., são adequadas para determinadas operações. Já o fato de que o homem primitivo escolha entre muitas a pedra

adequada, já a natureza de sua escolha mostra que o homem é mais ou menos consciente de que tem que agir em um mundo externo que existe independentemente dele e que, portanto, tem que tentar entender e dominar o melhor possível com o pensamento, mediante a observação, esse entorno que existe independentemente dele, com objetivo de poder existir, de poder escapar dos perigos que o ameaçam. Também o perigo, como categoria da vida interior humana, mostra que o sujeito é mais ou menos consciente de encontrar-se frente a um mundo externo independente de sua consciência. (LUKÁCS, 1966, p. 46-47).

O materialismo espontâneo que é característico da vida cotidiana expressa, por um lado, a sã relação do “homem inteiro” e de “todos os seus sentidos e conatos” ligados ao mundo externo, com a realidade em suas “manifestações iniciais”, ou seja, sua força consiste nessa espontaneidade que funciona e é imprescindível para o funcionamento da vida, para o trabalho e para a reprodução social. Por outro lado, na medida em que “o seu caráter puramente espontâneo está dirigido aos objetos imediatos da prática” (LUKÁCS, 1966, p. 47), seus limites são evidentes, não só pelo baixo grau das objetivações que produz, mas também pelo “fato de que suas conseqüências para a concepção de mundo são escassíssimas, e acaso nulas”. (LUKÁCS, 1966, p. 48).

A partir desta referência, Lukács desenvolve algumas importantes considerações sobre as *relações entre materialismo espontâneo e concepção de mundo dos homens*, refletindo a princípio, mais precisamente, sobre as imbricações entre materialismo espontâneo e concepções idealistas de mundo. Referindo-se ao idealismo filosófico do período do capitalismo monopolista-imperialista ascendente, o autor destaca a posição depreciativa de Rickert¹⁰³ em relação ao que o mesmo chama de “realismo ‘ingênuo’” (ou seja, o materialismo espontâneo), por ele

¹⁰³ Lukács cita a obra *Der Gegenstand der Erkenntnis (O objeto do conhecimento)*, de 1892.

rebaixado e desprezado.

Assim, por exemplo, diz Rickert, que não tem nada a objetar ao realismo 'ingênuo': '[O realismo ingênuo] não conhece uma realidade transcendente, nem o sujeito epistemológico, nem a consciência supraindividual. Não é uma *teoria* científica que tenha que ser combatida cientificamente, senão um complexo de opiniões não pensadas nem determinadas com precisão, que bastam para viver e que podemos deixar tranquilamente àqueles que não aspirem senão a viver'. (LUKÁCS, 1966, p. 47).

As imbricações entre materialismo espontâneo e idealismo são ilustradas pelo autor com outra referência ao período do capitalismo monopolista-imperialista, agora, num contexto e num patamar exponenciado das contradições sociais, quando no período subsequente à primeira guerra mundial o idealismo subjetivo busca embasar sua concepção de mundo recorrendo "a argumentos antropológicos" e ressaltando a dimensão fenomênico-sensível, pré-teorética, do "mundo realista-ingênuo".

Já em Rothacker lemos: 'Mas o mundo inteiro no qual vivemos e atuamos praticamente, com inclusão, naturalmente, das ocupações políticas, econômicas, religiosas e artísticas, se move em 'categorias vitais' cujo conteúdo essencial, enquanto '*imagem pré-científica do mundo*', exige urgentemente um tratamento explícito e constitui um dos numerosos sistemas apenas tocados pela 'antropologia filosófica'. Hic Rhodus, hic salta! Nunca se insistirá demasiado em que este fato de que todas nossas grandes decisões vitais têm lugar num '*mundo realista-ingênuo*', que a *inteira história universal* e, com ela, o inteiro tema de todas as ciências históricas e todas as filosofias, se desenvolve neste mundo realista-ingênuo, é um argumento do maior peso também para o tratamento de questões epistemológicas'. (ROTHACKER apud

LUKÁCS, 1966, p. 47-48).

Lukács comenta criticamente que as referências de apreço e exaltação das esferas e relações espontaneamente materialistas da realidade servem à Rothacker para sustentar e “elevar o idealismo subjetivo de um modo mais consequentemente solipsista do que nunca”, na medida em que “sua epistemologia subjetivista acredita encontrar suporte biológico na teoria dos mundos circundantes de Uexküll” (LUKÁCS, 1966, p. 48). Para o autor, “nesse contexto, o materialismo espontâneo da vida cotidiana se converte num modo de manifestação – sem dúvida complicado – do mundo circundante determinado pelos órgãos”. (LUKÁCS, 1966, p. 48).

Sob outro ângulo, conforme sinalizado, o materialismo espontâneo e sua vigência na vida cotidiana impõem, quer se queira ou não, limites objetivos às representações e às ideias dos homens, o que dimensiona e confirma sua força real, a despeito dos juízos gnosiso-epistêmicos. Ao mesmo tempo, contraditoriamente, conforme assinalado linhas acima, essa vigência e essa força imediatas revelam sua impotência em desencadear a conformação de imagens e ideias materialistas mais mediadas sobre a realidade, sobre o mundo natural e social, imagens e ideias capazes de impactar em sentido terreno, cismundano, a concepção de mundo dos homens. Nas palavras do autor, a força do materialismo espontâneo

se revela no fato de que nenhuma concepção de mundo, por idealista e até solipsista que seja, consegue impedir que aquela espontaneidade funcione na vida e no pensamento da cotidianidade. Nem o mais fanático berkeleyano, quando ao cruzar a rua evita um automóvel ou espera que este passe, tem a sensação de estar lidando apenas com sua própria representação, e não com uma realidade independente de sua consciência. O esse est percipi desaparece sem deixar rastro na vida cotidiana do homem imediatamente ativo. E a debilidade desse materialismo espontâneo se manifesta no fato de que suas consequências para a concepção de mundo são escassíssimas, e

acaso nulas. Com toda comodidade, sem que a contradição chegue sequer a aflorar subjetivamente, pode coexistir na consciência humana com representações idealistas, religiosas, supersticiosas etc. (LUKÁCS, 1966, p. 48).

A coexistência de materialismo espontâneo e “representações idealistas” etc. dos homens se mostra não apenas quando se consideram as formações sociais mais recuadas na história, onde, por exemplo, junto às aquisições racionais e práticas do trabalho também exercem uma influência vital sobre os homens e as relações sociais as representações e as práticas da magia, mas se mostra também quando se tem em vista as representações e ações do “homem atual”, do “homem moderno” (LUKÁCS, 1966, p. 49), onde junto à apreensão precisa de “muitos fatos da vida” o idealismo se impõe sob formas diversas, tais como aquelas próprias à superstição, fundadas na ignorância socialmente determinada e na decorrente incapacidade racional, emocional e prática do homem em explicar e reger terrenamente a si e ao mundo.

A dualidade dessa situação pode ser observada na própria atividade científica. O êxito das atividades humanas nesse âmbito é indissociável da sua consciência que atua subordinada aos fenômenos da realidade, à sua materialidade, seus processos, movimentos, determinações etc., o que não se traduz numa extensão e generalização automáticas, materialistas, das aquisições obtidas sobre essa base. Lukács comenta que “os epistemólogos idealistas costumam falar com irônica comiseração do ‘realismo ingênuo’ (ou seja, do materialismo)” (LUKÁCS, 1966, p. 49-50), dessa abertura típica da ciência aos influxos espontâneos da realidade material, enquanto “Lênin”, por outro lado, “registra várias vezes o fato de que inclusive cientistas que em sua teoria do conhecimento professam o idealismo subjetivo são em sua prática científica materialistas espontâneos”. (LUKÁCS, 1966, p. 50).

Nesse passo em que a investigação está concentrada sobre as relações entre vida cotidiana, materialismo espontâneo e concepção de mundo dos homens, Lukács adverte que as analogias e comparações entre situações sociais mais recuadas e situações sociais mais avançadas na história precisam ser

feitas com muito cuidado, sob pena de serem anuladas as diferenças essenciais entre umas e outras. Nesse sentido, o autor demarca que

há uma importante diferença qualitativa, e historicamente determinada, entre que a complementação idealista (religiosa, mágica, supersticiosa) do materialismo espontâneo se encontre, por assim dizê-lo, apenas nas margens da imagem prática do mundo, ou que recubra intelectual e emocionalmente os fatos estabelecidos por dita imagem. O caminho que vai do segundo caso ao primeiro é a linha evolutiva – tantas vezes, desde logo, ziguezagueante – da cultura. (LUKÁCS, 1966, p. 50).

O “recobrimento” “intelectual” e “emocional” dos fatos e das situações gerais da vida dos homens pelas concepções idealistas de mundo, as variadas influências do idealismo, do animismo, da magia, da religião etc. sobre a vida total, o pensamento e o comportamento dos homens, constituem traços característicos fortes, marcantes, das formações sócio-históricas mais remotas, das relações mais primitivas do metabolismo homem-natureza e das relações que os homens, sobre tais bases, estabelecem entre si. A dinâmica de distanciamento dessas situações onde os homens são subjugados por forças e poderes que transcendem suas possibilidades de reação, de elaboração de respostas ideais e práticas cismundanas, remete ao trabalho e às formas superiores, mais mediadas, de reflexo e objetivação da realidade, forjadas sobre as bases da atividade e da reprodução social, como a ciência. Por isso, “o caminho” que se afasta do “recobrimento” da vida “espiritual” e prático-material dos homens pelo idealismo, ou seja, o caminho que avança em sentido contrário aos influxos do idealismo sobre o comportamento dos homens e que desloca, tendencialmente, tais influxos para as “margens” da vida, é um caminho que fortalece o protagonismo humano na história, um caminho que pode ser identificado com “a linha evolutiva”, “ziguezagueante”, prevalentemente emancipatória, da cultura. Nas palavras de Lukács,

essa evolução não é possível senão porque o pensamento humano supera a imediatez da cotidianidade no sentido dito, ou seja, porque se supera a conexão imediata entre o reflexo da realidade, sua interpretação mental e a prática, com o que conscientemente se insere uma série crescente de mediações entre o pensamento – que assim chega a ser propriamente teórico – e a prática. Somente graças a esse ato de superação pode abrir-se um caminho desde o materialismo espontâneo da vida cotidiana até o materialismo filosófico [...]. Como veremos mais adiante, esta evolução se expressou claramente pela primeira vez na Antiguidade Grega. O começo de uma separação definitiva de idealismo e materialismo filosófico teve lugar na Grécia com efetiva clareza. Cassirer tem razão quando data com Leucipo e Demócrito a ruptura com o ‘pensamento mítico’. (LUKÁCS, 1966, p. 50).

O materialismo filosófico se constitui, pois, desde certa altura dos processos de humanização, sobre as bases e em íntima relação com o desenvolvimento do trabalho e com o avanço dos domínios ideais e práticos do homem sobre o mundo e sobre a vida cotidiana. Pelo trabalho os homens apreendem e introduzem mediações no mundo, e pela ciência, pela forma específica de refletir e objetivar a realidade nesse campo de atividade, os homens aprofundam o acesso e o domínio das mediações da realidade natural e social. Pode-se afirmar que essas vias se desdobram e expressam tendencialmente numa necessidade social de novo tipo, a necessidade do homem de compreender e explicar terrenamente, racional e radicalmente a si e ao mundo, uma necessidade que “abre”, pois, “caminho” para a passagem do “materialismo espontâneo da vida cotidiana” ao “materialismo filosófico”, determinado, este, como uma forma consciente de ser dos homens, de pensar, de se reconhecer e de se comportar cismundaneamente no mundo, uma forma que retroage e incide, assim, sobre a atuação humana nas diversas instâncias da vida cotidiana, social. Trata-se de uma *forma específica de elaboração ideal da realidade, a forma concepção*

geral de mundo e de homem, que se caracteriza, no caso das tendências ora consideradas, como *terrenal, cismundana, histórica e materialista*.

Sobre as vicissitudes do processo de superação da imediatez da vida cotidiana, e sobre os aspectos histórico-genéticos dos impulsos e tendências à passagem do “materialismo espontâneo primitivo”, imbricado a conformações subjetivas de caráter idealista, ao materialismo filosófico, processo que compreende, como visto, a capacidade crescente do homem de apreender e inserir mediações no mundo, superando os constrangimentos e os desafios postos nos níveis mais imediatos da existência, Lukács considera:

A dificuldade desse processo pode ser apreciada pela circunstância de que os primeiros intentos de ultrapassar a espontaneidade do pensamento cotidiano costumam apresentar traços essencialmente idealistas. É muito interessante que Cassirer, partindo da identificação de imagem e coisa pelos primitivos, chegue à seguinte conclusão: ‘Por isso pode caracterizar-se inclusive como traço distintivo do pensamento mítico o carecer da categoria do ideal’. Com isto se destacam mais claramente a essência e os limites do materialismo espontâneo primitivo: esse materialismo domina numa época que não conhece ainda a contraposição antinômica entre idealismo e materialismo. Esta contraposição se desenvolve na luta contra o idealismo filosófico, que é de origem anterior à do materialismo filosófico. O materialismo espontâneo da vida cotidiana conserva, certamente, alguns restos de situações primitivas, mas atua num ambiente que já conhece aquela diferenciação. (LUKÁCS, 1966, p. 50-51).

Ainda considerando em linhas gerais o “materialismo espontâneo primitivo”, seu arraigamento no metabolismo mais recuado da relação homem-natureza, Lukács escava algumas determinações importantes acerca das conformações histórico-

sociais genéticas e remotas do idealismo filosófico, que ganham campo desde os “primeiros intentos” dos homens “de ultrapassar a espontaneidade do pensamento cotidiano”. (LUKÁCS, 1966, p. 50). O autor, tecendo “algumas observações acerca das causas sociais desse nascimento do idealismo” (LUKÁCS, 1966, p. 51), se refere às situações caracterizadas (1) por um baixo desenvolvimento de forças produtivas e incipiente domínio racional e prático da natureza e das relações sociais, (2) pela disposição, sobre as bases da divisão social do trabalho, de uma “camada de homens” que se especializam nas atividades de cunho ideal, e (3) pela produção idealista de inferências analógicas generalizantes, universalizantes, derivadas, no limite, da estrutura geral do trabalho humano, nas circunstâncias sociomateriais mais remotas. Nas palavras do autor:

Em primeiro lugar, a ignorância da natureza e da sociedade. Por esta ignorância, o homem primitivo, apenas intenta ir além das relações imediatas do mundo objetivo que se lhe dá diretamente, se vê obrigado a apelar a analogias infundadas, ou insuficientemente fundadas, nas coisas, e isso partindo por regra geral de sua própria subjetividade. *Em segundo lugar*, a incipiente divisão social do trabalho cria a camada social que vai dispor do ócio necessário para refletir ‘profissionalmente’ sobre problemas como o que estamos comentando. Com isto, com a liberação em relação à necessidade de reagir sempre imediatamente ao mundo externo, se cria para essa camada social a distância necessária com a qual pode começar a superar a imediatez espontânea da cotidianidade, sua deficiente generalização; mas, ao mesmo tempo, esta divisão do trabalho vai distanciando cada vez mais do trabalho mesmo essa camada privilegiada com a possibilidade de um meditar mais profundo. Agora bem: o trabalho é a base mais importante do materialismo espontâneo da vida cotidiana, ainda que o seja também das tendências idealistas na concepção de mundo. Recorde-se a descrição de Marx,

segundo a qual o resultado do processo de trabalho preexiste idealmente. É compreensível que, dado o predomínio da analogia, no pensamento primitivo, em relação à causalidade e à ideia de lei, arranque daquela circunstância uma generalização analógica. Quando complexos de objetos ou de movimentos não explicados até o momento se projetam idealisticamente, religiosamente, etc., em um 'Criador', se trata na maioria dos casos de uma tal generalização analógica do lado subjetivo do processo de trabalho. (Recorde-se, para não aduzir mais que a um exemplo óbvio, o demiurgo, literalmente 'artesão', das representações religiosas gregas). (LUKÁCS, 1966, p. 51-52).

Lukács considera, conforme assinalado mais acima, que “o materialismo filosófico nasce a um posterior nível da evolução, em luta contra essas concepções”, e consiste no “intento de conceber todos os fenômenos a partir das leis de transformação {cambio} da realidade independentemente da consciência” (LUKÁCS, 1966, p. 52), um intento de princípio com forte repercussão, por exemplo, sobre a questão do método científico, conforme será desdobrado mais à frente. O autor registra que não é o caso de se proceder nas investigações em curso a “descrição” das “lutas” concretas que o materialismo filosófico trava contra o idealismo, considerando, contudo, necessário “aludir a um ponto de vista relevante nesse contexto: à conexão entre as representações idealistas (religiosas) e o pensamento da cotidianidade”. (LUKÁCS, 1966, p. 52). A esse respeito, Lukács considera que “todo passo adiante que dá o materialismo dialético como concepção de mundo supõe um distanciamento a respeito do tipo de consideração próprio da cotidianidade imediata”, supõe “uma incipiente penetração científica nas causas ‘não ostensíveis’”, não aparentes, “dos fenômenos e de seu movimento”. (LUKÁCS, 1966, p. 52). O autor desdobra que, contudo,

pelos limites deste reflexo científico da realidade – que, como veremos, significa um

distanciamento das formas mentais da cotidianidade e um elevar-se acima delas – se produz necessariamente um retorno ao pensamento cotidiano. Um tal pensamento pode estar já muito desenvolvido formalmente, pode utilizar todas as formas e todos os conteúdos do reflexo científico da realidade: mas sua estrutura básica estará sempre muito próxima da própria da cotidianidade. Quando Engels, por exemplo, critica a concepção histórica do materialismo mecanicista e vê nele uma recaída no idealismo, sua argumentação se move no sentido que acabamos de descrever. Engels reprova esse materialismo ao tomar ‘como causas últimas as forças ideais que atuam na história, em vez de investigar o que há por detrás delas, quais são as forças motoras dessas forças motoras. A inconseqüência não consiste em reconhecer forças *ideais*, senão em não seguir penetrando além, até as causas que as movem’. É claro que inclusive neste exemplo, ou seja, no caso de uma tendência filosófica que em outros terrenos alcançou um alto desenvolvimento, a essência do defeito metodológico consiste em não ter abandonado com suficiente radicalidade o ponto de vista do pensamento cotidiano imediato, e em não haver transformado suficientemente em reflexo científico o que subjaz à cotidianidade. Estes exemplos mostram também a ininterrupta interação entre as duas esferas: no caso discutido, a intervenção do pensamento cotidiano no científico; mas outros casos podem mostrar a influência inversa. A análise suficiente de tais exemplos mostraria que a elaboração do reflexo científico puro é imprescindível para o desenvolvimento da cultura da cotidianidade a formas superiores e, por outra parte, que a prática da cotidianidade torna a inserir os acontecimentos da ciência junto do pensamento cotidiano. (LUKÁCS, 1966, p. 52-53).

A apuração do reflexo científico da realidade é uma tendência arraigada na dinâmica fundamental da produção e da reprodução social, que remete ao trabalho e cujo solo material é a vida cotidiana dos homens. A ampliação dos domínios humanos objetivos e subjetivos, para o que concorrem as objetivações superiores, como a ciência e a apuração do reflexo científico da realidade, a expansão do mundo próprio humano, engendram necessidades igualmente mais mediadas, como aquela de explicar cismundana e radicalmente o mundo material e, nele, o homem. O materialismo filosófico busca responder a essas necessidades sociais e a essas perguntas que vão sendo formuladas em níveis maiores de generalidade, nos processos de humanização do homem, a partir do solo material da vida cotidiana e das mediações que surgem e interagem com essa base.

3.1.1.3 *Vida cotidiana, analogia e linguagem*

As objetivações mais complexas e universais nascem e se desenvolvem, pois, com a descoberta e a introdução de mediações na realidade da natureza e da sociedade, desde o trabalho, a produção e a reprodução social, na história. Uma categoria constitutiva do pensamento e da vida cotidiana que ajuda a pensar os processos de gênese e formação da consciência, ativa tanto em formações sociais mais remotas como em formações sociais mais complexas, é a categoria da analogia. Em termos genéticos, trata-se de uma categoria que cumpre uma função de mediação primária entre a subjetividade humana e o universo do mundo sensível: a analogia é um “modo predominante de enlace e transformação do reflexo imediato da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1966, p. 53), daí a força de sua vigência na vida cotidiana. Ao lidar com o mundo externo sensível, a subjetividade humana, já em suas *formas embrionárias*, relaciona o heterogêneo, compara, destaca o comum do diverso, distingue e seleciona, constituindo *processos primários* de classificação, generalização, especificação etc. e desenvolvendo, na forma da atividade, aparatos e recursos internos mais complexos, na importante via que conduz das percepções mais imediatas às elaborações subjetivas mais

densas, mais mediadas, no processo de produção do conhecimento da realidade.

As analogias constituem uma forma primária específica de gestação desse aparato subjetivo propriamente humano e de seus conteúdos ideais, um modo pelo qual os homens buscam superar a mudez do imediato aparente. Lukács faz uma citação de Goethe para esclarecer o caráter desta categoria e o seu papel na vida cotidiana, mais precisamente, nas relações entre os homens nesse nível da realidade, onde o autor alemão afirma:

Considero que as comunicações mediante analogias são tanto úteis quanto agradáveis. O caso análogo não se nos impõe autoritariamente, não pretende provar nada; põe-se em paralelo com outro, sem fundir-se com ele. Um grupo de casos análogos não se unifica numa série fechada, são como uma boa reunião, que sempre estimula mais do que dá. (LUKÁCS, 1966, p. 55-56).

Desse modo, a analogia é um recurso que potencializa a expansão da subjetividade humana e sua capacidade de expressão (por exemplo, de nominação de objetos e processos objetivos e subjetivos recém descobertos, inéditos), de domínio ideal e prático do mundo objetivo.

Pode-se afirmar que a analogia possui um duplo caráter, dada sua ligação e proximidade à subjetividade: “sua ausência de apodicidade”, sua “abertura” e “elasticidade”, denotam a potência de sugerir, inspirar, movimentar e estimular as ideias, constituindo um modo preliminar, específico, de inferência e, portanto, de enriquecimento do mundo interno e externo dos homens, nas suas vivências e experiências da vida cotidiana. Esses traços característicos constituem também sua fraqueza e limite, na medida em que as analogias não conseguem ultrapassar certa “vaguidade” e imprecisão que “podem desembocar”, nos termos de Lukács, “numa fixação arbitrária no sofisma ou no vazio fantasioso”. (LUKÁCS, 1966, p. 56).

Outra categoria decisiva na formação e no adensamento do mundo humano objetivo e subjetivo, que também tem um caráter de objetivação na vida cotidiana, é a linguagem. Evidentemente, a linguagem também atravessa a história da humanidade, posto que essa história tem início desde que os

homens passam a produzir os seus meios e objetos de vida e a se relacionar e comunicar, em diferentes modos de produção. Nos termos de uma conhecida passagem de Engels, citada por Lukács, desde o trabalho e as relações sociais é possível evidenciar que os homens “têm algo a se dizer uns aos outros”, ou seja, “a necessidade criou seu órgão correspondente”. (LUKÁCS, 1966, p. 38).

A linguagem é, pois, um sistema de sinais que mediatizam as relações dos homens com a natureza e dos homens entre si. Sua peculiaridade, nos termos de Lukács, consiste em “ser um complicado sistema de mediação, a respeito do qual o sujeito que o utiliza se comporta, no entanto, de um modo imediato”. (LUKÁCS, 1966, p. 59). Já as formas mais elementares destes sinais indicam seu caráter e sua função: a “nomação de objetos”, por exemplo, compreende a abstração e a supressão, na palavra, de uma multiplicidade e diversidade de determinações e processos complexos do ser, o que já sugere, em termos iniciais, a função dupla, ambígua e contraditória da linguagem na vida cotidiana dos homens, sua força e seus limites. Por um lado, a linguagem “abre ao homem um mundo externo e interno muito maior e mais rico do que o que seria imaginável sem ela”, na medida em que “a nomação de objetos e processos comprime situações ou operações complicadas em si mesmas, elimina suas diferenças individuais únicas e acentua e fixa o comum e o essencial a todas elas”, de modo que “favorece extraordinariamente a continuidade de seu êxito, a habituação ao mesmo, seu fazer-se tradição”. (LUKÁCS, 1966, p. 62). Por outro lado, devido a essas mesmas determinações e dinâmica, ela “impossibilita”, “ou limita, ao menos, a recepção sem prejuízos do mundo externo e interno” (LUKÁCS, 1966, p. 62), cristalizando formas de conteúdos em si dinâmicos. Além disso, é preciso considerar que “a rigidez provocada pela linguagem é sempre simultânea a uma certa indeterminação e confusão na linguagem mesma”. (LUKÁCS, 1966, p. 62).

Assim como o trabalho, também as categorias da analogia e da linguagem, no cotidiano e na história, na dinâmica da produção e da reprodução social, na medida em que atuam na descoberta e na introdução de mediações nas relações dos homens com o mundo externo e dos homens entre si, participam da fundação e do fomento da cultura.

3.1.1.4 Vida cotidiana, divisão social do trabalho e papel social da cultura

Como referido linhas acima, em função de responder a determinadas necessidades sociais, as mediações que enriquecem os domínios teóricos e práticos dos homens desembocam novamente na vida cotidiana e, “uma vez introduzidas no uso geral, perdem para os homens que atuam na vida cotidiana seu caráter de mediação, e assim reaparece a imediatez que descrevemos”. (LUKÁCS, 1966, p. 45). Evidentemente, trata-se da conquista de uma nova e mais rica imediatez, que expressa uma ampliação e enriquecimento objetivo e subjetivo do mundo humano.

Lukács tem em vista, pois, o “papel social da cultura” (LUKÁCS, 1966, p. 45), na interação cada vez mais complexa entre mediações e vida cotidiana, onde cada ponto de chegada se torna um novo ponto de partida do saber e do fazer humano, onde as satisfações engendram novas necessidades e vice-versa. Novamente citando as palavras do autor a esse respeito: “os problemas que se põem para a ciência nascem direta ou mediatamente da vida cotidiana, e esta se enriquece constantemente com a aplicação dos resultados e os métodos elaborados pela ciência”. (LUKÁCS, 1966, p. 45). Reiterando, não apenas a ciência, mas também a arte, a filosofia e outras formas de objetivação atuam no sentido de estabelecer mediações, adensando e movimentando o “ciclo da cultura”.

Tais processos de elevação e adensamento tendenciais da cultura não apontam no sentido de qualquer evolução histórica linear, não repousam numa positividade abstrata sempre favorável aos homens. Ao contrário, se assentam e se movimentam nas contradições sociais, mais precisamente, nas lutas de classe que são próprias da “pré-história humana”. A própria divisão social do trabalho que tem lugar desde o incremento e a diversificação da capacidade produtiva dos homens, a produção de excedente econômico, a intensificação do intercâmbio e das trocas, nas relações da propriedade privada e das classes sociais nessa “pré-história da humanidade”, atestam a processualidade contraditória pela qual os homens avançam no domínio das forças da natureza e na dinâmica da socialidade “sacrificando”, ao mesmo tempo, indivíduos e classes inteiras, nos termos de Marx. (LUKÁCS, 2012, p. 321).

A divisão social do trabalho em geral e especialmente no capitalismo, expressando as relações sociais mediadas pela propriedade privada, interliga e contrapõe ao mesmo tempo os homens entre si, e em relação à atividade propriamente dita, ao passo que potencializa a produção social, especializa e mutila as capacidades e potencialidades de desenvolvimento unilateral da individualidade humana. Uma expressão importante desse processo é a divisão social entre trabalho material, produtivo, e trabalho intelectual, que engendrará as situações onde “a consciência pode imaginar ser diferente da práxis existente, representar algo sem representar algo real”. (MARX, 2007, p. 35).

Ao abordar esses problemas, Lukács é enfático em situar as distorções e os efeitos nocivos da divisão social do trabalho sobre os homens, acusando suas bases materiais e sócio-históricas de entificação. No capitalismo, são essas bases que explicam as mutilações sociais, efetivas, e suas representações nas teorias burguesas (a grande indústria é, evidentemente, uma base fundamental desses processos reais e subjetivos). Lukács tem em vista, em particular, a refutação “da doutrina, muito influente na história da estética, das chamadas ‘faculdades anímicas’ ou, mais tradicionalmente, ‘potências da alma’”, assentadas na “fragmentação do homem”. (LUKÁCS, 1966, p. 65-66).

Lukács se refere à teoria de Leibniz para ressaltar a importância do reconhecimento por esse autor de que não se pode traçar uma divisão rígida entre o que o mesmo chamou de “ideias confusas” e “ideias distintas” dos homens, antes, há uma interação e interdependência entre umas e outras, posto que se constituem a partir do solo comum da vida do “homem inteiro”, ligado ao mundo externo com “todos os seus sentidos e conatos” (LUKÁCS, 1966, p. 66). Também o marxismo reconhece, desde suas premissas mais elementares, “em toda atividade humana a colaboração orgânica de todas as capacidades humanas”, “em sua real contraditoriedade”. De modo que “a independência aparente das ‘faculdades anímicas’ umas a respeito das outras” é um produto histórico-social, é “um fato importante da sociedade capitalista”. (LUKÁCS, 1966, p. 66).

O capitalismo “aliena [entfremdet] o homem de si mesmo e de sua atividade”, o capitalismo “destrói a unidade imediata do homem” (LUKÁCS, 1966, p. 67), fragmentando e mutilando suas

capacidades. Esse fato, contudo, não pode ser, segundo o autor da *Estética*, generalizado arbitrariamente, ou seja, não pode ser tomado como absoluto, posto que são os próprios homens que produzem estas relações e situação, em circunstâncias determinadas, concretas, na história. Este é o pano de fundo da crítica que Lukács dirige a Heidegger na parte final do tópico de abertura da *Estética*.

Segundo a crítica, Heidegger (2012), autor de “*Ser e Tempo*” não se limita a constatar com isenção a situação sócio-histórica, objetiva, contraditória, realmente existente, de decadência da sociedade burguesa, mas extrapola esse âmbito de análise conferindo ao real um sentido absolutamente inautêntico. Nesse sentido, o cotidiano é uma esfera de banalidades, “conversa fiada”, “ambiguidade e decadência”, é “um mundo da impropriedade, da queda”, “do abandono da autenticidade”. Nos termos de Lukács, “o próprio Heidegger chama a queda no precipício a esse estar em seu próprio ser”, sendo que “a queda revela uma estrutura ontológica essencial do próprio estar”. (LUKÁCS, 1966, p. 71).

Para Lukács, essas formulações aparentemente críticas, na medida em que suprimem as mediações sociais e históricas que atravessam e são determinantes da estrutura geral da cotidianidade e da vida social, constituem, a rigor, uma teoria conservadora da ordem posta. “Esvaziada de todas essas interações, a cotidianidade aparece em Heidegger como exclusivamente dominada pelas forças da alienação [*Entfremdung*], que deformam o homem”. (LUKÁCS, 1966, p. 72).

Lukács, que fora na juventude uma espécie de precursor da concepção negativa da vida cotidiana, abrindo campo para essa perspectiva filosófica desde os inícios do século XX, expõe na sua obra tardia, sobre novos fundamentos, uma posição diversa, contraposta, dialética, da esfera do cotidiano. Se é verdade que na superfície a vida social, em geral, tende à supressão das mediações e processos constitutivos dos fenômenos, produzindo reificações, e que o pensamento humano na esfera do cotidiano tende a se formar e se mover na polaridade dinâmica da “confusão-rigidez”, isso, por si, de modo algum autoriza a impugnação da vida cotidiana. Se é verdade também que no capitalismo as tendências à supressão de processos e mediações e à intensificação dos mecanismos de alienação, reificação e fetichismo são elevadas à enésima

potência, e muito mais nos tempos vividos pelo “velho Lukács” do que nos tempos do “jovem”, isso tampouco autoriza a redução ou a desqualificação desse campo da vida. O que tais tendências apontam é a contraditoriedade intrínseca a essa esfera da vida, a essa dimensão primária e fundamental da existência social, bem como a necessidade incancelável de uma permanente crítica da vida cotidiana, de negação teórica e prática de seus limites estruturais e de seus constrangimentos manifestos no concreto-aparente. Vale aqui a citação de uma passagem que ajuda a esclarecer a posição do autor em relação aos problemas discutidos:

Sem uma grande quantidade de costumes, tradições, convenções, etc., a vida cotidiana não poderia proceder facilmente, nem poderia seu pensamento reagir tão rapidamente, como muitas vezes é necessário, à situação do mundo externo. Não se deve, pois, passar ao alto o elemento positivo, conservador da vida, que existe nessas duas tendências extremas que em última instância inibem a relação com a realidade. Mas em última instância – e isto é essencial à dialética da vida cotidiana e de seu pensamento – a crítica e a correção pela ciência e a arte, nascidas dessa vida e desse pensamento e sempre em interação com eles, são imprescindíveis para um progresso substancial, ainda que não possam conseguir nunca uma liquidação definitiva da rigidez por um lado e da vaguidade por outro. (LUKÁCS, 1966, p. 63).

O autor da *Estética* argumenta que a posição sustentada por Heidegger “empobrece” e “desfigura” a realidade, na medida em que corta e rompe os elos de ligação e de interação da vida cotidiana com as “formas superiores de objetivação”, com o movimento e o desenvolvimento cultural da humanidade. Ou seja, o que se rompe e interdita, na perspectiva do filósofo alemão, é o próprio “papel” e “ciclo fundamental da cultura”, pelo qual os homens, a partir de suas necessidades e questões concretas, cotidianas, elaboram respostas teóricas e práticas

mais mediadas, que desaguam novamente no cotidiano e impulsionam o gênero humano a patamares superiores de realização e de emancipação, no seu evolver contraditório.

3.1.2 Determinações ontogenéticas da diferenciação das formas superiores de objetivação da realidade na história

3.1.2.1 Trabalho, humanização dos sentidos e relação sujeito-objeto

Ao propor a investigação dos processos de diferenciação das formas superiores do reflexo, e destacando para estudo os reflexos científico e estético da realidade, sua gênese e desdobramento a partir do solo comum da vida cotidiana, pode-se entender que Lukács tem em vista o já referido objetivo de “pesquisar as relações [do ser] nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas” (LUKÁCS, 1969, p. 12), enfatizando agora tais processos desde sua gênese e evolver na história. Nas palavras do autor, o objetivo consiste em “encontrar” e referenciar situações sociais caracterizadas por “um mínimo de objetivações”. (LUKÁCS, 1966, p. 83). Não se trata, evidentemente, de uma proposta de reconstituição histórica em sentido estrito, mas da apreensão, sobre as bases da história, de princípios, caracteres e legalidades gerais de etapas decisivas nos processos de constituição e diferenciação das formas peculiares de reflexo e objetivação da realidade.

Um enunciado fundamental, já exposto linhas acima, que ajuda a esclarecer a proposta metodológica da empreitada é aquele que estabelece que “a gênese real das objetivações deve, pois, encontrar-se na hominização mesma, no paulatino nascer da linguagem e do trabalho”. (LUKÁCS, 1966, p. 84). Embora o enunciado aponte, por si, com energia e força para a pertinência e a importância da pesquisa da gênese histórica, cabe acrescentar que sua formulação, arraigada na tradição teórico-metodológica que vem de Marx, remonta a uma generalização razoável, formada a partir da constatação e do reconhecimento do fato de que os homens produzem o seu próprio mundo, suas categorias objetivas e subjetivas. Vale enfatizar que um empenho principal da obra tardia de Lukács – como visto no estudo sobre

a *Ontologia* – consiste em demonstrar que o complexo categorial da produção não se reduz, em Marx, ao sentido econômico de produção da riqueza material, mas compreende também a dinâmica maior de um modo específico de produção da vida social, material e ideal dos homens.

A questão da gênese histórica das objetivações humanas remete, pois, ao processo da hominização ou da autoconstituição dos homens e do mundo social. Ao tratar dos “inícios” das objetivações humanas em geral, e das chamadas objetivações superiores, Lukács destaca o trabalho como a categoria fundamental na instituição da peculiaridade da produção e da reprodução social. O cerne e o sentido do enunciado já foram esboçados no tópico anterior: pelo trabalho, pela forma da atividade, que é teleologicamente orientada, o ser humano se destaca e eleva da natureza, produzindo um mundo de objetos e relações inéditos, aí compreendidas as relações sociais.

Vale enfatizar, a partir de tais fundamentos, uma direção tendencial principal do desenvolvimento social. Lukács se refere a uma “dialética do constante aperfeiçoamento do trabalho”, que aponta no sentido da produção de objetivações crescentemente complexas, e citando o mote marxiano “não o sabem, mas o fazem”, central para suas teses na *Estética*, se refere também a como os atos e respostas materialistas-espontâneos, conscientes, dos homens no cotidiano remetem para além de si: “os homens, atuando por reação e com finalidades imediatas na vida cotidiana em geral, e sobretudo em seus estágios primitivos, produzem uma instrumentação material e intelectual que leva em si mais do que puseram imediata e conscientemente nela [...]”. (LUKÁCS, 1966, p. 63).

A dinâmica própria da produção esclarece também a peculiaridade dos processos de reprodução social. Na medida em que o pensamento, a atividade e as objetivações do homem na vida cotidiana e na história remetem para além de seus resultados imediatos, e que os homens lidam com a reprodução de circunstâncias socialmente postas, o autor da *Estética* reconhece que

neste movimento e na reprodução, por ele condicionada, da sociedade, de sua estrutura, a um nível superior, está implicitamente contido o princípio da

tendência ao desenvolvimento superior (diferentemente da reprodução das espécies animais, essencialmente estacionária). (LUKÁCS, 1966, p. 91).

Sobre tais bases, o homem, no “movimento progressivo da sociedade desenvolve paulatinamente sistemas de objetivação” (LUKÁCS, 1966, p. 82). Obviamente, o interesse do autor está na investigação e na determinação da peculiaridade de um sistema específico de objetivação, o estético, contudo, por um lado, para a consecução deste fim, a referência a outros sistemas de objetivação, em especial ao científico, como se verá mais à frente, será decisiva e, por outro lado, é importante notar que o autor jamais perde de vista o conjunto complexo das objetivações que interagem e constituem o mundo social. Assim, Lukács esclarece que não serão tratadas na *Estética* “objetivações de caráter institucional, como o Estado, o sistema jurídico, o partido, as organizações sociais, etc.” (LUKÁCS, 1966, p. 82), muito embora estes sejam complexos inter-relacionados e incidentes sobre a dinâmica histórico-concreta de produção e reprodução social. Nas palavras do autor, o trabalho teórico consiste em

averiguar como a partir daquele solo comum de atividades, relações, manifestações etc. do homem se desprenderam as formas superiores de objetivação, antes de tudo a ciência e a arte, conseguindo uma independência relativa, como sua forma de objetivação assumiu aquela peculiaridade qualitativa cuja existência e cujo funcionamento são para nós hoje fato óbvio da vida. (LUKÁCS, 1966, p. 84).

Feitas essas considerações mais gerais, cumpre retomar e acentuar, acompanhando as elaborações de Lukács, que a investigação e a argumentação acerca dos “princípios” e “começos” da diferenciação das objetivações humanas superiores estão organizadas a partir do *trabalho*. Pode-se afirmar que o *princípio teleológico*, mediante a atividade sensível, introduz entre as necessidades materiais, orgânicas, biológicas, e os modos de sua satisfação, meios e fins que são

heterogêneos à natureza em si, ou seja, meios e fins inéditos, que desencadeiam nexos causais igualmente inéditos, humanos. O que significa que há nesse processo uma ruptura com as formas de ser, de se produzir e reproduzir próprias da natureza em geral, nas quais prevalece a interação metabólica imediata e passiva dos indivíduos e espécies vivos com o meio ambiente. Pode-se afirmar que a ruptura atesta a inversão pela qual os indivíduos e a *species* ou o gênero passam a adaptar a si, às suas necessidades, a natureza.

O autor da *Estética* defende que a ruptura com as formas de ser, de produção e reprodução da vida orgânica em geral se expressa na gênese e no desenvolvimento de formas de sensibilidade e sentidos propriamente humanos, inexistentes na natureza em si. (LUKÁCS, 1966, p. 85). Nos termos de Marx, “a formação dos cinco sentidos humanos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”. (MARX, 2010a, p. 110). A forma da atividade é determinante do processo no qual os sentidos humanos vão se tornando “teóricos em sua prática” (MARX, 2010a, p. 110), para utilizar outra expressão empregada pelo autor alemão nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, texto em que Lukács se ancora fortemente para sustentar suas teses. Citando Engels, Lukács (LUKÁCS, 1966, p. 85) ilustra que o órgão e o sentido da visão encontram-se muito desenvolvidos na águia, assim como o olfato nos cães etc., em correspondência com suas necessidades objetivas, físico-biológicas, de produção e reprodução orgânicas, mas o homem vê e ouve imagens e sons qualitativamente superiores, pois aciona órgãos e sentidos forjados e desenvolvidos a partir de *necessidades objetivas sociais*, que são *humanamente engendradas*. Os órgãos e os sentidos sociais se constituem na forma da atividade e da sociedade.

Se os órgãos sensoriais físicos e químicos em geral se formam e se especializam em correspondência com a objetividade do mundo, constituindo os meios da percepção e assimilação, por exemplo, de fenômenos específicos como luz, som, odor, gosto, textura etc., na medida em que a objetividade do mundo é socialmente posta os órgãos e os sentidos se tornam qualitativamente distintos, ou seja, invertendo a lógica adaptativa, adaptando a si a natureza, os próprios sentidos e a sensibilidade dos homens deixam de ser determinados estritamente pela natureza “natural”, passando a ser

determinados também pela “natureza social”. Os sentidos físicos se tornam, pois, humanos e sociais em consonância com a peculiaridade do seu objeto, ou seja, a objetividade tornada social, humanamente posta.

A inversão da lógica adaptativa remete a “uma das questões mais importantes da teoria do reflexo”, anteriormente referida, à afirmação de que o reflexo não é uma “reprodução mecânica da realidade”, antes implica, na relação do homem com o mundo externo, “infinito extensiva e intensivamente” (LUKÁCS, 1966, p. 85), a capacidade de comparação, seleção, escolha, reordenamento subjetivo das categorias objetivas da realidade, etc. Já os sentidos humanos em geral atuam nessa função, se tornando “teóricos” e “comunitários em sua prática”, para recorrer novamente às expressões de Marx. “O sentido da reprodução visual”, por exemplo, “de determinadas notas” ou traços característicos “dos objetos, de suas conexões etc.”, implica a “desconsideração de outras”. (LUKÁCS, 1966, p. 86). O fato de que os sentidos humanos são ativos nos procedimentos de comparação, seleção e escolha, na apropriação do mundo sensível, mostra-se já na medida em que “os sentidos humanos formam perguntas ao mundo externo”, por exemplo, na “atenção auditiva” ou na “mirada inquisitiva”. (LUKÁCS, 1966, p. 86). A seleção e a escolha, no interior do por teleológico, “retira” o fenômeno do circuito natural para inseri-lo nos nexos causais do mundo humano, conferindo-lhe função e sentido social. Por isso, os homens veem e ouvem um mundo de imagens e sons qualitativamente superior àquele acessível aos animais.

De modo que há uma interação e uma colaboração entre os sentidos tornados sociais na apropriação do mundo e a potência humana ideativa e intelectual que apreende e ordena subjetivamente o mundo, em outros termos, uma colaboração entre “sensibilidade e entendimento”, na “ordenação das experiências” (LUKÁCS, 1966, p. 86), na formação do mundo interno humano.

Nesses processos, pode-se entender que a divisão de funções entre os sentidos se torna uma “divisão de trabalho entre os sentidos” onde o olho, por exemplo, assume “várias funções do tato, das mãos etc.”, liberando esses últimos para o desempenho de outras funções e atividades. Nas palavras de Lukács, “o olho não pode assumir essa função senão aprendendo a perceber – no sentido de Engels – na realidade

objetiva visualmente acessível as notas que imediata e correntemente ficam fora do âmbito 'natural' da vista". (LUKÁCS, 1966, p. 86-87).

Tais processos de diferenciação em relação à natureza e de constituição de um mundo próprio objetivo e subjetivo se dão desde que os homens passam a constituir seus meios próprios de produção, heterogêneos em relação ao mundo natural. A fabricação de ferramentas expande e potencializa os órgãos e sentidos humanos e introduz novos meios de satisfação das necessidades de produção e reprodução da vida. Esse processo corresponde, evidentemente, a um largo período da "pré história humana", que abarca desde a capacidade teleológica mais elementar de domínio subjetivo do mundo externo, por exemplo, no reconhecimento de propriedades, seleção e escolha, entre duas pedras, pela mais apropriada para satisfação de determinada necessidade, avançando pela capacidade de recolha e armazenamento das pedras e mais tarde, sempre em largos lapsos de tempo, a partir de tais domínios, alcançando a capacidade de fabricação de ferramentas pela articulação, por exemplo, de pedra e madeira, na produção de um machado.

Esse recuo das barreiras naturais traduz em geral um processo no qual as casualidades vão perdendo espaço para o "crescente domínio dos pores teleológicos". O "retrocesso relativo da casualidade" (LUKÁCS, 1966, p. 87), das contingências do acaso no domínio dos nexos objetivos da realidade, assim como o avanço "do por teleológico", esclarecem o processo mediante o qual o homem, "[...] pelo trabalho e por meio de uma gradual compreensão dos fatos principais, avança paulatinamente até o conhecimento das legalidades e necessidades objetivas [...]" (LUKÁCS, 1966, p. 87-88) da realidade. Para Lukács, nessa "tendência a superar o acaso" se encontram os embriões da "liberdade como necessidade reconhecida", o que nos estágios onde predominam baixos graus de objetivação "não ocorre senão no nível do pensamento cotidiano". (LUKÁCS, 1966, p. 88). Vale citar aqui as palavras do autor:

A generalização está como tal já presente, em forma de necessidade inconsciente ainda" [...]; 'apenas' falta que se converta de mero em si em um para-nós reconhecido.

Mas esse ‘apenas’ aponta frequentemente a um desenvolvimento de séculos ou milênios. As complicadas consequências, em relação à concepção de mundo, destes repetidos desenvolvimentos da casualidade em necessidade a níveis mais elevados serão objeto de detalhada consideração mais adiante. (LUKÁCS, 1966, p. 88).

As consequências do domínio crescente dos nexos e das necessidades causais reais, objetivas, desde o desenvolvimento dos pores teleológicos, do trabalho, podem ser verificadas na fundação e no desenvolvimento da denominada “relação sujeito-objeto”. Lukács cita Ernest Fischer ressaltando que tal relação surge com o trabalho, com a forma peculiar da atividade, da produção e da reprodução humana, que, portanto, essa relação não existe na natureza, mas apenas no mundo social. Convém reproduzir aqui um trecho da citação de Fischer feita por Lukács:

Pela primeira vez, um ser vivo, o homem, se contrapõe como sujeito ativo à natureza inteira. Antes que o homem chegue a ser para si mesmo sujeito, a natureza se lhe converteu em objeto. Uma coisa natural não chega a ser objeto senão por converter-se em objeto ou instrumento do trabalho; apenas pelo trabalho surge uma relação sujeito-objeto. Em nenhum intercâmbio material imediato, em nenhum metabolismo pode falar-se razoavelmente de uma tal relação [...]. Apenas no intercâmbio mediado, no processo de trabalho, aparece uma tal autêntica relação sujeito-objeto [...]. (LUKÁCS, 1966, p. 89).

A objetividade é uma propriedade primária do ser, de todo existente e, portanto, na natureza em geral se dão relações objetivas entre seres objetivos. Afirmando que “um ser não objetivo é um não ser”, Marx ilustra que o sol é objeto de vida da planta, e a planta expressão da força vivificadora do sol, o que atesta uma relação objetiva entre seres objetivos. (MARX, 2010a, p. 127). Do mesmo modo, a planta é objeto de vida dos animais herbívoros, e estes expressão da força vivificadora das plantas,

etc. Na natureza, as relações e os processos metabólicos objetivos têm um caráter predominantemente imediato, na medida em que os mecanismos de interação estão dados por determinações físicas, químicas, biológicas, etc., encadeadas em circuitos relativamente fechados, fixos e estáveis. É precisamente o surgimento de relações e atividades com finalidade e com escopo que engendra o intercâmbio mediado entre seres objetivos, entre homem e natureza, entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a relação entre sujeito e objeto é tratada pelo autor da *Estética* como relação entre produtor e produto.

3.1.2.2 *Formações sociais mais remotas e formas de consciência. Magia e religião*

A forma específica do intercâmbio humano com o mundo externo se expressa não apenas na potência da reprodução ideal do mundo externo natural, no desenvolvimento do domínio consciente e prático da natureza, mas também na reprodução ideal do mundo social, cujo protagonismo da produção remete aos próprios homens.

O “avanço dos pores teleológicos” e o “recoo das casualidades” na crescente apropriação ideal de nexos causais objetivos é potencializado no transcurso histórico no qual os homens, mediante a vida cotidiana, os hábitos, os costumes, a tradição, vão assimilando como mundo próprio os domínios das suas objetivações. As mediações conquistadas ideal e praticamente, desembocando na vida cotidiana, vão configurando um novo mundo de imediatidade, contudo, agora, uma imediatidade humanamente posta, como já assinalado.

Lukács identifica nesses processos a gênese da “autoconsciência humana”, uma importante categoria para o conjunto das teses do autor, que será retomada mais adiante. Na medida em que são os próprios traços humanos que estão plasmados no mundo, o homem passa a defrontar-se consigo mesmo como ser genérico, como produtor e produto de suas objetivações, como sujeito e como objeto, o que “abre caminho para a ulterior conquista” ideal e prática da realidade social. “Assim se produzem satisfações que despertam por sua vez novas necessidades, não apenas de ampliação, senão também de aprofundamento e generalização essencial”. (LUKÁCS, 1966, p. 91).

No engendramento de um mundo próprio de relações objetivas e subjetivas, de desenvolvimento de órgãos e sentidos sociais, como já referido, a linguagem constitui um sistema de sinais e de comunicação especificamente humano, constituído desde que os homens, pelo trabalho, têm algo a se dizer uns aos outros.

É oportuno lembrar neste ponto as formulações de Marx, sustentando que “a linguagem é a consciência prática dos homens” (MARX, 2007, p. 34), e que a consciência não pode ser explicada, compreendida, senão como predicado do ser consciente, ou seja, do ser ativo, que produz e reproduz a própria vida em determinadas condições históricas. Não se pode, pois, separar e autonomizar a linguagem do pensamento, nem o pensamento do ser ativo consciente e social.

Para Lukács, o caminho de formação e desenvolvimento do pensamento e da linguagem avança das representações sensíveis, nos estágios sociais mais remotos, à formação dos conceitos, em consonância com o desenvolvimento das forças produtivas sociais e dos domínios objetivo e subjetivo do mundo humano.

O fato de que a linguagem, enquanto expressão prática do pensamento ou da consciência dos homens em formações sociais mais remotas encontra-se mais próxima da intuição e da representação sensível do que do conceito pode ser ilustrado pela consideração de que “nos povos primitivos, para os quais este ato, a nominação, acompanha a primeira conquista da realidade e a expressa, além de conte-la de um modo imediato, os acentos emocionais são qualitativamente mais poderosos”. (LUKÁCS, 1966, p. 101). Outra observação, no mesmo sentido, apoiada em resultados de pesquisas antropológicas, indica que “as línguas primitivas não têm determinações genéricas e, ao mesmo tempo, dispõem de expressões próprias para cada diferença dos objetos ou processos”. (LUKÁCS, 1966, p. 101).

Numa ilustração posterior, quando trata de problemas específicos da mimese, Lukács remete à situação na qual um homem, num nível mais remoto dos domínios do mundo externo, para comunicar o tempo do deslocamento de um lugar a outro, se expressa com gestos miméticos, percorrendo um semicírculo com o braço, imitando o movimento aparente que o sol percorre, e repetindo o mesmo gesto quantas vezes necessário para expressar a ideia (em formação) da realidade que quer

comunicar. Evidentemente, o gesto, no caso, é uma representação sensível de processos reais que esse homem domina e comunica, onde “os acentos emocionais” e sua força ordenadora e evocativa são preponderantes no processo da comunicação.

A potência comunicativa de determinado gesto traduz um processo já desenvolvido do domínio subjetivo do mundo externo pelos homens, na caracterização, no destaque e no ordenamento daquilo que é essencial na realidade.

Objetos, relações e processos que se tornam substantivos na vida social, no pensamento e na atividade dos homens, vão adquirindo na linguagem expressão própria, peculiar, substantiva. Em consonância com as exigências e os intensos esforços mentais e práticos de objetivação, “a nomenclatura arranca energicamente o novo da obscuridade em que se encontrava e o leva à consciência”. (LUKÁCS, 1966, p. 100). A linguagem, nesse sentido, atua impulsionando o pensamento na direção do conceitual e do universal.

Nos estágios sociais mais remotos, o domínio subjetivo mais incipiente da realidade externa por representações sensíveis, onde na vida cotidiana os pores teleológicos e as relações casuais muitas vezes se misturam e confundem uns com os outros na coexistência de explicações verdadeiras e falsas da realidade, nesses estágios, por assim dizer, primitivos, a reprodução veraz “se refere mais ao reflexo dos objetos, processos e conexões que ao intento de explicá-los, levá-los a conceito e captar suas legalidades”. (LUKÁCS, 1966, p. 98). Em consonância com tais domínios objetivos e subjetivos limitados, as concepções mais gerais acerca da natureza e do mundo propendem à transcendência.

Para Lukács, a força da carga emocional das representações sensíveis e dos processos de nomenclatura de objetos e relações objetivas indica a proximidade entre o pensamento cotidiano em formações sociais mais remotas e a *magia* como busca e experiência da dominação subjetiva, espiritual, do mundo. Nesses contextos, a proximidade da nomenclatura do objeto à representação sensível indica a proximidade da palavra com o ser sensível que ela expressa, ao ponto, muitas vezes, em que um e outro se confundem nas representações dos homens, de modo que a sorte e o destino de ambos aparecem imbricados.

Nos termos do autor, em formações sociais mais primitivas, a “nomação está unida à ideia de domínio (produção, aniquilação, transformação) do objeto”, o que indica uma importante relação entre o pensamento cotidiano e o pensamento mágico. “O homem primitivo considera seu nome como uma peça importantíssima de sua pessoa, e o protege de acordo com essa concepção”. (LUKÁCS, 1966, p. 102). Uma citação que Lukács faz dos trabalhos de Gordon Childe (1996) ajuda a esclarecer esse processo.

Tanto nos atuais povos semicivilizados quanto nos povos cultos da Antiguidade, é uma ideia básica e universal da magia a de que o nome de uma coisa é, de um modo misterioso, equivalente à coisa mesma; na mitologia suméria, os deuses ‘criam’ uma coisa ao pronunciar seu nome. Saber o nome de uma coisa significa, pois, para o mago, ter algum poder sobre essa coisa, ou seja, dito de outro modo, ‘conhecer sua natureza’. Por isso é possível que os dicionários sumérios não tenham servido apenas a uma finalidade útil e necessária, como dicionários, instrumentos de mediação, senão que também tenham sido considerados eles mesmos e imediatamente como uma instituição para o domínio; quanto mais completo era um catálogo, tanto maior era a parte da natureza que podia dominar-se mediante o conhecimento e a aplicação do mesmo. (LUKÁCS, 1966, p. 85).

As bases materiais e os fundamentos sócio-históricos sobre os quais se constitui “período mágico” são, em termos gerais, aqueles comuns às concepções transcendentais do mundo típicas da “pré-história da humanidade”. Nas palavras de Lukács, se trata da “experiência do obstáculo insuperável com as forças e os conhecimentos disponíveis” (LUKÁCS, 1966, p. 104) em determinadas circunstâncias materiais, sócio-históricas, nas situações em que os homens, para enfrentar os constrangimentos do mundo, buscam apoio em alguma força ideal sucedânea, analógica ao processo de trabalho. “Dada a imediatez das emoções e das formas de pensamento nesses

níveis, os homens suspeitam a presença de alguma força desconhecida detrás do obstáculo, e assim produzem o intento de submeter essa força à atividade humana ou, pelo menos, influencia-la num sentido favorável". (LUKÁCS, 1966, p. 104). Em outros termos, trata-se da "base comum das diferentes formas de superstição", indissociáveis da "incapacidade" subjetiva, intelectual e afetiva, "de dominar o mundo externo", incapacidade não meramente casual ou episódica, mas incapacidade que envolve a vida total do homem.

Tanto os "sistemas" da "magia" como aqueles consolidados mais tarde, os "sistemas" "animistas" da religião, na medida em que se constituem como formas de reflexo típicas de "níveis evolutivos" sociais "relativamente baixos" (LUKÁCS, 1966, p. 104), têm em comum a proximidade à estrutura de pensamento e comportamento humano próprios da vida cotidiana, ou seja, a relação imediata entre teoria e prática. Na magia, tal proximidade é ainda mais acentuada. Uma decorrência dessa situação se mostra no fato de que a transcendência não é tomada na magia como um absoluto infranqueável, antes, mediante as práticas mágicas, os homens buscam por seus próprios meios, atos e ritos, influenciar as forças externas em um sentido favorável a si. De modo que "o mago primitivo não conhece mais do que uma magia prática", e "não se submete a nenhuma potência superior", buscando "aplicar exclusivamente a 'regra' que sua prática contrapõe à força desconhecida". (LUKÁCS, 1966, p. 104). Lukács concorda com as conclusões das pesquisas de Frazer e Taylor, afirmando que os homens exercitam deste modo algo que será fundamental nos seus processos posteriores, materialistas, mais complexos, de objetivação e humanização, como a arte: "a verdade de que o mundo externo pode realmente ser alterado pelo comportamento subjetivo dos homens". (LUKÁCS, 1966, p. 107).

Enquanto as práticas mágicas encontram-se intimamente mescladas e entrelaçadas com o pensamento e as objetivações da vida cotidiana, as práticas religiosas pretendem se apartar e independizar do cotidiano, reivindicando um estatuto de objetividade, de realidade, para as objetivações que produzem. Um fundamento comum entre vida cotidiana e religião reside em que nos dois casos, no pensamento cotidiano e na fé religiosa, ocorre uma absolutização da transcendência, do não conhecido e do não dominado pelo sujeito, o que aponta para a mesma

estrutura ideal e de comportamento, fundamentada na relação imediata entre teoria e prática. Contudo, há entre ambas as esferas de pensamento, de comportamento e atividade dos homens, diferenças específicas, que vêm à tona quando se considera que a religião, em suas pretensões, cria objetivações mais fechadas, como as institucionais, ou ainda como aquelas objetivadas nos dogmas, posteriormente sistematizados e racionalizados pela teologia. (LUKÁCS, 1966, p. 119).

Comparadas à magia e ao “período mágico”, a religião e os seus sistemas se constituem e peculiarizam como formações ideais que expressam uma intensificação do “subjetivismo na concepção de mundo dos homens”. Um argumento fundamental a propósito remete ao papel que desempenha a ampliação do “conhecimento humano” no domínio do mundo externo, no seguinte sentido: na medida em que o homem, nesses estágios, “compreende mais claramente a infinitude da natureza”, ele compreende também a “sua própria pequenez e impotência ante ela”. (LUKÁCS, 1966, p. 117). De modo que, antropomorficamente, nessas formações sociais mais remotas em que ganha força a religião, o homem “abandona a esperança de poder dirigir o curso da natureza com suas próprias forças, ou seja, com a ajuda da magia, e se dirige cada vez mais abertamente aos deuses [...]”. (LUKÁCS, 1966, p. 117).

Por isso, distintamente da magia, no pensamento e no comportamento religioso, “entre o homem inteiro concreto e o objeto de sua intenção religiosa se introduz uma transcendência principal”, personificadora. Ao contrário da magia e da própria transcendência típica da vida cotidiana, “não se trata mais de um mero desconhecido, senão de algo por princípio incognoscível [...] que pode, no entanto, converter-se em íntima possessão do homem mediante um correto comportamento religioso”. (LUKÁCS, 1966, p. 124). De modo que o sistema de dogmas e crenças típico da religião, “tanto seu conteúdo quanto suas consequências práticas afetam ao homem inteiro, e o modo de recepção desse conteúdo e a reação ao mesmo determinam todo o seu destino”. (LUKÁCS, 1966, p. 122).

Um traço típico de tais estágios e formações sociais reside, pois, na coexistência de saberes particulares realistas, nascidos e mais diretamente ligados ao trabalho, com os denominados “universais fantásticos” (na expressão, citada, de Vico), com as generalizações arbitrárias, situação onde os conhecimentos e

domínios humanos particulares justos, cuja veracidade se confirma na prática e na satisfação de necessidades humanas, não são capazes de se generalizar e incidir em sentido materialista sobre a concepção de mundo dos homens.

O trabalho, nas circunstâncias materiais e sociais descritas, onde a tendência é a do prevaletimento dos “produtos da cabeça” sobre “os produtos da mão”, pode ser considerado o modelo mais geral dos sistemas de objetivação idealistas da magia e da religião. A personificação das forças externas naturais, que pressupõe, evidentemente, certo grau de desenvolvimento do mundo humano objetivo e subjetivo, tem na estrutura mais geral do processo de trabalho sua referência fundamental. Para Lukács, o segredo da inferência analógica animista referenciada no trabalho é o seguinte: o fato de que “nas experiências do trabalho” nos estágios sociais mais remotos,

a parte subjetiva do processo de trabalho, a prioridade temporal da finalidade como causa e os resultados objetivos como consequência, se generalizaram e sistematizaram antes que os elementos conhecidos tão fragmentariamente da realidade objetiva mesma. (LUKÁCS, 1966, p. 107).

O trabalho é o modelo geral de todas as práxis humanas superiores. Se as práxis ligadas à estrutura do trabalho são antropomórficas ou se são “desantropomorfizadoras”, isso só pode ser esclarecido pelo nível de desenvolvimento do complexo inteiro da produção e pela dinâmica concreta da sociabilidade em determinado contexto histórico.

3.2 GÊNESE, PRINCÍPIOS E FUNÇÃO SOCIAL DA CIÊNCIA E DA FILOSOFIA

3.2.1 Desantropomorfização na ciência e na filosofia na Antiguidade

3.2.1.1 Considerações gerais e introdutórias

Ao tratar dos princípios da antropomorfização e da desantropomorfização do reflexo da realidade, na *Estética*, o objetivo principal de Lukács é, no limite, situar a importância e a potência dos mesmos para o esclarecimento de determinações e aspectos fundantes da gênese, da natureza e do papel peculiar da arte na vida dos homens. Para tanto, o autor esclarece também a relação de ambas as tendências ideais, subjetivas, enraizadas na vida social, com outras formas de reflexo e objetivação da realidade, tais como aquelas peculiares à ciência e à filosofia.

Na fundação e na propulsão da relação mediada entre homem e mundo externo, o trabalho, assim como as práxis sociais em geral atestam o movimento que se expressa, por um lado, na capacidade humana da reprodução ideal de nexos da realidade (natural e social) objetiva, e por outro lado, no ato de dar forma humana interna ao mundo externo. A análise desse duplo movimento ajuda a esclarecer aspectos fundamentais, embrionários, dos princípios antropomorfizadores e desantropomorfizadores do reflexo da realidade.

O trabalho e as práxis sociais atestam a potência humana de plasmar um mundo próprio, ou seja, um mundo que contém os traços, os caracteres, as relações do humano, e nesse sentido, um mundo que é necessariamente projetado, por assim dizer, “de dentro para fora”, da subjetividade à objetividade. Ao mesmo tempo, é condição de possibilidade do ato de pôr e da existência desse mundo humano aquele momento ideal em que os conteúdos reproduzidos subjetivamente são os conteúdos próprios do mundo externo, das próprias coisas, apreendidos de fora para dentro, no fluxo que se dirige do mundo ao homem, da objetividade à subjetividade. O trabalho compreende e articula internamente esse duplo movimento, na objetivação do novo.

Para Lukács, “a projeção das experiências internas do homem sobre a realidade objetiva” caracteriza, em termos gerais,

o princípio da antropomorfização. (LUKÁCS, 1966, p. 226). Na medida em que os homens atribuem e transferem para a natureza predicados e formas que são próprios do mundo humano, como ocorre, por exemplo, na magia e principalmente na religião, projetando, assim, na realidade, suas referências e experiências internas, os homens criam objetivações antropomórficas, deformando, geralmente, por este procedimento reflexivo, o estatuto próprio da realidade. Contudo, conforme será desenvolvido posteriormente, a antropomorfização não tem sempre o sentido da arbitrariedade subjetiva, socialmente determinada. As objetivações estéticas e as obras de arte atestam processos peculiares de “projeção das experiências internas do homem sobre a realidade objetiva”, quer dizer, expressam processos de antropomorfização nos quais a criação e a projeção de um mundo propriamente humano, externalizado e conformado na obra, está a serviço do reflexo e da refiguração da realidade objetiva, da natureza e da sociedade, e fundamentalmente, do seu esclarecimento.

Avançando na demarcação da dinâmica mais geral ora considerada, convém citar que para o autor da *Estética* “antropomorfização e desantropomorfização se separam precisamente neste ponto: ou se parte da realidade objetiva, levando à consciência seus conteúdos, suas categorias, etc., ou tem lugar uma projeção de dentro afora, do homem à natureza”. (LUKÁCS, 1966, p. 226-227).

Ambos os processos podem ser encontrados, em termos germinais, na vida cotidiana. O simples fato de que, para se orientar na realidade, o homem precisa reconhecer a materialidade e objetividade das coisas põe em evidência a dinâmica que propõe à desantropomorfização, ou seja, à reprodução ideal dos conteúdos da realidade, ainda que isso ocorra, naturalmente, nessa dimensão, num nível mais imediato, mais fenomênico e, ao mesmo tempo, fundamental e embrionário. Para recorrer a uma imagem utilizada por Lukács (LUKÁCS, 1966, p. 48), pode-se considerar que, ao atravessar uma rua, é imprescindível que o homem no cotidiano reconheça a realidade objetiva, por exemplo, de um automóvel etc. Contudo, conforme já afirmado e reiterado, na vida cotidiana, a relação do homem com o mundo externo, da subjetividade com a objetividade, da teoria com a prática, tende a ser mais imediata, menos reflexiva, ou seja, há uma tendência de apropriação mais

superficial do real, uma tendência à compreensão e explicação do mundo menos a partir de seus conteúdos próprios, de sua materialidade constitutiva etc., e mais a partir das impressões e da perspectiva do sujeito, do ponto de vista subjetivo. O automóvel é uma síntese real de muitas determinações materiais, sociais, econômicas, tecnológicas etc., que não são apreendidas como tais na esfera da cotidianidade. Por isso, na vida cotidiana, há uma forte tendência a prevalecerem os processos das “projeções internas” “do homem sobre a realidade objetiva”, que podem assumir as formas da reificação, e, nesse mesmo sentido, de antropomorfização da realidade.

Na vida cotidiana os homens não dispõem imediatamente de recursos e instrumentos desantropomorfizadores potentes, de modo que precisam forjar, assim como forjam, na história, nos processos de humanização, do “trabalho criador” à ciência, os instrumentos e os métodos pelos quais podem apreender e alçar ideal e praticamente o mundo social a patamares superiores. Também para o conceito forte de desantropomorfização, vale citar as seguintes palavras do autor, tratando da ciência:

A desantropomorfização que a ciência [*Wissenschaft*¹⁰⁴] leva a cabo é um instrumento do domínio do mundo pelo homem: é uma passagem à consciência, uma elevação a método, daquele comportamento que, como mostramos, começa com o trabalho, separa o homem do animal e o ajuda a fazer-se homem. O trabalho e a forma consciente mais alta nascida dele, o comportamento científico [*wissenschaftlichen*], não é, pois, apenas um instrumento de domínio do mundo dos objetos, senão também, por ser isso, é um volteio que, pelo descobrimento cada vez mais rico da realidade, enriquece ao homem mesmo, o faz mais completo e mais humano do que poderia sê-lo sem ele. (LUKÁCS, 1966, p. 167).

¹⁰⁴ Todos os termos apresentados entre colchetes, no interior das passagens citadas da *Estética*, correspondem aos originais empregados pelo autor, reproduzidos dos dois tomos da edição *Ästhetik – Die Eigenart des Ästhetischen*. 2. Aufl. Berlin und Weimar: Aufbau-Verl., 1987.

Lukács entende que a medida dos avanços ou recuos dos processos de antropomorfização e desantropomorfização do reflexo da realidade está ligada a duas ordens principais de determinação, mais precisamente, nos termos do autor, a duas “correntes capitais”, que “se entrecruzam”, que estão inter-relacionadas e que se sintetizam, no limite, na vida e nas relações dos indivíduos sociais: (1) A medida na qual o trabalho e a ciência de um determinado período e formação sócio-histórica estão desenvolvidos, e (2) a medida do impacto de tal desenvolvimento sobre a concepção de mundo dos homens, mais precisamente, “a medida na qual determinada sociedade é capaz de suportar ideologicamente as generalizações” que advém de tais bases e processos. (LUKÁCS, 1966, p. 171-172).

A noção mais geral de que a história humana é a história do destacar-se e do elevar-se do homem em relação à natureza, dada sua forma específica de produção e reprodução da vida, aponta para o sentido do recuo das barreiras naturais e da crescente socialização do ser, ou seja, para um processo tendencialmente desantropomorfizador: na medida em que avançam as capacidades e as forças produtivas humanas, avança a potência dos domínios ideais e práticos do homem sobre o mundo natural e social.

Nesse sentido, não se poderia negar razoavelmente, por exemplo, que a produção e a reprodução da vida do homem coletor do paleolítico sofrem constrangimentos e ameaças muito superiores aos vividos pelo homem do neolítico, que dispõe de ferramentas, armas e meios de produção mais elaborados, sofisticados e complexos tecnicamente, capazes de cultivar a terra, de domesticar animais, produzir excedente econômico etc. Em consonância com essas bases, pode-se afirmar que se a *tendência* às antropomorfizações – quer dizer, a tendência às “projeções das experiências internas do homem sobre a realidade objetiva” – é forte nesses dois períodos e formações sociais, dado o nível mais incipiente do domínio racional e prático da realidade, essa tendência é mais forte no primeiro do que no segundo período.

Lukács destaca e expõe nesta parte da *Estética*, em linhas gerais, duas grandes batalhas desantropomorfizadoras presentes e de grande impacto e repercussão, por assim dizer, na “pré-história da humanidade”. Uma delas tem lugar na Antiguidade,

mais precisamente, expressa-se nos processos e tendências do desenvolvimento social da Grécia, outra delas, afirma-se desde o período do Renascimento, desde a Baixa Idade Média europeia, desembocando mais tarde nas contradições e luta de classes da sociedade burguesa.

3.2.1.2 *Princípios e dinâmica da diferenciação e da independização da ciência e da filosofia na Antiguidade*

Trata-se, para o autor, de se considerar e examinar mais de perto, nesse percurso, a “necessidade” humana, social, “de conhecer [*Erkenntnis*] a realidade de um modo que se eleve acima do nível da cotidianidade não apenas faticamente, casualmente, por assim dizer, e em casos particulares”, mas “principal, metodológica, qualitativamente”, “de uma necessidade que nasce da vida cotidiana e, antes de tudo, do trabalho”. (LUKÁCS, 1966, p. 148). O autor destaca que na Grécia “a luta entre as tendências mentais personificadoras e as formas científicas [*wissenschaftlichen*] de pensamento” “alcança uma altura de princípios”, de modo que “ali se produz, por conseguinte, uma metodologia do pensamento científico [*wissenschaftlichen*]”. (LUKÁCS, 1966, p. 148). Tem-se, pelo caso grego, a evidência exemplar de como as tendências antropomorfizadoras formadas pelo pensamento cotidiano ou pelas objetivações animistas da magia e da religião são confrontadas em termos de princípios por tendências desantropomorfizadoras de caráter oposto.

Nas palavras do autor, “o decisivo é precisamente esse caráter consciente, universal, de princípio, que tem a contraposição”. (LUKÁCS, 1966, p. 148). Com o que se introduz um problema principal das relações entre trabalho (desenvolvimento das forças produtivas sociais etc.), ciência e filosofia como campos específicos da atividade humana:

O desdobramento das experiências do trabalho dá sem dúvida origem a diversas ciências [*Wissenschaften*], algumas inclusive muito desenvolvidas (matemática, geometria, astronomia, etc.); mas se o método científico [*wissenschaftlichen*] não se generaliza filosoficamente [*philosophisch*] nem se põe

em contraposição a respeito das concepções antropomorfizadoras do mundo, seus resultados soltos podem adaptar-se às diversas concepções gerais mágicas e religiosas, inserir-se nelas, com o que o efeito do progresso científico [wissenschaftlichen] dos diversos campos especiais sobre a vida cotidiana será praticamente nulo. (LUKÁCS, 1966, p. 148).

Pode-se acentuar, portanto, que não apenas a estrutura peculiar do trabalho, que pressupõe sempre certo domínio ideal e prático da realidade objetiva, num grau suficiente para a transformação de determinada matéria em conformidade com fins previamente ideados, mas também a estrutura e os resultados de saberes parciais mais elaborados, mais mediados, mais específicos, como os saberes que vão se constituindo na esfera da ciência, podem coexistir e se acomodar, como efetivamente coexistem e se acomodam, na “pré-história da humanidade”, com generalizações antropomórficas, com imagens e concepções mais gerais sobre o mundo e sobre o homem de caráter idealista, como aquelas próprias da religião. Pode-se considerar também, a partir das palavras do autor da *Estética*, que a filosofia entra em cena, atua e trava suas batalhas precisamente nesse campo das generalizações mais elevadas, que se formam e se consolidam sobre as bases dos domínios ideais e práticos que os homens constituem, mediante o desenvolvimento do trabalho e da ciência, sobre setores parciais da realidade, da natureza e da sociedade, em circunstâncias determinadas. A “generalização filosófica” do “método científico”, formada *cismundantemente* a partir das aquisições do trabalho e da ciência se traduz, tendencialmente, em imagem e “concepção de mundo dos homens” desantropomorfizadora, se constituindo, pois, num instrumento e órgão teórico específico de desantropomorfização do reflexo da realidade, nas lutas que os homens travam nas batalhas das ideias.

Ao fundo e na base de tais tendências se encontra, conforme indicado, o patamar em que estão constituídas as forças produtivas sociais, em determinadas circunstâncias, a capacidade humana de racionalização dos processos objetivos naturais e sociais, bem como a referida capacidade do ser social

de suportar as generalizações desantropomorfizadoras que emergem e avançam a partir de tais bases.

Nesse sentido, a fim de demarcar em traços gerais os movimentos de avanço, assim como os limites, os entraves e as inflexões das tendências desantropomorfizadoras do reflexo da realidade na sociedade grega, as batalhas ali surgidas contra as tendências antropomorfizadoras, Lukács, apoiado em indicações feitas por Marx nos *Grundrisse*, se refere em linhas gerais às bases sociomateriais ou o quadro social de fundo sobre os quais se constituem e movimentam tais tendências contraditórias.

O desenvolvimento das forças produtivas dissolve a sociedade gentílica grega e as incipientes relações de produção baseadas na comunidade primitiva, com a qual os indivíduos formavam uma unidade indissolúvel, organizados em relações fortemente referenciadas nos vínculos parentais dos clãs e dos *genos*. Nessas relações, a organização social hierárquica, de estrutura palaciana, concentradora e centralizadora do poder material, político e “espiritual” dá lugar a uma formação social que, nos termos de Marx, “não supõe a terra como base, senão a cidade como sede (centro) já constituída para a população rural (proprietários da terra)”, onde “a terra cultivada se apresenta como *territorium* da cidade”, “e a aldeia não é mero apêndice da terra”. (LUKÁCS, 1966, p. 149). Em tais relações

o indivíduo chega a ser proprietário (não apenas possuidor) privado de sua parcela, mas de tal modo que essa propriedade privada segue vinculada ao pertencimento à comunidade: ‘Se mantém como pressuposto da apropriação da terra a condição de ser membro da comunidade; mas enquanto membro da comunidade, o indivíduo é proprietário privado’. Para as relações de produção isso tem a natural consequência de que não surge uma escravidão de estado (como surgiu do Oriente), senão que os escravos pertencem sempre aos proprietários privados. (LUKÁCS, 1966, p. 149).

Esse caráter específico das relações sociais de produção e apropriação da riqueza material na Grécia, o fato de que as

forças sociais do trabalho, sob a forma do trabalho escravo, sejam submetidas ao domínio particular dos “cidadãos da polis”, a proprietários privados das condições e meios gerais da produção, é um elemento que concorre, contraditoriamente, de acordo com o argumento exposto, para a potencialização das forças de produção. É a extração privada, intensiva, à exaustão, de trabalho excedente que possibilita as relações gregas de cidadania, no interior das quais ocorre, por exemplo, a liberação de castas e grupos de homens para o desempenho de atividades mais específicas, mais mediadas, espiritualizadas etc., assentadas nas contradições e dominação de classe.

Pode-se afirmar que os fundamentos e o desenvolvimento contraditórios do modo de produção grego, da vida social na polis, constituem o substrato material e cultural que atua “no plano da consciência no sentido de uma elaboração intensificada e diferenciada da relação sujeito-objeto”. (LUKÁCS, 1966, p. 149). Os avanços desantropomorfizadores da ciência e da filosofia que ganham campo nesse processo de diferenciação, nesse contexto sociomaterial, não ocorrem, pois, sem contradições, sem conflitos e lutas árduas, como se constata pelas resistências e ofensivas das forças ideais e materiais representadas pela religião nesse contexto. As práticas religiosas, os ritos, os cultos, estavam protegidos pelas leis da polis, leis que se recrudesceram ante o avanço das tendências subjetivas desantropomorfizadoras da realidade. Lukács se refere aos processos constituídos contra a prática de *asebeia*, citando Burckhardt, quando esse autor afirma que foram processados e “comparecerão ante o tribunal aqueles que não acreditam na religião ou ensinam a astronomia”. (LUKÁCS, 1966, p. 151). Nas palavras de Lukács:

No que diz respeito à religião, a ausência de uma casta sacerdotal não deve ser concebida como uma simples impotência social da religião. Toda a estrutura da polis, a posição dominante da vida pública nela, manifesta já na propriedade da terra (uma vez que apenas como cidadão da polis se pode ser proprietário de uma parcela), contradiz essa precipitada interpretação. O culto religioso, os templos, etc., estavam protegidos juridicamente desde o princípio do

direito escrito (e antes o haviam estado pelo costume). E no curso dos crescentes ataques ao reflexo personificador e antropomorfizador da realidade, aquelas leis ampliam sua proteção inclusive frente a esses ataques à religião. Assim surgiu em Atenas a lei contra a 'asebeia': 'Comparecerão ante o tribunal aqueles que não acreditam na religião ou ensinam a astronomia'. E sobre essa base foram acusados, por exemplo, Anaxágoras, Protágoras, etc. (LUKÁCS, 1966, p. 151).

Considerando esses processos, Lukács ressalta mais uma vez as dificuldades que o avanço dos conhecimentos humanos mais específicos sobre setores parciais da realidade encontra, em determinadas circunstâncias sociomateriais, para a composição e a sustentação de uma concepção geral de mundo e de homem desantropomorfizadoras. Referenciando os trabalhos teóricos de Anaxágoras, o autor da *Estética* destaca as repercussões, as tensões e os impactos que as investigações e os conhecimentos produzidos no campo da astronomia exerceram, desde muito cedo, sobre as indagações e as respostas acerca do lugar do homem e do mundo no universo, e por extensão, sobre a concepção de mundo dos homens e, no limite, sobre o ordenamento social, impactos que encontram uma de suas expressões, entre os gregos, nas pugnas travadas entre a filosofia pré-socrática e as concepções religiosas, antropomorfizadoras, de mundo.

É muito característico que na lei mesma, assim como no procedimento contra Anaxágoras, a astronomia desempenhe um papel decisivo. Durante muito tempo a astronomia seguirá sendo o campo de batalha no qual mais substancialmente se chocam os reflexos antropomorfizadores da realidade com as tendências científicas opostas. Mas ao mesmo tempo resulta claro que a investigação científica de detalhe, baseada na observação exata e na matemática, não basta para trazer definitivamente à luz a contraposição de princípio. A astronomia do Oriente, desde

muitos pontos de vista mais desenvolvida, pôde inserir-se em sistemas conceituais personificadores. A generalização metodológica e de concepção de mundo que se produziu entre os gregos mostra por fim que os caminhos podem e têm que se separar ante esta questão. Os processos gregos por ‘asebeia’ ressoam na história com o dramático tom dos procedimentos levados a cabo pela Inquisição contra Giordano Bruno e Galileu Galilei. (LUKÁCS, 1966, p. 151-152).

Nas suas considerações sobre as disputas entre as tendências ideais antropomorfizadoras e as tendências ideais desantropomorfizadoras, as disputas que se estabeleceram entre, por um lado, as tendências personificadoras da religião e, por outro lado, as tendências cismundanas expressas na ciência e na filosofia, disputas onde os caminhos, necessariamente, se bifurcam, Lukács ressalta que a religião não chegou a constituir na Grécia uma “casta” de especialistas detentores “do saber e da fé”, o que, a seu ver, favoreceu o “desenvolvimento paulatino de uma metodologia unitária e uma concepção de mundo científica”. (LUKÁCS, 1966, p. 151).

As tendências desantropomorfizadoras da ciência e da filosofia conseguem nesse contexto, nas pugnas com a religião, uma relativa “liberdade de automovimento” (LUKÁCS, 1966, p. 151), como se verifica nos trabalhos realizados pelos filósofos pré-socráticos (2000). No entanto, as contradições do modo de produção grego, que encontram, conforme indicado, uma de suas expressões fundamentais no avanço das forças sociais de produção desenvolvidas sobre as bases do trabalho escravo, são determinantes do *caráter lento, limitado* e, em sentido mais lato, *sem saída*, dos movimentos ideais e práticos desantropomorfizadores nessa formação social – o que não impede que os resultados obtidos se fixem como parte expressiva da riqueza ideológica da humanidade em sua “infância” genérica. Nas palavras de Lukács:

A evolução grega cria desse modo os fundamentos do pensamento científico. Sem dúvida há que acrescentar em seguida que

as mesmas leis do modo grego de produção que suscitaram essa possibilidade puseram um obstáculo insuperável no caminho de seu desdobramento total, de seu conseqüente desenvolvimento até o fim: o desprezo pelo trabalho produtivo, fruto da economia escravista. (LUKÁCS, 1966, p. 152).

Uma evidência principal desse caráter pode ser localizada no descompasso estrutural das relações entre ciência e produção, entre o universo do saber e o universo da prática material. A hierarquização entre produção ideal e produção material, formada sobre as bases de uma sociedade e uma economia escravistas, superestima, hipertrofia e consagra os processos e os produtos mentais, do “espírito”, em detrimento daqueles considerados meramente corporais, os processos e os produtos que resultam da mão dos homens (quer dizer, do trabalho dos escravos). Esclarecendo esses traços da cultura grega, Lukács cita os escritos de Plutarco, ilustrando a situação analisada com referências às posições típicas, emblemáticas, de Platão e de Arquimedes.

Plutarco conta que os intentos de aplicar às máquinas as leis da geometria suscitaram uma violentíssima resistência de Platão, que via uma humilhação da geometria em sua aplicação a problemas práticos-mecânicos, ao mundo corporal e sensível. Sob esta influência, a geometria não se uniu com a mecânica, e esta ficou reduzida a um artesanato aplicado sobretudo no exército. Inclusive no caso de Arquimedes, Plutarco indica explicitamente que o sábio depreciava a aplicação da mecânica, porque nesse caso era mero artesanato, e somente por patriotismo interveio com seus inventos na defesa de Siracusa. O desprezo pelo trabalho produtivo não é, naturalmente, mais que o reverso ideológico do fato de que em uma sociedade escravista a aplicação de máquinas (a racionalização científica do trabalho) é economicamente impossível. (LUKÁCS, 1966, p. 152).

Esse caráter limitado da produção constitui, evidentemente, um forte obstáculo ao avanço dos movimentos ideais desantropomorfizadores da realidade, tanto daqueles mais particulares, ligados a saberes mais específicos, quanto daqueles mais gerais, concernentes à formação das imagens e da concepção de mundo dos homens. Isso não impede, contudo, de acordo com as teses de Lukács, que a cultura grega constitua “um ponto de inflexão na história do pensamento humano”. (LUKÁCS, 1966, p. 153). Já nos trabalhos dos filósofos pré-socráticos (2000) é possível identificar a presença de elementos teóricos sólidos, consistentes, que concorrem para a “fundação de uma objetividade real do conhecimento” e para o “desenvolvimento da dialética a um nível superior”. (LUKÁCS, 1966, p. 153). Vale aqui reproduzir uma passagem extensa na qual o autor expõe mais detalhadamente a sua compreensão sobre esse processo:

A filosofia [*Philosophie*] grega não só colocou os problemas decisivos da especificidade do reflexo científico [*wissenschaftlichen*] da realidade, senão que, ademais, os levou em muitos casos a uma clareza suficiente. A filosofia [*Philosophie*] grega elaborou tanto as formas da separação e a contraposição entre o pensamento científico [*wissenschaftlichen*] e o cotidiano (e religioso) quanto a função do reflexo científico [*wissenschaftlichen*] a serviço da vida, seu fecundador regresso à vida: o desenvolvimento da dialética a um nível superior se encontra em íntima conexão com isto. /.../ A linha principal é a fundação de uma objetividade real do conhecimento, sua separação do subjetivismo que resulta insuperável no marco da vida cotidiana: no centro dos esforços se encontram a crítica das ilusões perceptivas, dos paralogismos, da imediatez do pensamento cotidiano que produz todos esses erros. Deste ponto de vista, a filosofia [*Philosophie*] dos pré-socráticos constitui um ponto de inflexão na história do pensamento humano. Seja o fogo ou a água o definido como substância

universal da qual se derivam e pela qual se devem explicar os fenômenos da realidade; seja descobrindo uma contraditoriedade do processo que aspira à objetividade, ou uma contraditoriedade dialética do movimento com a mesma aspiração: em todos os casos o esforço filosófico tende a ultrapassar decididamente a subjetividade humana com seus limites, deficiências e prejuízos, e a refletir com a maior fidelidade possível a realidade objetiva tal como é em si, o menos perturbada possível por acréscimos da consciência humana. Este movimento alcança seu ponto culminante com o atomismo de Demócrito e Epicuro, no qual todo o mundo fenomênico humano se concebe já como produto, segundo leis, das relações e os movimentos das partes elementares da matéria. (LUKÁCS, 1966, p. 153-154).

Nesses processos, a aspiração à reprodução ideal da realidade existente em si, desde sua materialidade e movimentos próprios, indica a propensão do pensamento grego à “desantropomorfização tanto do objeto quanto do sujeito”, nos termos de Lukács. (LUKÁCS, 1966, p. 154). Sobre tais bases, o método e o reflexo científico [*Wissenschaft*] da realidade alcançam um salto qualitativo, implicando numa forma específica de comportamento e de procedimento, na medida em que

o sujeito do conhecimento tem que imaginar seus próprios instrumentos e modos de proceder para fazer, com sua ajuda, que a recepção da realidade seja independente das limitações da sensibilidade humana e para automatizar, por assim dizer, esse autocontrole. (LUKÁCS, 1966, p. 154).

Lukács argumenta que a “realização efetiva” da “desantropomorfização” imbrica-se à questão da “passagem à consciência do materialismo filosófico” [“su realización efectiva está enlazada con el paso a consciencia del materialismo

filosófico”]. (LUKÁCS, 1966, p. 154-155). Enquanto “o materialismo instintivo e espontâneo da vida cotidiana” se encontra em grande medida desarmado diante das antropomorfizações próprias desse nível da realidade e das antropomorfizações idealistas em geral, o materialismo filosófico, que supõe “um nível relativamente alto do desenvolvimento cultural”, toma sempre de um “modo crítico-dialético” às vivências e experiências da vida cotidiana. (LUKÁCS, 1966, p. 155). De modo que

a convicção espontânea da existência de um mundo independente da consciência humana [*menschlichen Bewußtseins*] experimenta, pois, uma modificação qualitativa, uma elevação qualitativa por obra de sua passagem à consciência, por obra de sua generalização com alcance de concepção de mundo. Com isto surge finalmente a luta consciente entre materialismo e idealismo na filosofia [*Philosophie*] e se converte em sua questão central. E a altura dessa generalização materialista, que condiciona ao mesmo tempo a extensão e a profundidade da penetração da ciência [*Wissenschaft*] com o reflexo e a conceituação desantropomorfizadores, circunscreve o terreno dessa luta entre materialismo e idealismo. (LUKÁCS, 1966, p. 154-155).

As inflexões da filosofia que vão demarcando os avanços das tendências ideais desantropomorfizadoras podem ser identificadas no fato de que o trabalho dos filósofos “pré-socráticos” desemboca e “culmina” “inevitavelmente em uma crítica dos mitos, do conteúdo e da forma da imagem cósmica da época”. (LUKÁCS, 1966, p. 155-156). Nesse sentido, Lukács ressalta, por exemplo, a importante ideia de Xenófanes de que os deuses, seus caracteres e predicados, suas relações e seu mundo são representações e refigurações do próprio mundo dos homens, ou seja, nada mais são do que projeções subjetivas que os homens fazem de si e de suas relações terrenas, o que se mostra, de acordo com o filósofo, no fato de que esse mundo

ideal é imaginado e criado à imagem e semelhança do seu próprio criador. Assim, o filósofo pré-socrático argumenta numa célebre passagem que

os mortais imaginam que os deuses nasceram, e têm roupas, voz e figura como eles. Mas se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e pudessem pintar com elas e fazer esculturas como os homens, os cavalos fariam figuras de deuses equinos, os bois deuses bovinos, e formariam corpos tais quais o aspecto de cada espécie. Os etíopes afirmam que seus deuses são negros e chatos, os trácios que têm olhos azuis e cabelo avermelhados'. (LUKÁCS, 1966, p. 156).

São os homens que projetam e produzem os deuses à sua imagem e semelhança, e não o contrário. De acordo com este enunciado filosófico, os princípios e as forças que animam e movimentam o espírito, as representações e as ideias dos homens, se encontram primariamente na própria realidade material, terrena, do mundo humano. Esse giro filosófico de teor materialista reorienta e impacta cismundaneamente o método desantropomorfizador da ciência, ao indicar o ponto de partida (a realidade material) e o rumo (do material ao ideal) que o pensamento deve seguir para compreender e explicar os fenômenos da realidade. Considerando o enunciado de Xenófanés, Lukács faz a seguinte reflexão:

Com isto se produziu uma importantíssima inversão do pensamento humano: o que até então se havia apresentado como base explicativa dos fenômenos da natureza e da sociedade, como princípio central da realidade verdadeiramente objetiva, desde a magia primitiva à religião já desenvolvida, aparece agora como um fenômeno subjetivo da sociedade humana, que necessita ele mesmo de explicação. (LUKÁCS, 1966, p. 156).

Conforme estabelecido nas considerações precedentes, as

bases sociomateriais do avanço das tendências desantropomorfizadoras do reflexo da realidade, nos termos de Lukács, “as leis do modo de produção grego”, são ao mesmo tempo as bases das contradições, dos entraves e dos becos-sem-saída ideais e reais dessa formação social. Considerando tais tendências, o autor destaca as importantes elaborações da filosofia grega que procedem a uma crítica da vida cotidiana, elaborações que, nos termos do autor, constituem “um motivo permanente em toda a sua evolução”, que se encontra “presente já na dialética do ser e do devir, nos eleatas e em Heráclito”, adquirindo “formas cada vez mais desenvolvidas na filosofia posterior”. (LUKÁCS, 1966, p. 158). Nesse sentido, Lukács considera que Hegel está certo ao distinguir o caráter peculiar do ceticismo na filosofia antiga (distinto, ele próprio, nos períodos “inicial e tardio da Antiguidade”) em relação ao ceticismo na filosofia moderna, consolidada na era burguesa: entre os antigos, o ceticismo caracteriza-se como “uma crítica ao pensamento cotidiano”, uma crítica que se volta “contra o dogmatismo do senso comum”, relativizando as certezas absolutas fixadas nesse nível e abrindo caminho para dissolução dos dogmas, sem que a crítica signifique, portanto, como ocorre crescentemente na filosofia burguesa, um combate à “razão” e às possibilidades do conhecimento. (LUKÁCS, 1966, p. 158). Por outro lado, nesse contexto, “a crítica das limitações subjetivas e antropomorfizadoras do pensamento cotidiano desemboca num idealismo religioso ou semirreligioso” (LUKÁCS, 1966, p. 158), o que para o autor se explica nos seguintes termos:

a evolução social, na qual o beco-sem-saída da economia escravista aparece cada vez mais claramente, põe em primeiro termo, no que diz respeito ao nosso problema, o fato de que o saber objetivo sobre a natureza, que alcança nessa época sua culminação nas ciências particulares, é menos capaz de influir no comportamento cognoscitivo geral da antropomorfização do que o conhecimento, muito mais incompleto, daqueles começos resolutamente filosóficos. (LUKÁCS, 1966, p. 158).

Mais uma vez é exposta, pois, a determinação principal de

acordo com a qual os saberes mais específicos da ciência, sua extensão e sua profundidade, não obstante os avanços significativos que alcançam nas circunstâncias consideradas são insuficientes para a maturação, o desdobramento e a consolidação das tendências desantropomorfizadoras enquanto tendências cismundanas da concepção de mundo dos homens, insuficiência que se mostra também pelo lado da “incompletude” dos conhecimentos acumulados nos “começos resolutamente filosóficos” do pensamento grego.

Essa situação contraditória, em sua “grandeza revolucionária” e em seu caráter de “problemática irresolúvel”, é analisada por Lukács em suas imbricações com “a teoria do reflexo” na Antiguidade. (LUKÁCS, 1966, p. 159). O autor considera que “para o pensamento grego é óbvio que o conhecimento se baseia no reflexo correto da realidade objetiva”. (LUKÁCS, 1966, p. 159). Assim, em suas formas e elaborações mais amadurecidas, a teoria do reflexo se expressa de modo diverso, como se verifica quando se considera as obras de Platão e de Aristóteles. Não obstante essa diversidade e mesmo as divergências radicais que existem entre ambos, “nem um nem outro negam – diferentemente da filosofia moderna”, a “importância central” da teoria do reflexo. (LUKÁCS, 1966, p. 159). Para Lukács, as divergências entre ambos os pensadores se explicam a partir das próprias contradições sociomateriais que estão na base da sociedade grega, conforme indicado diversas vezes nas linhas acima.

Um indicador dos refluxos antropomorfizadores do reflexo da realidade pode ser identificado no reequacionamento e na resposta de Platão ao problema “do conhecimento da essência”, um problema já claramente explicitado pela filosofia pré-socrática, nas suas investigações energicamente voltadas à “explicação do ser em-si”. (LUKÁCS, 1966, p. 160). Platão empreende um giro em direção à “teoria do conhecimento”, na medida em que para ele a resposta ao problema da essência remete à “questão da formação dos conceitos, na forma de um reflexo o mais exato possível da realidade pelos conceitos, ou seja, na forma de uma iluminação da intuição sensível e da representação”. (LUKÁCS, 1966, p. 160). Platão procede a uma “duplicação idealista do reflexo”, pois “se trata agora de um reflexo não simplesmente da realidade, senão de um reflexo do mundo ideal e do mundo empírico”. Nesse duplo reflexo que

separa “mundo ideal” e “realidade”, a manobra idealista de Platão “atribui ao primeiro o estatuto de “realidade autêntica”, “metafísica”. (LUKÁCS, 1966, p. 160). Assim, “a antropomorfização do mundo das ideias nasce diretamente do fato de que a filosofia idealista atribui à essência uma existência própria junto à – ou, melhor dizendo, por cima da – do mundo fenomênico”. (LUKÁCS, 1966, p. 161). Lukács expõe a crítica de Aristóteles às antinomias do idealismo antropomorfizador de Platão, ao dualismo arbitrário que substantiva e essencializa metafisicamente o mundo das ideias, apresentando, entre outros, o seguinte argumento decisivo, extraído da *Metafísica*:

Assim se fala do homem em si, do cavalo em si e da saúde em si, sem que com isso se tenha nenhuma outra alteração do objeto; assim como quando se afirma a existência de deuses, mas imaginando-os completamente iguais aos homens. Pois não se fez assim mais do que predicar de homens o predicado da eternidade, e naquele outro caso não se fez mais do que imaginar ideias, assim como objetos sensíveis, mas com o predicado de eternidade’. (LUKÁCS, 1966, p. 161).

O destino da teoria do reflexo, nas pugnas ideais, filosóficas, imbricadas às contradições de base da sociedade grega, se bifurca em duas vias peculiares, abertas pelas filosofias de Platão e de Aristóteles, a primeira, dirigindo tendencialmente o pensamento no sentido das antropomorfizações, a segunda, acentuando, por suas tendências principais, os meios e os fins teóricos desantropomorfizadores. No interior dessas tendências,

O idealismo objetivo da Antiguidade, que, em seu mundo ideal, convertia a essência, separada e independizada do mundo fenomênico, em fundamento real da realidade, não tinha mais saída possível que a de conceber essa causa, assim estatuída, de um modo antropomorfizador, mitologizador, como ‘processo de trabalho’ da gênese, o ser e o devir do mundo, embotando conseqüentemente a ponta a

tudo o que havia conseguido a anterior filosofia quanto à desantropologização do conhecimento e a sua fundamentação como ciência. (LUKÁCS, 1966, p. 162-163).

Posto que não basta que o pensamento tenda para a realidade, mas é preciso também que a realidade tenda para o pensamento¹⁰⁵, os becos-sem-saída da formação grega atuam como determinantes reais, preponderantes, dos avanços do idealismo filosófico grego, especialmente nos seus processos de decadência histórica. O quadro social de fundo, as involuções congênicas a uma sociedade e uma economia de base escravista, são determinantes para o esclarecimento das involuções ideológicas, idealistas, antropomorfizadoras, da filosofia grega, de Platão a Plotino.

Lukács destaca a importância do fato de que “a involução”, no caso, sobre essas bases sociomateriais, “não procede de fora, diretamente do âmbito das representações mágico-religiosas que a filosofia grega superou inicialmente e com cuja superação deu passos de importância histórico-universal, senão da filosofia mesma”. (LUKÁCS, 1966, p. 170).

3.2.2 Desantropomorfização na ciência e na filosofia na Idade Moderna

3.2.2.1 Traços gerais do avanço contraditório da desantropomorfização do reflexo da realidade na sociedade burguesa

Para Lukács, do *Renascimento à Idade Moderna* é possível identificar um movimento de *avanço contraditório* do princípio desantropomorfizador da realidade na ciência, na filosofia e no conjunto da vida social. Uma determinação fundamental que impulsiona a desantropomorfização do reflexo da realidade a patamares superiores é o desenvolvimento de forças produtivas que ocorre no processo de dissolução do feudalismo ocidental, de incremento dos meios de produção no campo e nas cidades, de intensificação da dinâmica de produção e troca de mercadorias, de transformação das relações de

¹⁰⁵ Ver Marx, 2010a, p. 46-47.

produção da riqueza material e da própria vida social.

Avançando sobre o esclarecimento desse processo, o autor acentua as “diferenças específicas” entre o capitalismo e as formações socioeconômicas anteriores, valendo-se de uma longa citação de Marx, extraída dos *Grundrisse*:

Todas as formas sociais anteriores sucumbiram pelo desenvolvimento da riqueza, ou seja, das forças produtivas sociais. Por isso os antigos, que tiveram consciência disso, denunciavam diretamente a riqueza como dissolução da comunidade. A constituição feudal, por sua parte, sucumbiu ante a indústria urbana, o comércio, a agricultura moderna (e inclusive em consequência dos inventos particulares, como a pólvora e a imprensa). Com o desenvolvimento da riqueza – e, portanto, de novas forças e de um intercâmbio mais amplo entre os indivíduos – se dissolveram as condições econômicas em que se baseava a comunidade, assim como as relações políticas entre os diversos elementos dessa comunidade, que correspondiam àquelas obras econômicas: a religião, na qual a comunidade se intuía idealizadamente (e tudo isso se baseava em uma determinada relação com a natureza, na qual se dissolve toda força produtiva); o caráter, as concepções, etc., dos indivíduos... Sem dúvida houve evolução, e não só sobre essa velha base, senão também *evolução da base mesma*. O desenvolvimento mais alto dessa *base mesma* (seu florescimento; mas segue sendo essa base, essa planta: pela qual, depois do florescimento, e como consequência dele, tem que definhar-se) é o ponto no qual apresenta a forma compatível com o *mais alto desenvolvimento das forças produtivas*, e, portanto, também com o mais rico desenvolvimento dos indivíduos. Uma vez alcançado esse ponto, o ulterior desenvolvimento se apresenta como decadência, e o novo começa a partir de

uma base nova'. (LUKÁCS, 1966, p. 173).

Enquanto as formações sociais pré-capitalistas, por vias e formas específicas, sucumbiram e se dissolveram com o incremento das forças produtivas, com o desenvolvimento das forças humanas de produção, o capitalismo “não conhece limitações” nesse sentido pretérito, antes, “tende à ilimitação” (LUKÁCS, 1966, p. 176). Os imperativos da valorização do valor e da acumulação de capital impulsionam a “produção pela produção” (MARX apud LUKÁCS, 2012, p. 320), o incremento de meios de produção e de tecnologia. Evidentemente, o capitalismo produz também suas contradições e limites específicos. A tendência ao desenvolvimento ilimitado das forças produtivas se entrecoca com as relações sociais da propriedade privada, fundamentalmente, com a propriedade privada dos meios de produção, com a apropriação privada da riqueza socialmente produzida, encontrando aí os seus limites relativos e absolutos.

O florescimento e o desenvolvimento contraditórios da desantropomorfização na modernidade burguesa e no capitalismo se dão sobre essas bases sociomateriais. Lukács expõe e desenvolve aqui a ideia referida mais acima de que a medida da desantropomorfização da realidade pode ser apreendida por “duas correntes capitais”, que se “entrelaçam”, na realidade: uma delas remete à base material, à estrutura econômica de determinada formação social, mais precisamente, ao desenvolvimento alcançado pelo trabalho e pela ciência em um determinado período histórico; outra delas, à medida na qual essa sociedade é capaz de suportar as generalizações forcejadas a partir desses processos sociomateriais de base.

Os imperativos da produção e da acumulação capitalista exigem um incremento permanente e cada vez maior de meios de produção e de produtividade, de máquinas mais potentes na indústria etc., como o mostra a tendência intrínseca desse sistema econômico em aumentar a composição orgânica do capital, em incrementar a massa de meios de produção em relação ao trabalho necessário para o seu emprego, o “trabalho morto” em detrimento do “trabalho vivo” (MARX, 1982, p. 713). Em outros termos, a burguesia precisa avançar seus domínios ideais e práticos sobre as forças da natureza, precisa de potência científica e tecnológica, quer dizer, de uma racionalidade e uma

metodologia científicas desantropomorfizadoras, à serviço da satisfação de seus interesses prático-econômicos. Portanto, em relação àquela primeira “corrente capital”, ou à medida do desenvolvimento do trabalho e da ciência de um determinado período, pode-se afirmar que o capitalismo, no metabolismo específico que a indústria e a produção estabelecem com a natureza, avança em sentido desantropomorfizador como nenhuma formação social precedente o fez, ainda que nas relações sociais e nos interesses da propriedade privada isso implique em destruição do meio ambiente e da força de trabalho, da vida.

A fim de elucidar a nova relação e as interações que surgem entre ciência e produção no capitalismo, vale mencionar, ainda que em termos muito breves, o movimento histórico de passagem do modo de produção feudal, assentado em bases agrárias e no artesanato, ao modo de produção capitalista, baseado na grande indústria. A violência e a brutalidade do processo de acumulação primitiva de capital, que tem como uma de suas alavancas principais e decisivas a expropriação dos meios de produção e de subsistência da vida dos camponeses, como mostra Marx no livro 1 do *Capital*, despejam nas cidades um proletariado “livre” para o assalariamento na grande indústria. Esse processo de passagem da estrutura da produção baseada no campo e no trabalho artesanal à produção na grande indústria, preparada, esta última, pela cooperação e pelas manufaturas, traduz também a transferência objetiva e subjetiva das possibilidades e da potência do saber e do fazer da cabeça, dos braços, do corpo, das forças vitais do trabalhador para o “*Êm si objetivo*” dessa grande indústria capitalista.

Esse processo, que atropela e sacrifica “indivíduos e classes inteiras”, como analisou Marx (LUKÁCS, 2012, p. 320), faz ao mesmo tempo com que as formas e os modos da produção se distanciem e apartem da subjetividade do trabalhador e, nesse sentido, dos limites do *antropos*. O homem se torna um apêndice da máquina, e a produção passa a ser regida por um mecanismo objetivo. Lukács identifica aí um ponto de “inflexão e reorientação” das tendências desantropomorfizadoras da realidade na modernidade. Para ele, assim

fica dada finalmente a base material da

evolução ilimitada da ciência, que é a fecundação e promoção recíproca, e em princípio ilimitada, de ciência e produção, porque ambas – pela primeira vez na história – se encontram agora fundadas no mesmo princípio, o da desantropomorfização. (LUKÁCS, 1966, p. 207).

Na sequência imediata a essa última passagem, Lukács acrescenta que “como é natural, este novo princípio se impõe de um modo sumamente contraditório”, o que se evidencia já pelo fato de que “a interação entre ganho econômico (no capitalismo: lucro) e aperfeiçoamento técnico-científico dá constantemente lugar a contraposições que obstaculizam e impedem frequentemente que se imponha a tendência fundamental” (LUKÁCS, 1966, p. 207), de modo que os processos desantropomorfizadores, os processos de humanização do homem, se manifestam no capitalismo com o sentido invertido, o sentido da desumanização e da inumanidade.

Lukács identifica, a partir de tais bases e circunstâncias, a tendência a uma “involução ideológica” de novo tipo na sociedade burguesa. Diferentemente das formações sociais precedentes, nas quais o baixo desenvolvimento das forças produtivas constitui uma determinação fundamental das antropomorfizações em geral, a “involução ideológica” que tem lugar no capitalismo está ligada à posição e aos interesses de classe da burguesia, que não pode admitir a generalização dos desenvolvimentos do trabalho e da ciência em sentido humanista, em outros termos, não pode admitir o reconhecimento da verdade de que, no limite, a classe trabalhadora é a protagonista da produção da riqueza e do mundo socialmente produzido. Por isso, a modernidade burguesa requer uma razão instrumental, manipulatória, autorizada a lidar com o mundo dos fenômenos, ao mesmo tempo em que nega a possibilidade de conhecimento do mundo em si.

Quanto mais se explicitam e intensificam as contradições fundamentais, de classe, da sociedade burguesa, mais forte é a requisição de representações ideológicas antropomorfizadoras, idealistas, subjetivistas, nas formas da “religião”, do “agnosticismo positivista”, do “subjetivismo filosófico”, etc. Para

Lukács, esta é uma determinação fundamental que explica o predomínio do idealismo filosófico na modernidade burguesa, e do idealismo subjetivo que ganha força desde a segunda metade do século XIX, prevalecendo, com diferentes variações, no XX. Falando da multiplicidade das formas que assume essa “decadência ideológica” da burguesia, incluída a filosofia, objeto mais específico de interesse do presente estudo, diz Lukács:

O âmbito em questão vai desde a simples reconstituição “epistemológica” das religiões até o ateísmo religioso, desde o pleno agnosticismo dos positivistas até a livre formação de mitos, etc. Podemos perfeitamente renunciar a um tratamento detalhado dessa multiplicidade de formas, pois todas elas, do ponto de vista do nosso problema, mostram a mesma fisionomia: a da antropomorfização. A tendência é sumamente fácil de ver quando se trata da salvação filosófica de velhas representações religiosas, ou da criação de mitos novos. A velha, enganosa fé na objetividade dessas figuras criadas pelo homem é agora, certamente, cada vez mais vacilante. Já em Schleiermacher ou em Kiekeergaard a consciência da subjetividade se converteu em princípio da nova religiosidade; e essa mesma orientação pode apreciar-se em outros casos menos explícitos. A tendência à conservação ou a reinvenção da religião recebeu uma ênfase nova precisamente ao contrapor-se acentuadamente à ciência. Já em Pascal aparece como imagem de horror do “abandono” do mundo por Deus por consequência dos avanços da ciência desantropomorfizadora; contra esse acontecimento se mobilizam enfaticamente todas as forças “humanas” (ou seja, antropomorfizadoras) da religião e da fé. Este chamamento se faz mais agudo com o passar do tempo. Quanto menos pode suportar a classe dominante a refiguração verdadeira da realidade em si, tanto mais acusadamente a ciência assume em sua

ideologia os traços do inumano e até do anti-humano. E quando a ênfase de tais polêmicas ideológicas contra a cientificidade se concentra no esforço de difamar o método da ciência, sua aproximação à realidade objetiva em si, seu reflexo desantropomorfizador desta, por inumano, é visível que, filosoficamente, o único que pode então pôr-se em primeiro termo vem a ser um método aberta ou dissimuladamente antropomorfizador. (LUKÁCS, 1966, 176-177).

Tais tendências mais gerais e contraditórias que se consolidam na sociedade burguesa podem ser verificadas desde as batalhas ideológicas que se dão no pós-Renascimento. Lukács cita, entre outros, os trabalhos de Galilei, Pascal, Spinoza e Bacon, para esclarecer os processos sociomateriais e ideais que ganham curso e força desde então.

3.2.2.2 Sobre o método desantropomorfizador

O caso da vida e da obra de Galileu Galilei é típico da nova situação, e permite avançar no delineamento dos traços gerais do método científico desantropomorfizador. Suas descobertas científicas como, por exemplo, aquelas obtidas no campo da astronomia, para as quais concorrem o aprimoramento da técnica e de instrumentos como o telescópio, expressam um avanço do método e da ciência nos domínios ideais e práticos desse setor da realidade, quer dizer, são desantropomorfizadoras, na medida em que potencializam o acesso e a reprodução ideal dos próprios conteúdos da realidade física, sua materialidade, seus movimentos, seus processos próprios. Lukács cita, a propósito, o seguinte enunciado de Galilei:

a filosofia está escrita neste livro aberto ante nossa vista (quero dizer, o universo), mas que não pode entender-se sem aprender antes sua língua e os caracteres em que está escrito. Está escrito em linguagem matemática, e seus caracteres são

triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem as quais é humanamente impossível entender nem uma só palavra'. (LUKÁCS, 1966, p. 195).

Lukács considera que Galilei projeta, assim, “uma nova imagem lúcida e clara das novas formas de reflexo da realidade, de sua delimitação”, elevada a método, “a respeito dos modos de manifestação da realidade cotidiana, imediatos e vinculados à sensibilidade humana” (LUKÁCS, 1966, p. 195-196). As descobertas de Galileu Galilei nesse e em outros domínios são evidentemente úteis e imprescindíveis para a satisfação das necessidades e dos interesses prático-econômicos da burguesia ascendente, potencializam as navegações, as guerras comerciais, a produção e as trocas no mercado mundial etc. O dilema histórico-social que se põe e se acentua desde então reside nos rebatimentos que as generalizações de descobertas científicas como as de Galilei exercem sobre a concepção de mundo dos homens, nas relações sociais assentadas nas contradições e nos interesses de classe.

No caso, a confirmação científica das teses heliocêntricas representa um duro golpe às concepções de mundo idealistas, transcendentais, religiosas, no ocidente, abalando irreversivelmente as imagens antropomorfizadoras do cosmos e do universo, e colocando em xeque o poder ideológico e material da Igreja e da própria estrutura social classista feudal dominante nesse contexto. Em sentido oposto, quer dizer, se humanamente generalizadas, tais teses científicas concorreriam e tensionariam para o protagonismo dos homens no mundo, na produção do mundo, correspondente, no contexto considerado, às tarefas históricas progressistas na ascendência do mundo burguês.

Lukács cita a posição então assumida pelo cardeal Belarmino que busca, nos processos da Igreja contra Galileu Galilei, reconhecer, preservar e conciliar conhecimentos científicos particulares e concepção geral de mundo idealista. Trata-se, para Lukács, de um caso exemplar de exercício do *princípio da manipulação*, socialmente necessário para a manutenção do *status quo*. Contudo, tal salvaguarda ideológica do idealismo se torna crescentemente difícil, na medida em que avançam os movimentos de desantropomorfização da realidade e na medida em que se intensificam as contradições de classe,

no evolver do capitalismo. De modo que a tendência ideológica histórica que se impõe, sobre tais bases crescentemente contraditórias, é a da intensificação da manipulação científica por um lado, e do subjetivismo na concepção de mundo, na religião, na filosofia etc., por outro.

A tese defendida por Lukács dos processos de avanço, no bojo das contradições sociais, do princípio e do método desantropomorfizadores na ciência pode ser observada ainda se tomando por referência a obra de Galileu Galilei. O ponto de inflexão acima assinalado, marcante do avanço contraditório dos processos desantropomorfizadores na sociedade burguesa, qual seja, a introdução da maquinaria e da grande indústria, traduz a transferência, a perda e a articulação das condições gerais do processo de trabalho para um em-si objetivo, para um mecanismo que passa a controlar objetivamente a produção. Esse mesmo processo que aparta e estranha o produtor dos seus meios de produção e dos produtos do seu trabalho expressa, contraditoriamente, na história, um distanciamento e uma elevação da potência produtiva material em relação aos limites do *antropos*. É este último aspecto desantropomorfizador que pode ser identificado nos avanços dos procedimentos e métodos científicos de Galilei. Trata-se de destacar, mais precisamente, o *papel de mediação* que *instrumentos* como o telescópio desempenham na potencialização dos sentidos humanos, na potencialização da capacidade humana de acessar e “ler o livro aberto” da realidade existente em si.

Pelo desenvolvimento desse argumento é possível avançar na demarcação da peculiaridade do pensamento e do comportamento científico em relação à vida cotidiana. Lukács chama “homem inteiro” ao homem da vida cotidiana, com todos os seus sentidos e forças ligado à extensão e à heterogeneidade dos objetos e das objetivações do mundo externo. Tais “sentidos e conatos” do “homem inteiro” são a porta de entrada e as vias primárias de acesso à realidade. Contudo, para mencionar o caso de Galilei, o sentido da visão do “homem inteiro” da vida cotidiana, por exemplo, é potencializado pela introdução de um aparato técnico como o telescópio, um mecanismo que amplia o alcance da visão humana, aproxima do sujeito a realidade física existente em si, facultando a depuração da subjetividade de suas projeções antropomórficas, arbitrárias, em outros termos,

possibilitando uma relativa “des-subjetivização do sujeito”¹⁰⁶. (LUKÁCS, 1966, p. 193).

Sob esse aspecto, Lukács se refere a Max Planck como exemplo de um tratamento espontaneamente materialista do método desantropomorfizador da ciência, argumentando que Planck “considera coisa óbvia a crescente independência do reflexo da realidade em relação aos órgãos dos sentidos”, reconhecendo, assim, a elevação da potência humana de refletir a realidade externa, objetiva, pela “substituição dos órgãos dos sentidos por adequados instrumentos de medição”. (LUKÁCS, 1966, p. 181).

Uma clara delimitação das fronteiras entre o comportamento do “homem inteiro” da vida cotidiana e do “homem inteiramente” da ciência pode, pois, ser verificada em relação à referida “des-subjetivização” do sujeito, mediante a utilização de instrumentos e métodos de acesso à realidade de que os homens não dispõem na vida ordinária, cotidiana. Lukács afirma que o decisivo, nesse ponto, é “saber se o instrumento reconduz à vida cotidiana ou faz perceptível um mundo qualitativamente distinto”. (LUKÁCS, 1966, p. 192). O exemplo dado é claro:

as lentes não desantropomorfizam, mas sim o fazem o telescópio ou o microscópio, pois aquelas restabelecem simplesmente a relação normal na vida cotidiana do homem inteiro, a qual estava perturbada, enquanto que estes outros aparatos abrem um mundo antes inacessível aos sentidos humanos”. (LUKÁCS, 1966, p. 192).

¹⁰⁶ Essa “des-subjetivização do sujeito” “não suprime as propriedades, qualidades decisivas do homem inteiro que dá esse salto, senão na medida em que obstaculizam a reprodução do meio homogêneo pelo sujeito. Todas as demais forças do homem, incluindo, naturalmente, as morais, seguem ativas e até costumam desempenhar um papel de importância na construção do sujeito desantropomorfizador. (Pois nisso não se necessita apenas agudeza, dom de observação, capacidade de combinar dados etc., senão também constância, valor capacidade de resistência etc.). [...]. Esta dialética se destaca especialmente nas ciências sociais. A intervenção apaixonada nos conflitos de um período pode facilitar a descoberta de conexões completamente novas e sua exposição objetiva, veraz e desantropomorfizadora; assim o ilustram exemplos como os de Maquiavel, Gibbon, Thierry, Marx, etc.”. (LUKÁCS, 1966, p. 193-194).

Nesse sentido, o decisivo não é mais a subjetividade, o “talento do sujeito”, etc., mas “como a combinação e proporção dos mesmos corresponde ao meio homogêneo e, dentro dele, a cada problema concreto”. (LUKÁCS, 1966, p. 194). Para Lukács, a produção de uma “objetivação superior” se dá “quando os objetos obtidos e elaborados pelo reflexo, assim como suas relações, experimentam uma homogeneização correspondente à função do tipo de reflexo de que se trate”, o que ocorre de forma específica na ciência, na arte, na filosofia. (LUKÁCS, 1966, p. 190). Esse meio homogêneo é formado a partir da imediatidade e da heterogeneidade do real, é uma “homogeneização de conteúdo e forma da realidade objetiva”, realizada com a finalidade de esclarecer suas conexões, leis, etc. Para Lukács, “a matemática é a forma mais pura de tal homogeneização do conteúdo e a forma da realidade refletida” (por exemplo, a “abstração quantificadora”, o “meio homogêneo da quantidade pura”). No entanto, “todas as ciências, inclusive as sociais, criam sempre um meio homogêneo para captar e clarear melhor as propriedades, as relações e as leis da parte da realidade em si investigada em função de uma determinada finalidade cognoscitiva”. (LUKÁCS, 1966, p. 191).

A análise crítica de Lukács sobre o contraditório processo que percorre a desantropomorfização da realidade do *Renascimento à Modernidade burguesa* se estende para além das duas “correntes principais” referidas, que indicam a medida da “racionalização da prática” e da “concepção de mundo” dos homens. Trata-se da consideração e da análise de uma outra dimensão radical da realidade humana, que sintetiza o conjunto complexo e contraditório das determinações sociais: a dimensão da individualidade humana, que remete ao “sentimento vital do homem” (LUKÁCS, 1966, p. 180) como ser social, à questão dos comportamentos humanos, da moral, da ética e da liberdade, das respostas que os indivíduos humanos são, no limite, capazes de forjar e articular em sociedade, em circunstâncias determinadas.

O exposto até aqui, neste tópico do presente estudo, torna claro que Lukács rechaça com veemência a identificação imediata entre desantropomorfização e desumanização ou inumanidade, empenhado em mostrar as bases sociais sobre as quais o crescente domínio teórico-científico e prático da realidade pelo homem atua, especialmente no capitalismo, em sentido inverso. Em geral, em sentido histórico-social lato,

o reflexo desantropomorfizador da realidade é um instrumento com o qual conta o gênero humano para poder desenvolver-se, para dominar seu mundo; e há que ter sempre presente, ademais, que esse processo o é, precisamente, do evoluir humano da ampliação e aprofundamento de suas capacidades, e da concentração de todas elas: as consequências desse processo para a personalidade de conjunto são incalculáveis”. (LUKÁCS, 1966, p. 190).

De modo que em determinadas circunstâncias, em determinados contextos concretos, os efeitos e as reações subjetivas à desantropomorfização da realidade podem variar do entusiasmo ao desespero.

Para ilustrar a imbricação contraditória e conflituosa de tais determinações, Lukács cita o caso de Pascal, que prenuncia uma tendência cada vez mais acentuada nos ideólogos burgueses: trata-se do caso de um autêntico cientista, um grande matemático e físico, capaz de uma atuação desantropomorfizadora nos seus trabalhos e métodos científicos particulares, ao mesmo tempo em que expressa, em sentido ontológico, um “sentimento de horror do ‘abandono’ do mundo por Deus por consequência dos avanços da ciência desantropomorfizadora”. (LUKÁCS, 1966, p. 177).

Para Lukács, “o fundamento último” e geral “de tal comportamento é social”. Mais precisamente, a sociedade capitalista, “com sua perda cada vez mais negra de perspectivas”, com suas contradições cada vez mais agudas, repercute sobre o “sentimento vital” dos homens, constituindo a base social do “desespero”. (LUKÁCS, 1966, p. 180).

Ao examinar os “reflexos subjetivos do processo de desantropomorfização sobre a personalidade dos indivíduos”, das repercussões desse processo e sua “influência nas concepções pessoais, na ética, no governo da própria vida, etc.” (LUKÁCS, 1966, p. 184), Lukács cita os trabalhos de Spinoza, que intenta aplicar o “ponto de vista científico-desantropomorfizador, com o específico acento de uma fundamentação filosófica do domínio do homem sobre sua própria vida na sociedade”. (LUKÁCS, 1966, p. 183). Na relação

consigo mesmo, “o homem, como ‘microcosmos’, deve considerar-se segundo a mesma imanência, segundo suas leis próprias, sem mitologizar suas forças e suas debilidades derivando-as de transcendências”. (LUKÁCS, 1966, p. 187). Ou seja, o que se põe em questão são as possibilidades objetivas e dos fundamentos de uma ética humanista, cismundana, nascida dos processos de desantropomorfização, que “começa no homem e culmina no homem”. (LUKÁCS, 1966, p. 186).

Nesse sentido, conforme já afirmado, o domínio teórico e prático das formas e conteúdos da realidade objetiva, dos processos da natureza e da sociedade, a repercussão da desantropomorfização sobre as individualidades sociais, sobre a classe trabalhadora, concorrem e tensionam para a elevação do homem inteiro da cotidianidade ao homem inteiramente homem, e por essas vias, para os processos da emancipação humana.

3.3 PRINCÍPIOS E VIAS DA DIFERENCIAÇÃO DO REFLEXO E DAS OBJETIVAÇÕES DE CARÁTER ESTÉTICO

3.3.1 Gênese do estético, formas abstratas e mimese

Ao considerar as formas mais elementares e fundamentais das objetivações que os homens forjam nos seus processos autoconstitutivos, na produção e na reprodução da vida social, pode-se afirmar que Lukács retoma e redimensiona o problema filosófico clássico da relação sujeito-objeto, formulado e enfrentado agora sobre as bases de uma plataforma histórico-materialista, a partir da relação entre produtor e produto. Esse redimensionamento, no espírito das teses de Marx, abre novas vias para a produção do conhecimento e para a explicação radical do mundo e do homem. É precisamente o fato de produzir o próprio mundo que atesta a potência do saber como um predicado próprio do homem, um atributo específico e incancelável desta forma de ser. Nesse sentido, a possibilidade do conhecimento, antes de uma questão especulativa, fundada sobre bases gnosiológicas, remete aos processos reais de entificação das coisas naturais e sociais, e aos desafios da sua reconstituição ideal.

A capacidade humana de objetivação, ou seja, a capacidade humana de pôr teleologicamente objetos no mundo constitui, pois, uma referência principal para a consideração da

relação entre subjetividade e objetividade, entre produtor e produto, entre homem e mundo. Como visto, pela forma específica da atividade, ao apreender e introduzir mediações no mundo, o homem se eleva e destaca da natureza, produzindo um mundo próprio de objetos e relações. Na medida em que os homens, por esses processos fundamentais de produção e reprodução vão se distanciando dos constrangimentos mais imediatos nas suas relações com o mundo externo, no seu metabolismo com a natureza, eles vão adensando, estendendo e intensificando o universo das suas objetivações, vale dizer, o universo das categorias objetivas e subjetivas socialmente produzidas. Também pelo anteriormente exposto nesta parte do estudo, constata-se que as objetivações são indissociáveis das capacidades sociais que se sintetizam e expressam na vida e na atividade dos indivíduos.

Uma via principal de adensamento e de potencialização das objetivações humanas, conforme indicado na seção anterior, consiste na tendência aos avanços dos movimentos de desantropomorfização do reflexo da realidade, avanços ideais aos quais correspondem o crescente domínio prático dos homens sobre o mundo e sobre si. Pelas considerações precedentes, constatou-se que a ciência, uma forma desantropomorfizadora do reflexo da realidade, nasce e se desenvolve com a “introdução” de “utilidades mediadas” no mundo, aumentando, assim, o “efeito útil imediato do trabalho” (LUKÁCS, 1966, p. 251), numa dinâmica tendencialmente propulsora da cultura, nas interações dos homens com as necessidades da vida cotidiana. Nos tópicos anteriores do presente estudo, buscou-se avançar sobre o esclarecimento das determinações peculiares das formas desantropomorfizadoras de reflexo da realidade, da instrumentação e da elevação dessas formas a método, a um modo específico e potencializado de pensamento e de comportamento dos homens.

São as referências mais fundamentais do processo de humanização no seu evolir contraditório que permitem, pois, identificar as bases da diferenciação, da constituição dos princípios e das categorias específicas da autonomia relativa que as objetivações superiores vão adquirindo nas suas conformações na história. Referências que mostram a amplitude

da empreitada lukacsiana¹⁰⁷ que, sobre essa plataforma, se distingue das abordagens tradicionais da arte e do estético. Pode-se considerar que as expressões estéticas, para o autor, não se reduzem ou equalizam às manifestações imediatas, sensíveis, materiais, da natureza em si, não se dissolvem na empiria da vida, tampouco se constituem a partir de faculdades anímicas dadas *a priori*, absolutas, intrínsecas e dispostas transcendentemente, de uma vez por todas, no espírito dos homens.

Ao considerar o processo de humanização e a relação produtor-produto na base e no centro da produção da forma de ser social, da produção das categorias sociais objetivas e subjetivas, Lukács traça, dito de modo muito geral e aproximativo, duas grandes vias pelas quais o estético vai se constituindo na vida dos homens, se instituindo e diferenciando enquanto tal: as “formas abstratas” e a “mimese”, modalidades específicas do reflexo da realidade. Ambas as vias, conforme a argumentação que vem sendo desenvolvida, ligam-se ao trabalho, ao desenvolvimento das forças produtivas e à socialidade dos homens.

A primeira dessas vias remete, em termos histórico-genéticos, à capacidade humana de abstração, mais precisamente, à capacidade humana de forjar idealmente, de conhecer, reconhecer e dominar praticamente as chamadas formas abstratas dos objetos, processos e conexões objetivas da realidade, capacidade que surge e se desenvolve com o trabalho, com a forma específica do metabolismo que o homem estabelece com a natureza. Pode-se considerar que nesse nível fundamental ou, em outros termos, a partir desse solo comum das atividades teleológico-sensíveis primárias e cotidianas dos homens vão se forjando, como visto, o aparato e as categorias da subjetividade humana, não apenas daquelas categorias que vão se desdobrando, tendencialmente, no sistema de reflexo e objetivação da realidade na ciência, mas também aquelas categorias que vão se diferenciando e constituindo o sistema específico, estético, de reflexo e objetivação da realidade – o que é produto, em todo caso, de um longo, “lento” e “multimilenar” desenvolvimento histórico-social, ademais, “irregular” e “contraditório”. (LUKÁCS, 1966, p. 217).

¹⁰⁷ Conforme Holz, 1985, p. 247.

Ao abordar, na *Estética*, as formas abstratas do reflexo da realidade e suas conexões com a gênese do princípio estético, o autor trata, mais especificamente, do ritmo, da proporção e da simetria, bem como da reunião e da articulação dos elementos formais abstratos na conformação da ornamentação [ornamentística]. O autor indica os movimentos tendenciais de independização dessas formas das funções efetivas e concretas que elas desempenham nos processos de trabalho, da sua assimilação subjetiva, do seu desdobramento interno e externo em conexão com a dinâmica maior da produção e reprodução da vida, e nesse percurso, de sua autonomização e conversão em elementos do estético, mais precisamente, em *princípios ordenadores dos conteúdos* no engendramento da forma especificamente estética.

Conforme indicado, já os atos mais elementares de trabalho, como a distinção entre duas pedras pela mais apropriada para a realização de determinado fim, ou a construção de uma ferramenta, de um machado, pela articulação de pedra e madeira, implicam na distinção de formas, tamanho, peso, proporção, para emprego e articulação eficaz desses objetos. Do mesmo modo, a reiteração regular de movimentos espaço-temporais no trabalho, que agilizam e facilitam o êxito da atividade e da produção, indica o nascimento do ritmo como domínio próprio do homem, que enriquece o mundo humano objetivo e subjetivo¹⁰⁸.

As sensações de alívio e gozo que nascem com a ritmização das atividades dos homens, as sensações de prazer e regozijo pelas formas proporcionais e simétricas humanamente produzidas, atuam no sentido do domínio subjetivo das formas

¹⁰⁸ A propósito, pode-se mencionar, de passagem, e remetendo a conteúdo mais avançados, que todo ritmo (1) unifica e homogeneiza movimentos heterogêneos, diversos, (2) elege o importante e descarta o periférico e o acessório, (3) criando uma atmosfera unitária no interior de uma totalidade concreta. Para sinalizar em termos muito iniciais e aforísticos a ilação dessas determinações mais gerais com a função ordenadora que o ritmo assume na conformação do estético, vale reproduzir uma importante citação que Lukács faz de Schiller: “ao tratar a todos os caracteres e todas as situações segundo as mesmas leis e pô-las, pese a suas diferenças internas, em um só forma, obriga do poeta e a seu leitor a exigir do mais característico e diverso algo universal, puramente humano. Tudo tem que unificar-se sob o conceito genérico do poético, e a essa lei serve o ritmo, como representante e como ferramenta, porque abarca tudo sob sua lei. Deste modo constitui o ritmo a atmosfera da criação poética: fica atrás o grosseiro, e somente o espiritual pode sustentar-se nesse tênue elemento”. (LUKÁCS, 1966, p. 291).

abstratas, da independização subjetiva dessas formas das funções concretas que elas desempenham nas atividades produtivas. As formas abstratas, constituídas como domínios próprios do homem, se tornam elas próprias – assim como todos os produtos e aquisições ideais e práticas que vão integrando o mundo e a cultura dos homens – objetos passíveis de reflexo e reelaboração subjetiva.

Constata-se, por essas vias, as conexões entre a capacidade teleológica humana de submeter a si o mundo externo, e os afetos que acompanham esse processo e seus resultados. Em termos mais precisos, aquilo que é objetivamente útil, aquilo que se firma como força promotora da vida, mostra-se subjetivamente como agradável, o que se verifica no caso das chamadas formas abstratas do reflexo da realidade. O agradável, no caso, emerge como um reflexo subjetivo, de caráter emocional, que acompanha e se desprende do processo de trabalho e dos seus êxitos. Com o que se pode indicar que o homem tende a “desenvolver uma autoconsciência do processo de trabalho” (LUKÁCS, 1966, p. 272-273), e a relacionar e a referir a si mesmo o universo das suas objetivações.

Estas considerações permitem indicar que o domínio subjetivo das formas abstratas pode se desenvolver, como efetivamente se desenvolve, em sentido estético, na história. Em consonância com essas determinações, Lukács demarca que

a ornamentística pode [...] ser descrita como uma formação fechada em si mesma, estética, orientada a uma evocação, e cujos elementos construtivos são as formas abstratas do reflexo, o ritmo, a simetria, a proporção etc., como tais, enquanto que as formas concretas do reflexo, as formas com conteúdo, parecem excluídas do complexo ornamental. (LUKÁCS, 1966, p. 327).

Em outros termos, “[...] as formas abstratas de reflexo têm a capacidade de constituir por si só formações estéticas de um tipo especial” (LUKÁCS, 1966, p. 326), onde um traço característico, essencial e distintivo consiste precisamente na conformação de objetos estéticos “carentes de mundo”, carentes da refiguração dos conteúdos da mundanidade concreta dos

homens. É claro que “os limites entre arte puramente ornamental e arte conformadora (arte que reflete a realidade concretamente e segundo o conteúdo) se dissolvem muitas vezes”, compreendendo efetivamente “muitas transições” (LUKÁCS, 1966, p. 327) entre si. O sistema fechado da ornamentística “carece”, contudo, “de mundo precisamente porque a consciência ignora a objetividade e as conexões do mundo real, porque em seu lugar põe conexões abstratas da natureza predominantemente geométrica”. (LUKÁCS, 1966, p. 327-328).

As formas abstratas do reflexo da realidade corresponde o enriquecimento simultâneo da capacidade subjetiva e prática dos homens na construção e na expansão de um mundo próprio, externo e interno. A segunda via ou “fonte” principal característica do “modo como o princípio estético começa a reunir e realizar os elementos de sua independência” (LUKÁCS, 1966a, p. 105) é a via da mimese.

Se passamos agora à outra fonte da arte, a decisiva, ou seja, à ‘imitação’, a mudança não significa, do ponto de vista da teoria geral do conhecimento, nenhuma irrupção em território novo. Pois nossa análise das formas chamadas abstratas mostrou que inclusive elas são modos de refletir a realidade objetiva. Por importante que seja, do ponto de vista da estética, a diferença entre essas duas formas de comportamento, estas são de todos modos espécie de um mesmo gênero, a saber, do reflexo da realidade. (LUKÁCS, 1966a, p. 7).

Também nesse caso, salta nitidamente à vista a centralidade do processo de humanização, a equação fundamental da relação produtor-produto para a identificação e o discernimento da peculiaridade das categorias do reflexo estético. O autor trata mais especificamente o complexo da mimese em cinco capítulos da obra, quando, após introduzir “questões preliminares e gerais”, expõe a investigação da dupla dinâmica que corresponde, por um lado, ao “caminho à mundanidade” crescente dos homens e, nesse percurso, à constituição objetiva do “mundo próprio das obras de arte”, e por outro lado, aos “caminhos” que percorre o “sujeito”, a

subjetividade, nas vias que conduzem à conformação do estético.

Para sinalizar em termos muito gerais, abreviados e aproximativos as relações entre a constituição do mundo humano, social, objetivo, na história, e os processos genéticos da “mundanidade” do estético, pode-se comparar o tipo e a densidade “de mundo” que se encontram nas pinturas rupestres dos caçadores do paleolítico e aquele que se encontra nas pinturas produzidas mais tarde pelos povos agricultores do neolítico. De acordo com o seu modo de produção e reprodução da vida, com seus instrumentos de produção rudimentares, o homem do paleolítico vive basicamente daquilo que a natureza dispõe, da coleta e da caça, é nômade etc. Em consonância com essa situação, os homens desenvolvem uma especial acuidade e potência, por exemplo, do sentido da visão, dadas suas necessidades reprodutivas vitais, ligadas à atividade da caça. As pinturas rupestres, que mimetizam animais avulsos, sem ligação com o entorno, refigurados de uma forma muito realista e evocativa, constituem o que Lukács chama de “mimese sem mundo”, nas circunstâncias sociomateriais de incipiente domínio humano – prático e ideal – do mundo natural e social.

A capacidade dos homens do neolítico de cultivar a terra, de domesticar e criar animais transforma o modo de produção e reprodução da vida. O aprimoramento das forças produtivas sociais, o avanço na constituição de um mundo de objetos e relações propriamente humanos se mostra, por exemplo – desde as condições de superação do nomadismo, desde a fixação humana em determinado local –, na vivência e nos domínios subjetivos e práticos do espaço humanizado, humanamente constituído, dominado e reconhecido como próprio. Nessas circunstâncias, surgem nas pinturas o espaço, a bidimensionalidade, a cor local dos objetos, muito embora, na vigência de princípios ordenadores germinais do estético relativamente carentes de mimese, em consonância com as formas simplificadas de organização social. Em todo caso, a mimese estética tende à expansão e ao adensamento nas relações reflexivas, dialéticas, com a mundanidade social crescente dos homens.

A mimese – uma categoria já presente e fecunda no pensamento dos gregos –, no sentido mais geral de imitação, traduz a “conversão de um reflexo da realidade na prática de um

sujeito”. (LUKÁCS, 1966a, p. 7). A fim de introduzir algumas considerações bastante iniciais e gerais acerca da dinâmica e das vias que percorre a *subjetividade* humana na constituição do reflexo estético da realidade, pode-se afirmar que um empenho principal e fundamental de Lukács, ao tratar dos problemas gerais da mimese, está concentrado em demonstrar que reflexo, no mundo humano, não pode em nenhuma situação significar reprodução automática, “mecânica”, “fotográfica”, da realidade, conforme indicado anteriormente. Nesse sentido, já nas suas formas mais fundamentais de elaboração subjetiva da realidade, na vida cotidiana e no trabalho, os homens precisam distinguir entre o essencial e o inessencial para a construção da existência. O que abre, por exemplo, para a consideração da dialética de fenômeno e essência, que constituem na realidade uma unidade de diversidade que se expressa de formas específicas nas diferentes formas de reflexo e objetivações humanas.

Um ponto de conexão entre as formas mais imediatas de reflexo e mimese da realidade, tais como as próprias da vida cotidiana, e as formas mais mediadas, como aquelas que vão constituindo a esfera estética, mais precisamente, na dinâmica das elaborações subjetivas, do “caminho do sujeito ao reflexo estético da realidade”, pode ser localizado no que Lukács identifica como tendência geral à busca da captura e expressão inequívoca da realidade, de apreensão dos “momentos decisivos para a ação de cada caso” (LUKÁCS, 1966a, p. 25-26) e expressão desses momentos numa inequivocidade concentrada. Desde as formas elementares do reflexo na vida cotidiana, desde o duplo movimento dedicado à reprodução ideal da realidade e de sua expressão mimética, pode surgir e efetivamente surge muitas vezes uma espécie de “aura evocativa”, sensível, comunicativa, na intenção de expressão da referida inequivocidade concentrada – como se verifica, por exemplo, nos gestos que precedem, ou acompanham, ou substituem etc. as palavras, na comunicação.

Pode-se afirmar que esses “componentes expressivos” especificamente humanos que a “inequivocidade concentrada” e a “aura evocativa” representam, guardam relação estreita com os processos genéticos do estético, o que pode ser sinalizado, em termos iniciais e aproximativos, nos seguintes termos:

Também o gesto mimético é, pois, em si – considerado do ponto de vista do ulterior e superior desenvolvimento da humanidade – um sucedâneo do conceito, uma intenção inconsciente dirigida a fixar e ordenar conceitualmente os objetos, os fatos, etc. Nisso há que buscar o núcleo, o centro, no que diz respeito à função social; com o evocativo não nasceu mais que uma mera ‘aura’, seja pela incapacidade de expressar verbalmente o conceitual, seja pelo enriquecimento do objeto mediante a acumulação e soma progressiva de vivências. Consideramos obvio que a arte, de posterior nascimento, se forma com esses componentes expressivos, inclusive que sem um largo processo que envolva as palavras, os gestos, as ações com uma tal ‘aura’, as artes não teriam podido encontrar materiais na vida, nem formas nascidas da vida e enriquecedoras, ao mesmo tempo, desta (nem, portanto, nenhuma disposição receptiva delas). (LUKÁCS, 1966a, p. 27).

Não é possível, dado o escopo principal que delimita o presente estudo, avançar nestas considerações sobre as categorias peculiares ao estético, que emergem e ganham campo sobre as bases dos processos fundamentais da humanização do homem. Importa ressaltar, em termos sumários, que o incremento do domínio das formas abstratas do reflexo da realidade e o adensamento dos conteúdos miméticos que vão sendo refigurados nas objetivações humanas, naquela processualidade “multimilenar”, de caráter “lento”, “irregular”, “contraditório” etc. *convergem*, pois, *para a formação do estético e do artístico* na vida dos homens.

Esses avanços dos domínios ideais e práticos de formas e conteúdos da realidade pressupõem, conforme a argumentação que vem sendo desenvolvida, certa altura do desenvolvimento do trabalho e da técnica correspondente, remetendo ao patamar de desenvolvimento de forças produtivas, de forças humanas de produção, de capacidade produtiva social, alcançados em determinados contextos. Em consonância com essas determinações, em termos mais precisos, desde que os homens

aprimoram a capacidade de produzir mais do que o necessário para a reprodução imediata da vida – capacidade que em níveis mais elevados de socialidade traduz a produção de excedente econômico – amplia-se, concomitantemente, em termos tendenciais e potenciais, o âmbito da liberação das necessidades estritas de subsistência, amplia-se o âmbito do “ócio” socialmente constituído.

Sobre essas bases, nas circunstâncias de ampliação desse ócio socialmente constituído, torna-se possível ao homem produzir objetivações de novo tipo, tais como aquelas de caráter estético, que “representam um excesso que não aporta nada à utilidade efetiva, fática, do trabalho” (LUKÁCS, 1966, p. 251), respondendo, não obstante esse caráter de “superfluidade”, a necessidades vitais dos processos da autoconstrução humana, conforme será desenvolvido a seguir. Se a descoberta e a introdução de propriedades e mediações no mundo, pelo trabalho e pela ciência, instauram e ampliam o universo dos objetos úteis produzidos pelos homens, com o estético surge um novo tipo de relação sujeito-objeto, subjetividade-objetividade, homem-mundo: o homem toma por objeto, reflete e repõe de forma específica, estética, o universo das suas próprias objetivações.

Estas considerações mais específicas, que sinalizam as vias e alguns traços gerais próprios do estético visam, sobretudo, oferecer uma referência de contraste para o ressaltar da peculiaridade das formas de reflexo e objetivação da realidade que são próprias da ciência e da filosofia.

3.3.2 Sobre a peculiaridade do objeto e dos movimentos da subjetividade no reflexo estético e no reflexo científico da realidade. Consciência e autoconsciência

Interessa ressaltar, neste ponto do estudo, em convergência com as determinações mais fundamentais estabelecidas anteriormente, que “a base real que subjaz a todo o reflexo” da realidade, de acordo com as teses de Lukács, é “a sociedade em seu intercâmbio com a natureza”. (LUKÁCS, 1966, p. 249). Todas as manifestações vitais humanas, das mais elementares, imediatas e cotidianas às mais mediatizadas e espiritualizadas, atestam essa situação. Vale lembrar aqui as palavras de Marx, quando o autor, nos *Manuscritos Econômico-*

filosóficos, abordando a atividade científica¹⁰⁹, “uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros”, a situa como uma atividade eminentemente social, posto que nesta atividade “sou ativo *socialmente* [porque o sou] enquanto *homem*”, de modo que “não apenas o material de minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social”. (MARX, 2010a, p. 107). Os homens, nos diversos campos das suas atividades e relações cotidianas, científicas, artísticas, filosóficas etc. refletem, sintetizam, expressam, objetivam e movimentam o seu próprio ser social.

Não obstante essa “base real” geral e comum, importa ressaltar e extrair as consequências do fato de que as diferentes formas de reflexo e objetivação voltam-se, diante da unidade material do mundo, das suas categorias, e em resposta a necessidades sociais determinadas, a setores e objetos específicos dessa realidade unitária, em consonância com o que a subjetividade também percorre movimentos peculiares nas diferentes atividades dos homens, nas diferentes formas de reflexo e objetivação que os homens efetivam. Interessa, em termos mais precisos, acompanhando as elaborações de Lukács, demarcar determinadas peculiaridades do objeto e dos movimentos da subjetividade naqueles “dois sistemas basicamente diversos de reflexo da realidade objetiva”, o estético e o científico, que se constituem na “evolução histórico-social da humanidade”. (LUKÁCS, 1967a, p. 370).

Um movimento de arranque em direção à diferenciação e às respectivas peculiaridades pode ser estabelecido quando se considera que se “o reflexo do intercâmbio da sociedade com a natureza é o objeto conclusivo e realmente último do reflexo estético”, o que demarca seu campo específico é o fato de que no reflexo estético o que se toma, “de modo mais imediato”, como objeto, são “as relações sociais entre os homens que se desprendem daquela base da produção”. (LUKÁCS, 1966, p. 247). Já aqui é possível destacar uma diferença específica,

¹⁰⁹ Embora o tratamento seja dispensado no momento em que o autor inicia suas considerações sobre as prospectivas da atividade e da sociabilidade do homem sob o “pressuposto” razoável da “suprassunção positiva da propriedade privada” (MARX, 2010a, p. 105), pode-se entender que os enunciados aqui citados podem ser generalizados e validados para formações sociais diversas.

essencial, do estético em relação ao reflexo científico da realidade: o segundo “não se orienta sempre, nem muito menos de um modo imediato, a esse processo de intercâmbio”. (LUKÁCS, 1966, p. 248). Basta mencionar, nesse sentido, a possibilidade e a necessidade social do desenvolvimento de saberes mais específicos, científicos, sobre determinados setores da natureza orgânica ou inorgânica, que existe independentemente do homem. O que não exclui, antes pressupõe, vale acentuar, o fato ontológico de que “todas as relações do homem com a natureza estão socialmente mediadas” (LUKÁCS, 1967a, p. 312), implicando sempre, por exemplo, categorias intencionadas, interesses sociais determinados etc.

Vale retomar aqui e examinar novamente o princípio da desantropomorfização, característico da relação sujeito-objeto que se estabelece no campo da ciência. A desantropomorfização do reflexo da realidade na ciência, como visto, expressa, grosso modo, a capacidade e a potência da reprodução ideal da realidade material, objetiva, natural e social, que existe fora e independentemente da consciência do homem. Trata-se, como visto, de um requisito incancelável já das formas mais elementares da atividade especificamente humana, das formas mais elementares do trabalho: para transformar e submeter a si a natureza e o mundo externo, o homem precisa dominar idealmente, de modo aproximativo e suficiente, as propriedades e os nexos objetivos desse mundo. Interessa destacar, neste passo do estudo, em consonância com essas determinações, que “já o efeito útil mais primitivo põe em marcha um sistema de mediações que suspende a referência ao homem para poder realizar mais efetivamente seus fins” (LUKÁCS, 1966, p. 251), vale dizer, um sistema de mediações de caráter desantropomorfizador.

Esse tipo de “suspensão” “da referência ao homem” – que só pode ser, evidentemente, uma suspensão relativa, provisória, e jamais uma supressão; pelo contrário, trata-se, no limite, de uma suspensão que intensifica a relação sujeito-objeto, que adensa os processos de objetivação e de humanização –, esse necessário voltar-se à realidade objetiva, externa, existente além e fora da consciência do homem, caracteriza, pois, a relação sujeito-objeto que tem lugar no reflexo e nas objetivações peculiares da ciência. Nesse sentido, acompanhando os

argumentos de Lukács, pelo menos dois traços ajudam a avançar na determinação da peculiaridade do objeto e do reflexo próprios da ciência: a) “na medida em que se orienta a captar mentalmente o processo mesmo, o reflexo científico tem que intentar tomar as categorias que aqui atuam em suas reais proporções objetivas, em sua verdadeira motilidade”; b) o reflexo científico, ainda que voltado, muitas vezes, a setores parciais da realidade objetiva, busca “sempre” “aproximar-se o máximo possível da totalidade extensiva e intensiva das determinações gerais” dos objetos aos quais se volta. (LUKÁCS, 1966, p. 249).

Portanto, verifica-se que um elemento forte característico da relação sujeito-objeto que tem lugar no campo da ciência, nos termos do autor da *Estética*, reside na postura subjetiva da “consciência de” um mundo exterior ao sujeito, um mundo de objetos, relações e legalidades objetivas que existem fora e além da consciência do homem, sendo que, para dominar ideal e praticamente esse mundo, para realizar suas finalidades, o sujeito precisa atuar subsumido às determinações materiais do objeto, sejam elas naturais, sejam elas sociais.

No caso do reflexo estético da realidade, onde o objeto, em última instância, o metabolismo da sociedade com a natureza, é tomado em suas expressões mais diretas nas “relações sociais entre os homens que se desprendem daquela base da produção” (LUKÁCS, 1966, p. 247), daquele metabolismo material primário, os processos e as categorias objetivas e subjetivas percorrem vias diversas daquelas próprias do reflexo de caráter desantropomorfizador. No caso, os homens também veem-se diante dos imperativos da reprodução subjetiva de uma realidade objetiva que existe fora da sua consciência, contudo, trata-se de uma realidade constituída e materializada por suas próprias objetivações, “uma realidade na qual o homem está necessariamente e sempre presente. Como objeto e como sujeito”. (LUKÁCS, 1966, p. 259).

Se essa determinação aproximativa é necessária para a apreensão da peculiaridade do reflexo estético, ela não é, contudo, suficiente. Pode-se considerar, por exemplo, que há também um conjunto vasto de conhecimentos específicos científicos e filosóficos desantropomorfizadores que os homens constituem tomando por objeto sua própria história, suas relações sociais etc. Contudo, enquanto tais conhecimentos desantropomorfizadores se caracterizam como a “consciência

de” um *mundo externo*, social, humanamente constituído e objetivado, a peculiaridade do reflexo estético da realidade se caracteriza por processos distintos, denominados por Lukács como processos de “*autoconsciência*”.

A elucidação do complexo categorial da autoconsciência se faz, pois, aqui, necessária para se avançar rumo a determinações mais precisas sobre a peculiaridade do estético, e para a demarcação das fronteiras e das diferenças essenciais desse campo da atividade humana e das suas categorias em relação ao científico. Também para esse fim se mostra útil o retorno à referência fundamental do processo de humanização, à forma específica da atividade humana, à estrutura geral do trabalho. A gênese da autoconsciência, uma modalidade específica do saber humano, é indissociável da forma específica da atividade dos homens. Nos processos e nos resultados do trabalho, conforme sinalizado anteriormente, a utilidade não se liga apenas ao êxito da empreitada, do saber e do fazer, mas se desdobra também num complexo categorial de caráter afetivo, subjetivo, emocional, como se verifica, por exemplo, no caso dos sentimentos de alívio e prazer que acompanham e refletem de um modo peculiar os logros obtidos na atividade. Também por essas vias afetivas, ligadas às suas objetivações e mundo próprio, o homem aprende e sabe sobre si, toma consciência do seu ser, no singular e no plural, testando e confrontando seus limites, infirmando ou confirmando suas possibilidades, seus predicados específicos, cismundanos.

Nesse sentido, pode-se considerar que as formas abstratas do reflexo da realidade, conforme mencionado, originariamente úteis para a produção de valores de uso, se mostram, desde os processos e os resultados do trabalho, facilitadoras e promotoras da vida, produzindo também sensações e emoções agradáveis, atuando na expansão dos domínios subjetivos do homem. O fato de que os homens, consolidado o domínio subjetivo e prático das formas abstratas da proporção – formas úteis e agradáveis – produzam, por exemplo, em determinadas circunstâncias, o adorno de uma ferramenta, representando, deste modo, “um excesso que não aporta nada à utilidade efetiva, fáctica, do trabalho”¹¹⁰, atesta o

¹¹⁰ Lukács acrescenta neste ponto a seguinte observação: “Mais tarde falaremos do grande papel que desempenha a utilidade imaginária, nascida das representações

surgimento embrionário de um tipo específico de reflexo e objetivação da realidade, um tipo de reflexo que, diferentemente do científico, desencadeia e desenvolve um *sistema de mediações referido ao homem*¹¹¹. À constituição extensiva e intensiva de um mundo próprio objetivo e subjetivo corresponde a constituição e o adensamento do âmbito e da atividade da autoconsciência humana.

Por estas considerações, verifica-se que a autoconsciência tem por objeto os processos, as relações e os produtos sociais que se desprendem do metabolismo primário homem-natureza, e que constituem o entorno concreto dos homens, caracterizando-se como uma forma específica do conhecimento que os homens forjam e desenvolvem sobre si, sobre os seus processos autoconstitutivos reais e ideais, práticos e subjetivos, individuais e genéricos. Para Lukács, em consonância com o sentido cotidiano e usual do termo, o conceito forte de autoconsciência

significa, por uma parte – no sentido de expressões como ‘é muito consciente de si mesmo’ – o firme assentamento do homem em seu ambiente concreto e, por outra parte, a iluminação de uma consciência (e do ser que a subjaz) pela própria força intelectual concentrada sobre ela mesma. (LUKÁCS, 1966, p. 252).

Ao contrário das acepções predominantes nas teorias modernas, a autoconsciência, conforme pensada aqui, não significa ou traduz movimentos de introversão subjetivista, de cunho privatista, não se caracteriza como “algo puramente

mágicas, na origem e no desenvolvimento das formações artísticas; mas precisamente isso recobre ou dissimula o caráter estético objetivo dos objetos ou os dispositivos”. (LUKÁCS, 1966, p. 251).

¹¹¹ As interações e a passagem de emoções e objetivações agradáveis (também o desagradável, em sentido amplo, pode ser, em determinadas circunstâncias, uma força esclarecedora e promotora da vida) e aquelas de caráter estético que surgem com as obras de arte compreendem as relações dialéticas de transição e salto. Num momento mais adiantado das investigações, tratando especificamente desse problema, Lukács afirma: “a totalidade de fenômenos da vida é uma paisagem ondulada da qual se destacam como cimos ou altas cadeias montanhosas as obras de arte. O fato de que entre a colina e a alta montanha haja inumeráveis transições visíveis não altera em nada a distância qualitativa que as separa, pese a todos os elos intermediários que possam apresentar-se”. (LUKÁCS, 1967a, p. 217).

interno, que abstrai do mundo e se refere apenas ao sujeito” (LUKÁCS, 1966, p. 252), mas, ao contrário, remete precisamente aos movimentos necessários e incanceláveis do homem no seu voltar-se ao afora, ao mundo externo, sensível, social, existente ao seu redor, à capacidade humana de vivenciar, integrar e reconhecer como próprio o entorno socialmente produzido, bem como aos aprendizados e às aquisições resultantes desses excursos. A propósito, vale reproduzir uma citação que Lukács faz de Goethe, num contexto em que o autor alemão comenta criticamente a máxima “conhece-te a ti mesmo”:

Sempre se disse e repetiu que há que intentar conhecer-se a si mesmo. Curiosa exigência, que ninguém satisfaz até agora e que propriamente ninguém cumprirá. Com todos os seus sentidos e conatos, o homem está remetido ao afora, ao mundo ao seu entorno, e bastante trabalho tem em conhecer esse mundo e pô-lo a seu serviço na medida em que o necessita para os seus fins. De si mesmo toma notícia o homem apenas quando goza ou quando sofre, e apenas a dor e a alegria lhe doutrinam sobre si mesmo, lhe ensinam o que buscar ou evitar. (LUKÁCS, 1966, p. 252).

O objeto da autoconsciência é, pois, das suas expressões cotidianas às mais mediatizadas, “o entorno concreto do homem, a sociedade (o homem na sociedade), o intercâmbio da sociedade com a natureza, mediado, naturalmente, pelas relações de produção”, “e tudo isso vivido do ponto de vista do homem inteiro”. (LUKÁCS, 1966, p. 254). Essa determinação do objeto, que explicita a ligação indissolúvel da autoconsciência com o mundo humano, sua natureza antropocêntrica, nos termos acima referidos, põe em evidência suas diferenças fundamentais com a “consciência do” mundo conquistada e estabelecida, por exemplo, pela ciência. Num momento mais avançado das suas elaborações, tratando de problemas específicos da mimese e do “caminho do sujeito ao reflexo estético da realidade”, Lukács expõe as determinações peculiares da “consciência de” e da “autoconsciência de” mundo de um modo preciso, que vale aqui reproduzir:

Partindo desta base, se esclarece plenamente a divisão do trabalho entre a consciência e a autoconsciência. A consciência conquista para o homem o mundo que existe em si. Ao transformar seu Em-si num Para-nós, cria o âmbito de jogo real e próprio para a prática conquistadora do mundo, para a transformação da realidade num fértil campo de atividade dos homens. Sua necessidade social é, pois, imediatamente óbvia. Mas com o crescente evoluir da cultura, a tomada de posição de mundo pelo homem requer ademais que este ponha em relação consigo mesmo o mundo externo dominado prática e faticamente, que conquiste, com esta conquista, também uma nova pátria. Esta necessidade é tão elementar como a que conduziu ao desenvolvimento independente das ciências. (LUKÁCS, 1966a, p. 292).

Se no trabalho e na ciência a “suspensão da referência” imediata “ao homem” e uma relativa “des-subjetivização” potencializam o alcance dos fins, as formas do reflexo e das objetivações da realidade característicos da “autoconsciência do” mundo se potencializam e intensificam precisamente mediante essa referência e essa colocação do homem no centro do processo. O que ocorre, de forma primária, elementar e fundamental, já na vida, no pensamento e nas atividades cotidianas dos homens.

O enunciado de Marx, de acordo com o qual a essência humana corresponde ao conjunto das relações sociais que os homens estabelecem em determinadas circunstâncias – que remete, em última instância, à base material do metabolismo homem-natureza –, ajuda aqui a situar o papel que o âmbito das vivências e experiências cotidianas dos homens, a extensão e a intensidade das suas relações com o entorno concreto, socialmente constituído, desempenham na propulsão e no adensamento da autoconsciência. De todo modo, pode-se afirmar que nesse nível da realidade, as relações gerais e espontâneas da subjetividade com o mundo externo – portanto,

também as relações da autoconsciência com o mundo –, propendem, como visto, a se constituir e movimentar em patamares mais próximos da imediatidade, o que se mostra no fato de que “na vida cotidiana, os desejos e as satisfações se centram” tendencialmente “no indivíduo: por uma parte, nascem da sua existência individual, real e particular, e, por outra parte, se orientam a uma satisfação real, prática, de desejos pessoais concretos”. (LUKÁCS, 1966, p. 254).

Lukács considera que “a gênese do estético é um análogo desprender-se da autoconsciência a respeito da prática cotidiana, como a gênese da ‘consciência de’ [o é] na independização do reflexo científico da realidade”. (LUKÁCS, 1966, p. 253). Aqui salta à vista como em decorrência da peculiaridade da relação sujeito-objeto em cada caso, os reflexos científico e estético percorrem vias distintas, contraditoriamente convergentes e divergentes.

A divergência e oposição se mostram centralmente no fato de que o reflexo estético é um reflexo de caráter antropomorfizador. Ao se “desprender” da “vida cotidiana”, ao tomar por *objeto* e *matéria primeira* o “*entorno concreto*” do *homem*, o entorno protagonizado pelo homem como sujeito e como objeto, tem-se a nítida evidência de que “este desprendimento não é nenhuma supressão do reflexo antropomorfizador, senão apenas a constituição de uma peculiar espécie do mesmo, independente e qualitativamente nova” (LUKÁCS, 1966, p. 253). Nesse campo, vale ressaltar, “a satisfação das necessidades, dos desejos, da ânsia, etc., perde seu caráter fático-prático” (LUKÁCS, 1966, p. 256). Por outro lado, as vias do reflexo estético, confluem e convergem com aquelas do científico, na medida em que *arrancam da mesma fonte*, da mesma *cismundanidade* inequívoca e irrevogável, com vistas a responder a necessidades sociais determinadas, específicas.

O caráter qualitativamente novo das projeções antropomórficas, antropomorfizadoras, que têm lugar com o reflexo estético da realidade pode ser demarcado, pois, por essa referência à natureza terrena, cismundana, da sua fonte. No estético, o caráter “fictício” das representações e das refigurações produzidas, a “renuncia” clara e inequívoca “a ser realidade”, marca e acentua a “recusa da transcendência, do além” (LUKÁCS, 1966, p. 257), o que distancia e contrapõe as

objetivações estéticas daquelas de caráter religioso, místico-transcendente.

Na dinâmica histórico-social sobre a base da qual se constituem, reúnem e adensam paulatinamente seus elementos próprios, o reflexo e as objetivações de caráter estético vão, nos seus contornos peculiares, se distinguindo, destacando e contrapondo àquelas tentativas e exercícios subjetivos idealistas de apropriação e reposição do mundo. Nesse sentido, vão se consolidando as contraposições radicais e crescentes que o caráter do “fictício” e o estatuto das categorias assumem num e noutro caso: enquanto a religião atribui aos seus produtos ideais, espirituais, às imagens que produz, status de realidade objetiva, exigindo dos receptores desses produtos uma fé correspondente a tal imagem de mundo transcendente, a arte não concebe seus produtos ideais, nos termos da argumentação em curso, senão como reflexo da realidade mesma. Assim, são muito diferentes os processos e os impactos da recepção subjetiva, sensível e “anímica”, de alguém que está diante de uma forma icônico-alegórica místico-religiosa, que remete para o “além” de um mundo transcendente, daqueles vividos por alguém que se encontra diante de uma refiguração estética – de uma escultura, por exemplo –, de um símbolo que remete para o aquém e a imanência do próprio mundo social, dos seus dramas, suas perspectivas etc. Nos termos de Lukács – em elaborações mais adiantadas, no referido contexto em que aprofunda o tratamento dos problemas da mimese –, enquanto a peculiaridade da mimese religiosa aponta para o “êxtase”, “que pretende arrancar totalmente ao homem da sua vida normal” (LUKÁCS, 1966a, p. 48), na arte, a mimese orienta-se para a tríade “objetivação, evocação e receptividade”, de modo que “isola o espectador da vida cotidiana, mas não corta, antes fortalece, pela forma e o conteúdo da obra, suas relações com um mundo essencial, que aparece na forma sensível”. (LUKÁCS, 1966a, p. 50).

Os elementos extraídos da análise aproximativa da peculiaridade do objeto e das vias subjetivas a partir das quais vão se constituindo e diferenciando os princípios e os traços gerais dos reflexos estético e científico, a diversidade dos princípios e dos movimentos subjetivos estético-antropomorfizadores e científico-desantropomorfizadores da realidade, apontam para a conformação e a efetivação de um “particular tipo de generalização e, ao mesmo tempo, de

objetividade” (LUKÁCS, 1966, p. 255), em cada um desses campos da atividade humana. Neste ponto, a fim de avançar, vale retomar e mencionar em termos breves alguns aspectos da gênese da capacidade humana de generalização.

Conforme argumentado anteriormente, as generalizações e as objetivações que nascem com o trabalho, que brotam do solo da vida cotidiana, das necessidades mais imediatas da produção e da reprodução social, traduzem o acesso prático e subjetivo dos homens aos processos e mediações dos fenômenos da realidade, em circunstâncias históricas determinadas, em concordância com o fato ontológico de que “o conhecimento da realidade objetiva está obrigado a mover-se pelo caminho que vai do fenômeno à essência” (LUKÁCS, 1967, p. 279). A análise da estrutura ontológica da vida cotidiana e do trabalho também revela que, não obstante esse caráter de plataforma fundamental da gênese das objetivações e da forma de ser, o pensamento, o comportamento e as atividades dos homens, assim como a capacidade de generalização, são relativamente mais estreitos e limitados nesse âmbito da existência social. Importa ressaltar aqui que tanto as objetivações de caráter científico, quanto aquelas de caráter estético, por suas estruturas peculiares, pelas necessidades sociais a que respondem, pelos meios de que se valem, ampliam e potencializam o alcance e o impacto das generalizações humanas, o avanço para além da relação mais imediata do homem com o mundo. Pode-se afirmar ainda que a filosofia, de modo peculiar – estendendo e expandindo as generalizações que surgem da vida cotidiana, do trabalho e da ciência – atua no mesmo sentido, na mesma direção.

Nesse sentido, a aproximação às determinações peculiares dos processos de generalização no estético pode avançar, mais uma vez, mediante a comparação com a peculiaridade dos processos de generalização na vida cotidiana e na ciência.

Em relação à vida cotidiana, onde as generalizações mais rápidas, estreitas, próximas à imediatidade e ligadas à pessoalidade do sujeito percorrem e alcançam uma cadeia mais curta e menos intensiva de mediações, “o artisticamente conformado se libera”, nos seus processos e nos seus resultados, “da individualidade meramente particular [*von der bloß partikularen Individualität*] e, com isso, da satisfação prático-

fática da necessidade, cismundana ou ultramundana, mas sem perder o caráter de vivencialidade individual e imediata” (LUKÁCS, 1966, p. 255). O reflexo de caráter estético da realidade, “preservando a individualidade no objeto e em sua recepção, salienta o genérico e supera desse modo a mera particularidade [*Partikularität*]” (LUKÁCS, 1966, p. 255). Na medida em que o objeto do estético, o entorno concreto do homem, que se desprende do metabolismo primário homem-natureza, é um objeto que remete à dimensão genérica da vida social, compreende-se que

um tal objeto social geral não pode ser adequadamente refletido por uma subjetividade aferrada à mera particularidade [*Partikularität*]; para conseguir um nível de aproximada adequação o sujeito tem que desenvolver em si os momentos de uma generalização à escala da humanidade: os momentos do especificamente humano. Mas, no terreno do estético, não pode tratar-se do conceito abstrato da espécie, senão de homens individuais concretos, objetos sensíveis, em cujos caráter e destino estejam contidas concreta e sensivelmente, individual e imanentemente, as qualidades de cada caso e o nível evolutivo alcançado. (LUKÁCS, 1966, p. 261-262).

Nesse percurso da generalização de caráter estético, a autoconsciência se desenvolve, conforme a argumentação em curso, a partir do chão da vida cotidiana, terrena, cismundana, dos homens. A subjetividade – e o “ser que a subjaz” –, assimilando o entorno concreto-sensível da vida social, genérica, das atividades e relações concretas que se desprendem do metabolismo sociomaterial do homem com a natureza, pode se expandir e universalizar nesse processo de “absorção” das vivências cotidianas os domínios próprios da autoconsciência do homem. Por isso, a riqueza das vivências e das experiências do entorno concreto, o voltar-se e o “entregar-se” do homem ao mundo afora, à sua existência genérica, “com todos os seus sentidos e conatos”, constituem requisitos incanceláveis da constituição do reflexo e das objetivações de caráter estético. A

riqueza, a extensão e a intensidade das vivências prático-sensíveis, cotidianas, substantivas, constitui, pois, uma fonte primária do adensamento da subjetividade humana, da capacidade subjetiva do acesso às determinações mais essenciais da existência social, genérica, dos homens, de superação dialética da personalidade, na produção de um peculiar modo de generalização e de objetividade.

A universalização da subjetividade e as generalizações que se constituem e que se objetivam, nesse processo, sem renunciar o fato de que o homem se encontra diante de uma realidade objetiva que existe fora e independentemente da sua consciência, percorrem as vias sensíveis das vivências do entorno concreto, compreendem e implicam a “imersão” da subjetividade nesse entorno concreto, cotidiano, uma “imersão” e uma “entrega” que possibilitam o adensamento da subjetividade, vale dizer, da autoconsciência, mediante a vivência de conteúdos sociais de caráter genérico, de modo que se produz também, por essas vias, uma “objetividade internamente intensificada”, uma objetividade que está, ao mesmo tempo, “penetrada de subjetividade por todos os seus poros”. (LUKÁCS, 1966a, p. 238).

Também aqui é possível demarcar as diferenças específicas da relação sujeito-objeto no reflexo estético e no reflexo científico da realidade. Enquanto a ciência, pelas vias da desantropomorfização, busca apreender a “totalidade extensiva e intensiva das determinações gerais” dos seus objetos, procura reproduzir as categorias da realidade “em suas reais proporções” e movimentos objetivos, enquanto a apreensão da essência dos fenômenos e os movimentos da generalização no caso da ciência compreendem “o descobrimento da conexão entre o caso individual e a legalidade geral”, o estético, diferentemente, “se orienta imediata e exclusivamente a um objeto particular” (LUKÁCS, 1966, p. 249), *pontual na sua concretude histórica e universal na sua conexão com a evolução do gênero*. O reflexo estético da realidade se peculiariza ao apreender e repor esse objeto não mediante procedimentos de depuração etc., mas sim mediante procedimentos de retenção e concentração das mediações e determinações essenciais do objeto, bem como da reposição dessas mediações objetivas intensificadas na forma sensível imediata. Nesse sentido,

O reflexo estético da realidade se encontra histórica, local e temporalmente vinculado em um sentido qualitativamente diverso do científico [...]. A verdade objetiva de uma proposição científica depende exclusivamente de sua concordância – aproximada – com o em-si que transforma ela mesma em um para-nós. Portanto, a questão da verdade não tem aqui nada a ver com os problemas genéticos [...]. A situação é muito distinta quando se trata da arte. [...] O reflexo estético consome sempre [...] uma generalização, mas o mais alto nível desta é o gênero humano, o típico para seu superior desenvolvimento evolutivo; mas essa tipicidade não aparece nunca em forma abstrativa. A profunda verdade vital do reflexo estético descansa, não em último lugar, em que, ainda que sempre aponta ao destino da espécie humana, não separa nunca a esta dos indivíduos que a constituem, não pretende fazer nunca dela uma entidade com existência independente dos indivíduos mesmos. O reflexo estético mostra sempre a humanidade na forma de indivíduos e destinos humanos individuais. Sua peculiaridade, da qual mais tarde falaremos detalhadamente, se expressa, por uma parte, no modo como esses indivíduos possuem sua imediatez sensível, que destaca daquela da vida cotidiana precisamente pela intensificação de ambos os momentos, e, por outra parte, no modo como está presente nesses indivíduos, ainda sem suprimir sua imediatez, a tipicidade da espécie humana. Já disso se segue que o reflexo estético não pode ser nunca uma simples reprodução da realidade imediatamente dada. Mas sua elaboração não se limita à imprescindível seleção do essencial dos fenômenos (o que também é tarefa do reflexo científico da natureza), senão que no ato mesmo do reflexo aquela elaboração contém inseparavelmente o momento de tomada positiva ou negativa de

atitude a respeito do objeto esteticamente refletido. (LUKÁCS, 1966, p. 259-260).

A obra de arte “não se limita a fixar simplesmente um fato em si, como a ciência, senão que eterniza um momento da evolução histórica do gênero humano” (LUKÁCS, 1966, p. 260), vale dizer, um momento da *autoconsciência do gênero humano*.

Para Lukács, a arte, assim como a ciência e a filosofia, tomadas em sentido histórico-social amplo, tem uma “missão desfetichizadora” da realidade, ou seja, sua tarefa fundamental é confrontar na pré-história da humanidade as situações sociais em que os produtos dominam os produtores, real e idealmente, como acontece, por exemplo, no caso fundamental das relações mercantis de produção, troca e consumo, assim como das categorias econômicas que dominam e regem a vida humana no capitalismo. A desfetichização corresponde, nos termos do autor, no plano do momento ideal, a um duplo movimento: (1) superação subjetiva da aparência falsa e falseadora da realidade coisificada, restituindo subjetivamente a imagem real das relações, mediações e processos sociais constitutivos dos fenômenos; (2) “restituição do papel dos homens na história” (LUKÁCS, 1966a, p. 379). Pode-se afirmar que, dado o caráter antropomorfizador, antropocêntrico e cismundano, terreno, do reflexo estético da realidade, na obra de arte este segundo movimento desfetichizador, que concorre para a “restituição do papel dos homens na história”, assume um peso decisivo.

4 CONCLUSÃO

O conjunto de elementos reunidos nas duas partes da investigação permite identificar com nitidez o delineamento do complexo da filosofia como um complexo ideológico do ser social, o tracejamento dos seus fundamentos ontológicos, dos seus processos gerais constitutivos, da sua peculiaridade e da sua função social, num movimento que percorre, desse modo, um caminho inusitado, uma inflexão em relação à filosofia de talhe tradicional e em relação às tendências filosóficas predominantes no século XX. Todos esses lineamentos traduzem generalidades razoáveis que correspondem, grosso modo, num outro polo, aos processos concretos da vida social, nos marcos da “pré-história da humanidade”, entendida esta no sentido amplo aludido nesta tese.

Conforme indicado desde o arranque do estudo, a proposta acampou em seu escopo a apreensão e o destaque de *um conjunto* de elementos *suficientes* para tal delineamento do complexo ideológico delimitado para investigação, ou seja, considerando-se a extensão e a densidade das duas obras estudadas, suas fontes, desdobramentos, desaguadouros etc. – bem como os limites objetivos e subjetivos para desenvolvimento da presente pesquisa – a pretensão e a proposta não poderiam consistir numa empreitada exaustiva, dirigida à saturação das múltiplas determinações do objeto.

Conforme também indicado desde os balizamentos do ponto de partida do estudo, uma pista importante, nos movimentos aproximativos do objeto, consiste numa primeira e mais geral consideração dos traços característicos do mesmo, quer dizer, na consideração de certas peculiaridades das obras delimitadas, que permitem a identificação e o destaque de pontos comuns a ambas.

Nesse sentido, *Para uma ontologia do ser social* é uma obra cujo status e escopo ganham volume e densidade a partir de um projeto específico do autor, o projeto de escrever uma *Ética*, constituindo-se, pois, como um arcabouço teórico necessário, preliminar, que estabelece os fundamentos mais gerais do ser social, sem os quais o autor entendia que as categorias fundamentais, peculiares e decisivas da ética não poderiam ser discernidas e consideradas apropriadamente. Por outro lado, conforme já aludido, os estudos apresentados na

segunda parte desta tese puseram em evidência que o autor de *A peculiaridade do estético* percorre na sua obra um movimento investigativo, cuja ênfase inicial recai precisamente sobre os fundamentos do ser social, movimento que precede e possibilita a localização e o reconhecimento da posição das categorias peculiares do estético, no quadro geral das objetivações sociais.

É claro que os escopos específicos estabelecidos em cada uma das duas empreitadas se traduz numa investigação categorial dos fundamentos do ser social que ganha mais volume e densidade no caso da *Ontologia*, muito embora, na *Estética*, não apenas são estabelecidos os fundamentos gerais da forma ser, como também, essa dimensão investigativa dos processos genéticos, dos princípios e das categorias fundamentais do ser social, em alguns pontos específicos, avança em relação à *Ontologia*. É o que ocorre quando tais processos e princípios estão relacionados mais diretamente com o escopo próprio da *Estética*, o que se verifica, nitidamente, no caso dos estudos histórico-genéticos e do evoluir do princípio da antropomorfização do reflexo da realidade, conforme exposto na segunda parte da tese. A propósito, nesse percurso, na busca da determinação da peculiaridade do princípio antropomorfizador, por comparação e por contraste, são explicitados também os traços característicos do princípio desantropomorfizador da realidade, que, como visto, surge com o trabalho e é potencializado nas esferas da ciência e da filosofia, de modo que são estabelecidas, assim, as diferenças específicas entre ambos os princípios, o que ocorre, no caso, de forma mais aprofundada na *Estética* do que na *Ontologia*.

Entretanto, o fato de que a *Ontologia* aborde de forma mais aprofundada as categorias fundamentais do ser social e de forma mais abrangente e sistemática os complexos gerais da forma de ser favorece uma localização mais precisa de conteúdos, da posição dos complexos na totalidade social, o que significa, para os interesses específicos da presente pesquisa, que o complexo da filosofia, sua peculiaridade, função social específica etc. são situados com nitidez no âmbito dos complexos ideológicos do ser social. Portanto, o estudo e a exposição desta matéria e conteúdo na primeira parte da tese estabelecem inequivocamente que para o autor da *Ontologia* a filosofia pode e precisa ser determinada como um complexo ideológico peculiar – algo que não é tão óbvio quando se considera o contexto e o

panorama sociocultural do século XX, nos termos referidos na introdução deste estudo. Ademais, pode-se afirmar que, na perspectiva lukacsiana, os homens, compreendendo a peculiaridade não apenas do complexo da filosofia, mas a peculiaridade de qualquer complexo ideológico do ser social – no que se expressa uma ideia forte da *Ontologia* –, qualificam e potencializam, nos seus processos autoconstitutivos, contraditórios, a compreensão e o emprego dos instrumentos mediante os quais organizam suas reações e respostas ao mundo externo, instrumentos cada vez mais importantes, na medida em que se expande a socialidade do ser.

No caso da *Estética*, conforme também já sinalizado, a incursão sobre os fundamentos do ser social serve aos movimentos investigativos que avançam na determinação dos traços da forma específica, peculiar, de reflexo e objetivação da realidade, que são próprios do estético. Nesse percurso, no desempenho da tarefa de determinação dessa peculiaridade, o autor procede uma série extensiva e qualitativamente significativa de comparações entre as diferentes formas de reflexo e objetivação da realidade, partindo daquelas mais fundamentais da vida cotidiana e do trabalho, e considerando também aquelas mais mediatizadas que vão emergindo nos processos de humanização, tais como as que são próprias da ciência e da arte. Precisamente nesses movimentos de comparação, conforme demonstrado na segunda parte da tese, emerge também um conjunto de elementos originais e suficientes que possibilitam o traçamento da peculiaridade da filosofia como forma específica de reflexo e objetivação da realidade, nas suas interações com o solo sociomaterial da vida cotidiana, e com os processos e resultados do trabalho e da ciência. Essa peculiaridade, como visto, remete sempre às generalizações que se desdobram e avançam a partir das bases primárias da produção e da reprodução da vida, generalizações que expandem as aquisições do trabalho e da ciência, potencializando-as, situando-as em relação às questões atinentes à genericidade humana e à posição dos homens no mundo.

É preciso registrar que não se pretende, nesse passo final da tese, retomar extensivamente o conjunto de elementos estabelecidos nas duas partes do estudo, os quais, em muitos momentos, significam aproximações e tateios na direção do

objeto específico da pesquisa, cujos desdobramentos e articulações remetem à continuidade e ao aprofundamento dos estudos, tanto em seus conteúdos imanentes, como em suas relações com outras obras. A proposta consiste em avançar para o arremate, retomando sucintamente alguns argumentos mais decisivos que sustentam as ideias principais defendidas, o que remete, por um lado, à tarefa de ressaltar alguns dos elementos comuns à *Ontologia* e à *Estética* que atestam que a trama categorial de ambas as obras se assenta numa plataforma histórico-materialista, de caráter ontológico, do ser social e, por outro lado, à tarefa de ressaltar a peculiaridade da forma de reflexo e objetivação da realidade ou do complexo ideológico do ser social delimitado para investigação nas duas obras. Se essa segunda tarefa pode ser desempenhada de modo relativamente mais “simples” no caso do estudo voltado à *Ontologia*, na medida em que, conforme indicado, o traçado da peculiaridade do complexo da filosofia é estabelecido com nitidez na própria obra, no caso da *Estética* a tarefa não é tão óbvia, embora possível e importante, na medida em que aporta elementos que enriquecem a compreensão do objeto.

Adentrando a primeira tarefa, vale retomar e ressaltar a ideia de acordo com a qual as estruturas da *Ontologia* e da *Estética* são instrutivas dos procedimentos teóricos que transitam dos objetos e dos fatos materiais, das situações e das relações mais fenomênicas da realidade material, do mundo objetivo, natural e social, aos seus processos e mediações constitutivos, suas legalidades de determinações mais essenciais, num movimento que percorre uma via de mão dupla. O procedimento remete ao método descoberto por Marx: os objetos, os fatos e as situações da realidade material carregam consigo múltiplas determinações, os conteúdos do ser material encontram-se primariamente no próprio ser material, de modo que “o real e o concreto” são tomados por “pressupostos efetivos”. (MARX, 2011, p. 54). No entanto, é apenas mediante o recurso à escavação das determinações do objeto, da busca de suas mediações e processos constitutivos, dos seus elementos e determinações mais simples e gerais, uma busca que lança mão de procedimentos abstrativos, capazes de recuperar parcelar e gradativamente a multiplicidade de determinações do objeto, é apenas mediante esse itinerário – cujas vias ideais, caminho a ser percorrido, sentido e direção, remetem ao próprio objeto, à

sua constituição objetiva peculiar – que o pensamento pode avançar para a apreensão do objeto tal como ele realmente é, rearticulando e recompondo subjetivamente suas categorias efetivas, produzindo, ao cabo do trabalho teórico, uma “síntese de múltiplas determinações” (MARX, 2011, p. 54), uma síntese capaz de apreender e de esclarecer a realidade em sua concretude.

O pensamento não instaura, pois, a realidade, antes a reproduz idealmente, subjetivamente, em diferentes níveis e modos de abstração e concreção, em suas categorias efetivas, materiais, objetivas. Nesse sentido, as categorias do estético, por exemplo, como produtos dos homens, comportam e expressam na singularidade e na pluralidade das obras de arte múltiplas determinações materiais, histórico-sociais, efetivas, sensíveis, que podem e precisam ser apreendidas subjetivamente, decifradas e expostas em sua materialidade, em seu ser-precisamente-assim¹¹².

Dito de modo mais geral, no caso do mundo humano – e também aqui as posições teóricas instauradas por Marx são uma chave decisiva para a compreensão do método e dos seus fundamentos ontológicos –, a explicação dos objetos e dos fenômenos sociais remete à inquirição fundamental sobre a peculiaridade dos seus processos de entificação, dos seus processos constitutivos, ou seja, remete, nos termos do autor da *Estética* e da *Ontologia*, à forma específica da atividade produtiva, dos processos e relações que ela comporta, dispara e movimenta. Os objetos e os fenômenos sociais são evidências cabais da potência efetiva e primária do saber como predicado humano, com o que as questões especulativas, matizadas em plataformas filosóficas gnosiso-epistêmicas, idealistas, são refutadas como questões “puramente escolásticas”. (MARX, 2007, p. 537).

¹¹² Contra preconceitos estabelecidos na filosofia do século XX e dos dias de hoje, vale chamar a atenção, no presente caso, para o princípio metodológico do “reto faceamento das coisas” (CHASIN, 1995, p. 529-530), primordial, ainda que parcial, no processo da produção de conhecimento, para a formação das ideias que, por diferentes níveis de generalidade, vão traduzindo a potência humana subjetiva de apreender os objetos defrontados, sua materialidade constitutiva, sua efetividade: como é sabido, Lukács desde muito cedo teve acesso privilegiado ao objeto “obra de arte”, o que se mostra nos inúmeros trabalhos que desde a juventude são dedicados pelo autor à busca da explicação desse fenômeno da vida social.

Este tipo de procedimento, antes de estabelecer qualquer forma ou postulação subjetiva, apriorística, arbitrária, das vias da produção do conhecimento, remete, conforme indicado, aos próprios objetos, fatos e situações da realidade material, sensível. As generalizações assim formadas constituem uma forma de expressão subjetiva mais abstrata de processos e relações que são, no outro polo, conforme sinalizado acima, processos materiais, concretos, prático-sensíveis, efetivos. São as evidências prático-sensíveis da vida cotidiana, são as cadeias de mediações que a ciência, voltando-se a esse solo primário do ser e da vida social, apreende, são essas evidências e aquisições que autorizam e balizam a formação das generalidades razoáveis, mais abstratas, de caráter filosófico, fecundadas e fecundadoras desses processos materiais de base.

Neste ponto, não serão retomadas extensivamente as referências estabelecidas, a respeito, na primeira parte da tese, muito embora as relações e as conexões dessa fecundação recíproca de ciência e filosofia constituam na *Ontologia* uma matéria principal, rica, vasta e densa, que pede o prosseguimento da sua investigação¹¹³. Assinale-se apenas que essa fecundação e potencialização recíproca encontra um dos seus enunciados mais expressivos na afirmação de que com Marx, “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas”. (LUKÁCS, 2012, p. 284-285). De modo que os complexos factuais mais diretamente ligados à dinâmica material, histórico-concreta, da economia, são elevados e situados no interior dos complexos da produção e da reprodução social em sentido lato, o que abre para uma abordagem expandida de conteúdos e constelações ontológicas de caráter geral.

É o que ocorre, por exemplo, no caso da análise do complexo do trabalho – forma elementar, fundante e motriz do complexo da economia –, que se expande para as considerações sobre a forma específica de ser, para os processos peculiares da atividade humana, teleologicamente orientada, para as categorias objetivas e subjetivas que se desdobram sobre essa

¹¹³ A esse respeito, ver a tese Fortes (2011), *As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*.

base, para as séries causais e as legalidades específicas que os pores teleológicos do trabalho disparam e movimentam, para as categorias que expressam modalidades mais gerais da realidade, entre as quais, necessidade, possibilidade, causalidade, contingência etc.

Pode-se afirmar que este tipo de procedimento abre também para a apreensão segura de certas tendências ontológicas, de caráter mais geral, próprias do ser social – tendências, portanto, fundadas em processos econômico-concretos – como aquelas que, sobre as bases da forma específica da atividade e da reprodução social, da produção do novo e da reprodução de circunstâncias socialmente postas, se materializam e traduzem como tendências ao afastamento das barreiras naturais, à crescente socialização do ser, à interligação cada vez mais extensiva e intensiva dos homens entre si, não obstante as contradições desses processos. Tais tendências e legalidades sociais gerais, que apreendem e indicam movimentos do desenvolvimento essencial do ser social no seu “de onde para onde”, fundadas na forma de ser, permitem, por exemplo, a formulação da “equação” geral, de caráter ontológico, de acordo com a qual “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011a, p. 25).

Pode-se afirmar, pois, que essa inserção de complexos factuais da economia na constelação expandida de categorias e conexões categoriais gerais, ontológicas, da realidade, permite o reequacionamento e o enfrentamento, sobre novas bases, de questões filosóficas clássicas como aquelas sobre a relação entre fenômeno e essência, legalidades objetivas e pores teleológicos, necessidade e liberdade, entre outras.

Vale ressaltar, em termos pontuais, em relação à segunda parte da tese, que as referências sumarizadas nestes últimos parágrafos, recuperando alguns elementos que demarcam os fundamentos ontológicos do ser social, das suas categorias específicas, objetivas e subjetivas, estabelecidas a partir de uma plataforma ontológica, histórico-materialista, primária, do ser social, podem ser encontradas, num grau de elaboração menos sistematizado e aprofundado, nos alicerces de sustentação do edifício categorial da *Estética*.

Conforme visto na análise e na exposição dos primeiros movimentos teóricos no capítulo de abertura da obra, a investigação parte de uma incursão pela esfera que fornece a relação primária do homem com o mundo externo, a esfera da vida cotidiana, escavando nesse solo as determinações genéticas das diversas formas de reflexo e objetivação da realidade, das mais imediatas às mais mediatizadas que os homens forjam nos seus processos autoconstitutivos, históricos.

As categorias gerais do ser social, assim como as categorias específicas do estético, são escavadas e apreendidas a partir da referência ontológica fundamental, histórico-materialista, do processo de humanização, do trabalho e da reprodução social, que avançam a partir da vida cotidiana, solo genético e de consumação das objetivações humanas em geral.

Também nesse caso, a dinâmica fundante e fundamental da explicitação crescente das categorias sociais remete, pois, à forma específica da atividade, de modo que as conexões entre ontologia e estética vão saltando à vista do leitor de *A peculiaridade do estético* na medida em que o andamento analítico avança, na obra, das considerações mais gerais e abstratas da realidade para aquelas mais densas, num movimento onde as abstrações vão sendo diluídas em conteúdos, formas e conexões mais concretas, no caso, em conteúdos, formas e conexões específicas e destinadas à explicitação do complexo categorial do estético, no âmbito das objetivações sociais em geral.

Trata-se de uma dinâmica que vem à tona permanentemente na segunda parte do estudo, tal como no caso em que são consideradas as conexões ontogenéticas entre o trabalho, a constituição de um mundo próprio, objetivo, humano, e a humanização dos sentidos, o surgimento e o desenvolvimento, nessa dinâmica, de capacidades e atributos novos, subjetivos, propriamente sociais, o que se mostra, por exemplo, na capacidade da produção objetiva e subjetiva das formas abstratas do reflexo da realidade, formas que, a partir do trabalho, nos processos multimilenares de objetivação do ser social, se desdobram e se desenvolvem, no sentido de uma autonomização relativa, subjetiva, numa dinâmica e autonomia que remetem à constituição dos embriões de formas potencialmente estéticas, como se verifica nos casos dos

domínios objetivos e subjetivos do ritmo, da simetria e da proporção, nas suas articulações na ornamentística etc.¹¹⁴

Em suma, em termos gerais e simplificados, pode-se afirmar, a partir das considerações precedentes, que na base das construções tanto da *Ontologia*, quanto da *Estética*, o complexo da filosofia – assim como os complexos sociais em geral – é pensado a partir de um estatuto categorial, histórico-materialista, do ser social. Ou seja, em ambas as obras, i) o ser é identificado à objetividade, em sua materialidade, complexidade e devir próprios, não obstante o tratamento mais aprofundado das categorias mais gerais na primeira obra; ii) o ser social é não apenas um ser objetivo, mas também, um ser de objetivações, um ser que produz objetos e relações próprios; iii) as categorias sociais são situadas em termos histórico-genéticos e em suas peculiaridades a partir do processo de humanização, da produção e da reprodução social; a fundação e as determinações de base das categorias sociais objetivas e subjetivas remetem ao solo da vida cotidiana e ao processo de trabalho; iv) as objetivações humanas respondem a necessidades sociais específicas, históricas, cambiantes, inscritas na dinâmica da produção e da reprodução social; v) ciência, filosofia, arte, constituem, em suas respectivas especificidades, formas de reflexo e objetivação da realidade de caráter ideológico, mais mediatizadas e mais densas, mediante as quais os homens organizam suas respostas ideais e práticas às contradições e aos conflitos sociais que emergem e evoluem, fundamentalmente, nas sociedades de classe, com vistas a dirimi-los.

Em relação à segunda tarefa, pôde-se identificar, a partir do estudo desenvolvido, pelo menos quatro argumentos presentes na *Ontologia*, que evidenciam a peculiaridade da filosofia como complexo ideológico, como forma específica de reflexo e objetivação da realidade, argumentos que podem ser encontrados também na *Estética*: i) em termos gerais, os conhecimentos dos objetos e dos nexos objetivos da realidade podem ser, nos processos do trabalho e da ciência, corretos e

¹¹⁴ Também aqui as generalizações filosóficas imbricam-se, moventes e movidas, pelas aquisições da ciência, o que se mostra no fato de que na base de sustentação da *Estética* encontram-se um conjunto amplo de referências a conhecimentos científicos mais específicos e precisos, não apenas relativos à esfera da economia, mas também dos campos, por exemplo, da arqueologia, da antropologia etc.

precisos, e deste modo, empregados e confirmados na prática, mesmo quando, em relação às conexões mais mediadas e gerais da realidade, as representações sejam falsas (“mesmo quando a decisão ontológica permanece em suspenso”); ii). A filosofia é desantropomorfizadora do reflexo da realidade e é antropocêntrica: ela eleva o grau das generalizações dos conhecimentos que a ciência produz (fecundação recíproca entre ciência e filosofia), avança e potencializa os processos de desantropomorfização do reflexo da realidade, e relaciona as generalidades assim obtidas com o “de onde para onde” do gênero humano; iii). Os conteúdos histórico-concretos da filosofia – seu caráter progressista, revolucionário, conservador, reacionário etc. – remetem às suas conexões e interações com as determinações sociomateriais de base, ao nível de desenvolvimento das forças produtivas e à dinâmica concreta da luta de classes; iv). Em sentido histórico amplo, sua função social precípua como complexo ideológico, como instrumento específico do arsenal das “armas da crítica” nas lutas sociais, é atuar a favor da desfetichização da realidade.

REFERÊNCIAS

BOELLA, Laura. Ética e ontologia no último Lukács. In: LOSURDO, D.; SALVUCCI, P.; SICHIROLLO, L. (Org.). **György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985**. Urbino: Edizioni Quattro Venti, 1985.

BRUNO, Giordano. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CARLI, Ranieri. As anotações de Lukács a propósito de uma ética. **Verinotio - Revista on-line de educação e ciências humanas**. Belo Horizonte, n. 22, a. XI, p. 235-239, out. 2016.

CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F. J. S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.

CHILDE, Gordon. **Los Orígenes de la civilización**. 21. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

DUAYER, Juarez. **Lukács e a arquitetura**. 2003. 182f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2003. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279949/1/Duayer_JuarezTorres_D.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2017.

FEHÉR, F. et al. Anotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács. **Revista Aut-Aut**, n. 157-8/1977.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1997.

_____. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Aportes Para La Critica de Hegel**. Buenos Aires: Pleyade, 1974.

FORTES, Ronaldo Vielmi. As três determinações fundamentais

da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács. *Verinotio. Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, a. XI, n. 22, p. 44-75, out. 2016.

_____. A dialética entre o ideal e o material: considerações sobre o complexo categorial da política na obra tardia de Lukács. **Trabalho & Educação, Revista do Núcleo de Estudos sobre Trabalho e Educação**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 173-199, jan./abr. 2015.

_____. **As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento.** Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais, 2011.

FREDERICO, Celso. Epistemologia e Ontologia em Lukács. **Herramienta: debate e crítica marxista**, Argentina, 17 set. 2014. Disponível em: <<http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/epistemologia-e-ontologia-em-lukacs>>. Acesso em: 23 nov. 2017.

_____. Cotidiano e arte em Lukács. **Estudos Avançados**, n. 14, v. 40, p. 299-308, 2000.

GALILEI, Galileu. **O Ensaíador**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GEHLEN, Arnold. **O homem**. Salamanca: Sígueme, 1980.

HAHN, Erich. *Il problema dell'ideologia nell'ontologia dell'essere sociale*. **Quaderni Materilisti**, Milano, n. 9, a. 10, Edizione Ghibli, p. 77-85, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. F. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HELLER, Agnes. *El fundador de escuela*. In: INFRANCA, Antonino; VEDDA, Miguel. (Comp.). **György Lukács**: ética, estética e ontologia. Buenos Aires: Colihue, 2007.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOLZ, Hanz Heinz. O papel da mimese na Estética de Lukács. In: LOSURDO, D.; SALVUCCI, P.; SICHIROLLO, L. (Org.). **György Lukács nel centenário della nascita 1885-1985**. Urbino: Edizioni Quattro Venti, 1985.

KONDER, Leandro. **A autocrítica do marxismo**. Entrevista de György Lukács a Leandro Konder. Jornal do Brasil - Rio de Janeiro - Domingo, 24, e segunda-feira, 25 de agosto de 1969. Disponível em: <<https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2013/05/A-autocritica-do-marxismo.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2016.

LARA, Ricardo. **História e práxis social**: introdução aos complexos categoriais do ser social. São Paulo: RET/Projeto Editorial Práxis, 2017.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **Materialismo y empiriocriticismo**. Moscú: Ediciones em lenguas extranjeras, 1975.

LESSA, Sérgio. **A ontologia de Lukács**: uma introdução. Chapecó: Unijuf, 2006.

LOSURDO, Domenico; SALVUCCI, Pasquale; SICHIROLLO, Livio (Org.). **György Lukács nel centenário della nascita 1885-1985**. Urbino: Edizioni Quattro Venti, 1985.

LUKÁCS, György. **A alma e as formas**. Tradução de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **El asalto a la razón**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *Ästhetik: Die Eigenart des Ästhetischen*. 2. Aufl. Berlin

und Weimar: Aufbau-Verl., 1987.

_____. **Conversando com Lukács.** São Paulo: Paz e Terra, 1969.

_____. **Existencialismo ou marxismo.** São Paulo: Senzala, 1967.

_____. **Estética I:** la peculiaridad de lo estetico. Barcelona; México: Grijalbo, 1966.

_____. 2. Problemas de la mínesis. In: _____. **Estética I:** la peculiaridad de lo estetico. Barcelona; México: Grijalbo, 1967. p. 7-544. Cap. 2.

_____. 3. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético. In: _____. **Estética I:** la peculiaridad de lo estetico. Barcelona; México: Grijalbo, 1967. p. 7-343. Cap. 3.

_____. 4. Cuestiones liminares de lo estetico. In: _____. **Estética I:** la peculiaridad de lo estetico. Barcelona; México: Grijalbo, 1967. p. 7-296. Cap. 4.

_____. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Notas para uma ética.** São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

_____. **Para uma ontologia do ser social II.** Tradução de Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. **Para uma ontologia do ser social I.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Pensamento Vivo:** autobiografia em diálogo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.

_____. A relação sujeito-objeto na estética. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 14, julho de 2013.

_____. **Socialismo e democratização**: escritos políticos 1956-1971. Organização, introdução e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: DIFEL, 1982.

_____. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**. Introdução. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social"**. De um prussiano. São Paulo: Expressão Popular, 2010c.

_____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. **A Miséria da Filosofia**. São Paulo: Global, 1985.

_____. **Para a Questão Judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo:

Boitempo, 2002.

_____. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2012.

OLDRINI, Guido. Em busca das raízes da Ontologia (marxista) de Lukács. In: **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____. (Org.). **Il marxismo della maturità di Lukács**. Napoli: Prismi, 1983.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PAÇO-CUNHA, Elcemir. Marx e Pachukanis: do fetiche da mercadoria ao “fetiche do direito” e de volta. **Verinotio: Revista on-line de educação e ciências humanas**. Belo Horizonte, n. 19, ano X, p. 160-171, abr. 2015. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.69621920091679.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2016.

PATRIOTA, Rainer Câmara. **A relação sujeito-objeto na Estética de Georg Lukács**: reformulação e desfecho de um projeto interrompido. 2010. 284 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-85KH2Z/tese_rainer.pdf?sequence=1>. Acesso em: 10 set. 2016.

PAULO NETTO, José. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social**. 4. ed., São Paulo: Cortez, 2005.

_____. A construção do projeto ético-político do Serviço Social. In: MOTA, E. et al. **Serviço Social e Saúde**: formação e trabalho profissional. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. Notas sobre marxismo e Serviço Social, suas relações no Brasil e a questão do seu ensino. **Cadernos Abess**, São Paulo, n. 4, p. 76-96, mai. 1991.

_____. **Georg Lukács**: o guerreiro sem repouso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Introdução: Lukács: tempo e modo. In: PAULO NETTO, José (Org.). **Georg Lukács** (sociologia). São Paulo: Ática, 1981.

_____. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Seara Nova, 1978.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Estética e política: equívocos e aproximações sobre a especificidade de cada esfera em Marx e Lukács. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel. (Org.). **Arte, filosofia e sociedade**. São Paulo: Intermeios; Brasília: CAPES, 2014a.

_____. Apontamentos sobre alienação e ontologia em Lukács e Heidegger. In: VEDDA, Miguel; VAISMAN, Ester. (Org.). **Lukács, Estética e Ontologia**. São Paulo: Alameda, 2014b.

_____. **Ontologia, técnica e alienação**: para uma crítica ao direito. 2013. 495 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-13022014-144931/pt-br.php>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

SILVA, Marlon Garcia.; EVANGELISTA, Diogo Prado.; LARA, Ricardo. A ruptura de Marx com a filosofia idealista. In: FAGUNDES, Helenara Silva; SAMPAIO, Simone Sobral. (Org.). **Questão Social e Direitos Humanos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

SILVA, Marlon Garcia. A concepção materialista da história em A Ideologia Alemã. In: OLIVEIRA, Edneia (Org.). **Ciências Humanas e Pensamento Crítico: um caminho para Marx**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

_____. **A crítica de György Lukács a Ludwig Feuerbach em Para uma Ontologia do Ser Social**. 2008. 43 f. Monografia (Especialização em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciência

Humanas da Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2012.

_____. **Contribuição para o estudo da tese da estrutura sincrética do serviço social à luz da teoria social crítica.** 2012. 141 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

TERTULIAN, Nicolas. **Georg Lukács:** etapas de seu pensamento estético. São Paulo: UNESP, 2008.

TERTULIAN, Nicolas. O pensamento do último Lukács. In: INFRANCA, Antonino; VEDDA, Miguel (Comp.). **György Lukács:** ética, estética e ontologia. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. Lukács e o stalinismo. **Verinotio: Revista on-line de educação e ciências humanas**, Belo Horizonte, n. 7, a. IV, nov. 2007a.

_____. O grande projeto da ética. In: *Ensaio Ad Hominem* n. 1, tomo I. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

THOMPSON, Michael et al. **Georg Lukács reconsidered: critical essays in politics, philosophy and aesthetics.** New York, 2011.

TORRIGLIA, Patricia Laura et al. (Org.). **Ontologia e crítica do tempo presente.** Florianópolis: Em debate, UFSC, 2015.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo. A politicidade no pensamento tardio de György Lukács. **Revista Estudos Políticos**, n. 1, v. 5, 2015. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2015/03/Vol.5-N.1-p.118-132.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2016.

VAISMAN, Ester. *György Lukács e il recupero del fondamento ontologico del marxismo.* **Quaderni Materilisti**, n. 9, ano 10, Milano, p. 77-85, 2011.

_____. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio: Revista on-line de educação e ciências humanas.** Belo

Horizonte, n. 12, ano VI, p. 40-64, out. 2010.

_____. O “jovem” Lukács: trágico, utópico e romântico?

Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, V.XLVI, n. 112, jul./dez. 2005.

_____. “Marx e a Filosofia: elementos para a discussão ainda necessária”. **Revista Nova Economia**, Belo Horizonte, n. 16, v. 2, maio/ago. 2006.

_____. O estatuto da filosofia e o problema das categorias no pensamento tardio de G. Lukács. In: VEDDA, Miguel; VAISMAN, E. (Org.). **Lukács: estética e ontologia**. São Paulo: Alameda, 2014.

VEDDA, Miguel. ***La sugestión de lo concreto: estúdios sobre teoría literária marxista***. Buenos Aires, Argentina: Gorla, 2006.

_____. Posição teleológica e posição estética: sobre as inter-relações entre trabalho e estética em Lukács. In: VEDDA, Miguel; VAISMAN, E. (Org.). **Lukács: estética e ontologia**. São Paulo: Alameda, 2014.