

**FÁTIMA MARIA NOBRE LOPES**

---

**LUKÁCS: Estranhamento, Ética  
e Formação Humana**

---

**FORTALEZA/CE  
2006**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

**FÁTIMA MARIA NOBRE LOPES**

**LUKÁCS: ESTRANHAMENTO, ÉTICA E FORMAÇÃO HUMANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, elaborada sob orientação do Prof. Dr. Ozir Tesser, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

**FORTALEZA/CE  
2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**FÁTIMA MARIA NOBRE LOPES**

**LUKÁCS: ESTRANHAMENTO, ÉTICA E FORMAÇÃO HUMANA**

Área de Concentração: Filosofia da Educação

Tese apresentada e aprovada em 11 / 05 / 2006

**Examinadores**



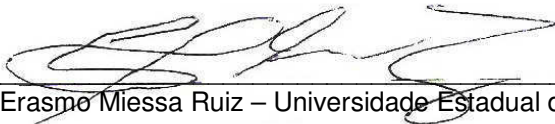
Dr. Ozir Tesser (Orientador) – Universidade Federal do Ceará – UFC



Dr. Enéas Arrais Neto – Universidade Federal do Ceará – UFC



Dr. Gustavo Augusto Pereira de Moura – Universidade Federal do Ceará – UFC



Dr. Erasmo Miessa Ruiz – Universidade Estadual do Ceará – UECE



Dr. João Emílio Fortaleza de Aquino – Universidade Estadual do Ceará – UECE

Dr. Nicolas Tertulian – École des Hautes Études em Sciences Sociales – Paris

A banca examinadora aprovou por unanimidade  
com indicação de publicação o trabalho do(a) aluno(a).

**Fortaleza / CE**

**Mai de 2006**

### ***Dedico este trabalho:***

Ao meu esposo *Adauto Lopes*:

companheiro, amante, amigo e solidário durante toda a nossa vida em conjunto, depois com os nossos filhos..., intensificando o meu carinho e o meu respeito pela alteridade e pelo sentido humano da convivência social.

Aos meus queridos filhos, extensão da minha existência, ênfase do meu viver:

*Rafael* e sua noiva *Sandra*

*Samuel* e sua namorada *Yara*

Aos meus pais Raimundo Nobre e Juvianiana Feitosa (In memoriam)

a ela, por ter me dado a vida;

a ele, por ter me ensinado grandes filosofias de vida;

aos dois, por terem me dado muito amor !

Aos meus irmãos: José Maria, Raimundinho, Auta, Iracema e Socorrinha, pelos quais tenho grande carinho.

Às afetivas amigas e companheiras de batalha do doutorado: *Marina, Lúcia Helena, Ritinha, Celina e Cristiane Marinho*. Também à *Socorro Lucena*, que batalhou muito antes de nós...

### ***Homenagem Póstuma:***

Ao Professor *José Chasin* com quem iniciei a pesquisa em torno de Lukács, por ocasião do Mestrado em Filosofia em Belo Horizonte.

Ao Professor *Paulo Petrola*, que me iniciou no horizonte da filosofia marxiana, por ocasião da Graduação em Filosofia, fazendo-me compreender e defender o valor autêntico do gênero humano.

### ***Agradeço:***

Ao meu esposo *Adauto Lopes*, e aos meus filhos *Rafael* e *Samuel* que compartilharam comigo os bons momentos e os momentos difíceis.

Aos componentes da Banca, *Ozir*, *Emiliano*, *Gustavo*, *Tertulian*, *Erasmus* e *Enéas*: aos três primeiros, pelas contribuições na 2ª qualificação; e a todos, pela atenciosa participação nesta empreitada.

Às Professoras *Lucia Helena Granjeiro* e *Marina Dias* pelo apoio durante o nosso convívio no Centro de Educação da UECE e pelo procedimento profissional e pessoal: expressão de competência e grandeza humana.

Ao Professor *Carlos Jacinto* pelos elogios, incentivos e apoio durante o nosso trabalho no Magister-UECE.

Ao Professor *Auto Filho*, pelas indicações bibliográficas para o 3º capítulo e pelo otimismo e incentivo que me prestou quando nos encontrávamos na sala dos professores do Centro de Humanidades da UECE.

Ao Presidente do IMPARH *José Acrísio de Sena*, que contribuiu consideravelmente para que eu pudesse concluir este doutorado.

À Chefe do Departamento de Pessoal do IMPARH *Clara Costa*, e à Assistente Social *Elma Gurgel*, pela compreensão e apoio dado para a conclusão deste trabalho.

### ***Um agradecimento especial:***

Ao meu Orientador *Ozir Tesser*, que me deu a oportunidade de retomar a pesquisa em torno de Lukács e pelo apoio, orientação e o seu jeito tranquilo de trabalhar com as dificuldades. O professor *Ozir* é um exemplo de ser humano, nos parâmetros advogados por Marx e Lukács.

Ao meu esposo *Adauto Lopes*, ao meu filho *Rafael Nobre* e ao amigo *Rafael Negreiros* que, com uma interação bastante dialética, digitaram este trabalho.

- **Sobre o Estranhamento**

No *sistema capitalista* todos os métodos para elevar a força produtiva social do trabalho e todos os meios para elevar a produção se convertem em meios para dominar e explorar o produtor, *mutilam* o operário reduzindo-o a um homem parcial, *degradam-no* a uma insignificante peça de máquina... transformam o período de sua vida em tempo de trabalho. (Marx, *O Capital*).

A produção não produz o homem como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na função de *mercadoria*; mas o produz, correspondente a essa função, como um ser tanto *espiritualmente* como fisicamente *desumanizado*... O objeto do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*... À medida que o *trabalho estranhado* arranca do homem o objeto de sua produção, arranca-lhe igualmente a sua *vida genérica*...(Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*).

- **Sobre a Ética**

A ética de Lukács pretende ser uma ética da pura imanência, eminentemente "terrestre e mundana"... Seu trabalho destina-se a descrever este genuíno trajeto imanente, que conduz à possível convergência entre o "ser para-si" do indivíduo e a realidade sintética do gênero humano... Na ação ética há a superação do desencontro dos sentimentos e das paixões no sentido de um possível equilíbrio harmonioso da personalidade...(Nicolas Tertulian, *O Grande Projeto da Ética*).

O homem, quando guiado pela ética, é o melhor dos animais; quando sem ela, é o pior de todos. (*Aristóteles, 384-322 a.C.*)

- **Sobre a Superação do Estranhamento**

A intervenção consciente no processo histórico destinada a superar a *alienação* (o estranhamento)... deve ser orientada para a transformação social... *O papel da educação* é soberano tanto para a elaboração de estratégias apropriadas e adequadas para mudar as condições objetivas de reprodução, como para a *automudança consciente* dos indivíduos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente. (István Mészáros, *Educação para Além do Capital*. O acréscimo e parte do grifo são nossos).

A consciência do direito à vida *verdadeiramente humana* está presente nos homens potencialmente... A exigências hoje são as da humanização da vida em geral... E para isso a ética deverá desempenhar um papel decisivo. A consciência da nova exigência significa, ao mesmo tempo, a consciência dos valores e da *orientação ética* em que há de se basear a criação da nova realidade. (Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*).

## RESUMO

O trabalho tem como eixo condutor de análise, a partir da teoria de Lukács na sua obra *Ontologia do Ser Social*, o fenômeno do estranhamento no capitalismo, que são os bloqueios à plena explicitação do gênero humano, e a sua superação mediada pela ética. Neste enfoque destaca-se a gênese do estranhamento no processo do trabalho, que se apresenta sob a forma de fetichismo da mercadoria, incidindo nas diversas esferas sociais da vida humana. Evidencia-se ainda a distinção ontológica entre os termos alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), bem como a necessidade e possibilidade de superação deste último, realizada pelos próprios homens, quando adquirem a consciência de pertencer ao gênero humano, saindo da sua particularidade, do seu em-si, elevando-se ao para-si. Na articulação dessas questões resgata-se os elementos centrais da Ética lukacsiana contidas na *Ontologia*, principalmente no que se refere à constituição ontológica dos valores e do dever-ser e também refuta-se a idéia de uma teleologia em geral ao mesmo tempo em que é afirmada a atividade consciente do homem no processo de sua autoconstrução, resultando na formação do gênero humano. A partir de tais questões levanta-se a tese de que qualquer que seja o caminho e o sujeito para a superação do estranhamento, é necessária uma educação ética, isto é, a formação de uma consciência que compreenda como ocorre o estranhamento e que queira realmente combatê-lo na prática. Essa formação deve ter necessariamente uma mediação ética, caso contrário os combatentes permanecerão no seu particularismo, dificultando a convergência entre o eu e a alteridade e, conseqüentemente, bloqueando a verdadeira emancipação humana.

Palavras-chave: Estranhamento, Ética e Educação.

# ABSTRACT

This work, based on Lukács' theory in *The Ontology of Social Being*, is conducted under the analysis of the *strangement* ("Entfremdung") phenomenon in capitalism, which is a barrier to the full human genus explicitation, and its overcoming through ethics. In this approach we detach the *strangement* genesis in the labour process, which presents itself under the form of fetishism of commodities, that takes place in various social aspects of human life. Yet we evidence the ontological distinction between the words alienation (*Entäusserung*) and *strangement* (*Entfremdung*), which are not differentiated in english translations, known simply as "alienation". We discuss the necessity and possibility of the overcoming of strangement, performed by men themselves when they acquire the conscience that they are part of the human genus, going away from their particularity, their in-itself, and evolving to a for-itself stage. In the discussion of these subjects we recall central elements of Lukács' Ethics found in the *Ontology*, mainly referring to the ontological constitution of values and of the must-be. We also refute the idea of a general teleology as men's conscious activities in the self-construction process are affirmed, which result in the formation of the human genus. From all these questions we come up with the thesis that whatever it is the way and the subject to strangement overcoming, an ethical education is necessary, that is, the formation of a conscience that understands how strangement develops and that really wants to fight it. This formation must have an ethic intercession, otherwise the fighters will remain in their particularism, hardening the convergence between the self and the alterity and, consequently, blocking the true human emancipation.

Key words: *Strangement*, Ethics and Education.



# S U M Á R I O

---

---

<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo I: O Estranhamento como Fenômeno Histórico-social.....</b>	<b>23</b>
<b>1.1 – A centralidade do trabalho e o seu caráter teleológico .....</b>	<b>26</b>
1.1.1 – <i>O ponto de partida da ontologia lukacsiana.....</i>	26
1.1.2 – <i>A conexão recíproca entre teleologia e causalidade.....</i>	29
1.1.3– <i>Teleologias primárias e secundárias: a determinação da práxis humana.....</i>	34
<b>1.2 – A contradição dialética que se exprime como estranhamento .....</b>	<b>38</b>
1.2.1 – <i>Área de ser do estranhamento .....</i>	38
1.2.2 – <i>O caráter histórico do estranhamento.....</i>	40
1.2.3- <i>Distinção ontológica entre os termos: objetivação, alienação e estranhamento.....</i>	45
<b>1.3 – O indissolúvel entrelaçamento do pessoal com o social na constituição e superação do estranhamento.....</b>	<b>52</b>
1.3.1 - <i>Os pólos subjetivo e objetivo do estranhamento e suas diversas formas de manifestação .....</i>	52
1.3.2 – <i>O estranhamento e a depreciação ou a elevação da personalidade. A influência da divisão do trabalho.....</i>	55
<b>Capítulo II: Os Elementos Constitutivos da Ética Lukacsiana .....</b>	<b>61</b>
<b>2.1 – Os prolegômenos de uma ética .....</b>	<b>62</b>
2.1.1 – <i>A ética na Ontologia de Lukács .....</i>	62

2.1.2 – A constituição ontológica da ética.....	65
2.1.3 – A unidade ontológica entre objetivação e alienação e a ética como parte orgânica do desenvolvimento humano .....	70
<b>2.2 – O dever-ser e o valor como categorias constitutivas do ser social .....</b>	<b>76</b>
2.2.1 – A origem do dever-ser a partir da essência teleológica do trabalho.....	76
2.2.2 – O caráter social dos valores e a sua determinação no desenvolvimento do gênero humano.....	81
<b>Capítulo III: Sobre a Superação do Estranhamento .....</b>	<b>93</b>
<b>3.1 – Formas e determinações atuais do estranhamento .....</b>	<b>93</b>
<b>3.2 – A dimensão da ética lukacsiana na superação do estranhamento .....</b>	<b>103</b>
3.2.1 – O caminho da superação do estranhamento: do particular ao não-mais-particular; do em-si ao para-si.....	103
3.2.2 – Ética da intenção e das conseqüências.....	109
3.2.3 – A superação do estranhamento sob o prisma da ética lukacsiana .....	118
<b>3.3 – Educação: via de constituição do estranhamento e/ou de sua superação mediada pela ética .....</b>	<b>130</b>
3.3.1 – Trabalho e conhecimento no âmbito das teleologias primárias: gênese ontológica da educação como formação humana.....	130
3.3.2 – A educação como campo das teleologias secundárias: constituição e superação do estranhamento .....	136
3.3.3 – A educação numa dimensão ética: mediação necessária para a superação do estranhamento. A importância da vida cotidiana.....	143
<b>Conclusão .....</b>	<b>156</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>171</b>

# INTRODUÇÃO

---

O paradoxo intenso a que chegou o capitalismo atual, no sentido de proporcionar uma universalização das capacidades humanas e ao mesmo tempo intensificar a barbárie, atingiu, como diz Mészáros, “seu zênite contraditório de maturação e saturação”<sup>(1)</sup>. Segundo esse pensador, os perigos resultantes da contradição do sistema do capital se estendem por todo o planeta, exigindo soluções urgentes.

A questão é que essa contradição centraliza-se nas necessidades de reprodução do capital e nas necessidades de reprodução da vida humana de modo satisfatório e autêntico. O capitalismo atual chegou a um alto desenvolvimento, mas sua lógica e estrutura aviltam a existência social dos homens à medida que favorecem a fixação do indivíduo em sua própria particularidade ao petrificar nele valores de posse, consumo de prestígio, competições, etc. A pedra angular de tudo isso consiste na exploração do homem pelo homem fazendo emergir a violência, o egoísmo, o individualismo, o desamor, o desespero; gerando um descontentamento entre as pessoas, atingindo as relações humanas que são estabelecidas predominantemente pelo poder de posse e pelo caráter de utilidade das coisas e das próprias pessoas, imperando aqui uma reificação entre os homens. Em consequência dessa situação o resgate de uma individualidade autêntica do homem, advogada pelas ideologias liberal e neoliberal que sustentam o modo de produção capitalista, revela-se impotente e plagiado. Daí a necessidade de se compreender, em sua essência, a processualidade da vida social dos homens para que se possa combater esse estado de coisas.

No entanto, diante desses problemas que assolam a vida pessoal e social, bloqueando o pleno desenvolvimento do gênero humano, gera-se um

---

<sup>(1)</sup> István Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p.95.

niilismo, um sentimento de impotência por parte dos homens. Mas pode-se dizer que não há mais jeito? Que o sistema capitalista é eterno e que, portanto, não há mais alternativas viáveis para superar esse estado de coisas?

A teoria marxiana, principalmente no que se refere à *exploração do homem pelo homem* que se expressa como *estranhamento* e à tematização acerca da sua *superação*, tem pretendido esclarecer essas questões e dar respostas satisfatórias para elas. No entanto os acontecimentos das últimas décadas do século passado (principalmente a queda do muro de Berlim, a dissolução da União Soviética, o colapso do socialismo, etc) serviram de sustentação para se considerar as teses de Marx anacrônicas e inoperantes, advogando-se inclusive o fim da centralidade do trabalho na vida social dos homens que é a sua tese central, a partir da qual, inclusive, ele justifica a gênese do estranhamento no capitalismo. Diante dessas refutações afirma-se que as teses marxianas não resolveram os problemas humanos e, portanto, estão superadas.

Em contraposição a tais afirmações podemos indagar se o capitalismo resolveu esses problemas ou se os intensificou ainda mais. Por outro lado, podemos contestar: como superar as teses de Marx se nem sequer houve uma real compreensão das mesmas por grande parte dos homens, até mesmo por alguns dos seus seguidores?

Lukács, filósofo húngaro e continuador da teoria de Marx, principalmente no que se refere aos fundamentos ontológicos do ser social, nos fornece muitos elementos para essa compreensão. Dentre eles destaca-se o fenômeno do estranhamento, desenvolvido na sua grande obra de maturidade a *Ontologia do Ser Social*<sup>(2)</sup> na qual além de explicitar essa categoria ele tematiza aquelas que integram a estrutura social de vida dos homens: Trabalho, Reprodução, Ideologia. Na articulação dessas categorias Lukács demonstra todo o processo de formação humana, detalhando como ocorre a complexificação da vida social dos homens ao mesmo tempo em que fornece uma compreensão acerca dos *bloqueios ao pleno desenvolvimento do gênero humano*, ou seja,

---

<sup>(2)</sup> Sobre essa obra ver a nota de número 02, do 1º capítulo deste trabalho.

acerca do *estranhamento*, apontando a sua superação na saída do indivíduo do seu particularismo no momento em que toma consciência de pertencer ao seu gênero e se eleva ao para-si. Segundo Lukács a unidade que aí ocorre entre o eu e a alteridade se expressa numa dimensão ética, manifestando-se a perspectiva da emancipação humana.

Deste modo, na sua obra *Ontologia do Ser Social*, Lukács busca reexaminar as bases fundamentais da teoria marxiana não somente reestabelecendo questões centrais do pensamento de Marx, mas acrescentando outras e, ao mesmo tempo, explicitando os delineamentos da vida social dos homens na multiplicidade dos seus complexos. Além disso, ele tenta desvincular as teses de Marx de qualquer determinismo ou de uma leitura positivista sobre suas obras. A discussão acerca dessas questões, principalmente no que se refere à categoria do estranhamento, proporciona uma melhor compreensão das teorias de Marx bem como o desvelamento de como se processam as relações sociais no sistema produtivo. A partir daí, é possível exercer uma reflexão sobre os conflitos sociais que dele derivam, buscando alternativas e ações que levem a um caminho diferente, a um caminho em que os indivíduos explicitem melhor o seu gênero humano. Eis o nosso interesse de fundamentar este trabalho na teoria de Lukács. Do contexto da *Ontologia*, tencionamos demonstrar duas grandes questões defendidas por esse pensador e que norteiam a nossa pesquisa: a *primeira* é que o estranhamento (*Entfremdung*) - os obstáculos construídos pelos próprios homens no seu processo de autoconstrução - é um fenômeno exclusivamente histórico-social, nada tendo a ver com uma condição natural do homem, e por ser assim ele pode e deve ser superado; a *segunda* refere-se à adoção de Lukács acerca das possibilidades de superação do estranhamento no capitalismo, cuja esfera de mediação encontra-se na *ética*. Essas posições são desenvolvidas tendo como eixo de referencia a centralidade ontológica do trabalho, a relação intrínseca e a autonomia relativa entre as teleologias primárias e as secundárias e o processo de objetivação concomitante

com a alienação (*Entäusserung*)<sup>(3)</sup> - a exteriorização do sujeito nesse processo - que perpassa toda a formação do homem como um ser genérico.

A partir dessas questões levantamos a tese de que qualquer que seja a luta e quaisquer que sejam os sujeitos da superação dos estranhamentos atuais esses passam por um processo educativo, formativo. E, uma vez que tal superação implica a necessidade do indivíduo sair do seu particularismo, essa educação deve ter necessariamente uma dimensão ética, caso contrário, os indivíduos envolvidos permanecem na sua mera particularidade, não conseguindo atingir o seu ser digno de homem, o seu ser para-si. Não se trata aqui de substituir o primado do econômico pelo primado da ética (mesmo porque a base ontológica do econômico não implica uma hierarquia de valor) nem tampouco de instaurar uma doutrina moralista ou sentimentalista, mas sim destacar a dimensão ética como condição essencial para a educação no sentido da formação humana, da emancipação do homem. Portanto, *a ética não é a solução para a superação do estranhamento, mas a solução tem que ter uma dimensão ética*. Daí a sua importância pois, em nossa concepção, a ética é uma condição *sine qua non* para a superação do estranhamento no capitalismo, isto é, para a verdadeira emancipação humana.

Temos, portanto, dois grandes desafios pela frente. O primeiro é que além da *Ontologia* de Lukács ser pouco explorada no Brasil (apenas por um pequeno grupo de intelectuais: professores e estudantes), desconhecemos que haja algum trabalho sistematizado sobre a categoria do estranhamento em Lukács, a não ser algumas breves colocações em artigos, comentários, mas não num escrito mais elaborado, mais completo, apesar de já existirem no Brasil algumas dissertações, tese e livros sobre o Trabalho, a Reprodução e a

---

<sup>(3)</sup> Na *Ontologia* de Lukács há uma diferença terminológica e também conceitual entre os termos *estranhamento* (*Entfremdung*), que é o momento negativo do processo de objetivação; e *alienação* (*Entäusserung*), que é o momento positivo e necessário desse processo. Esses termos são utilizados nesta pesquisa e baseiam-se na edição italiana da *Ontologia* de Lukács, editora Riuniti. A nossa advertência refere-se ao fato de que, além da confusão conceitual desses termos, ainda há o problema das traduções, principalmente as brasileiras, que apresentam outras terminologias acerca dos mesmos, ou até mesmo utilizam esses dois termos com um mesmo sentido negativo. Posteriormente trataremos um pouco mais sobre esse assunto nesta *Introdução*. Também o leitor poderá recorrer ao primeiro capítulo deste trabalho, nota de número 65.

Ideologia na *Ontologia* de Lukács, como ocorre nos escritos de Sérgio Lessa, Ricardo Antunes, Ester Vaisman, Ivo Tonet e poucos outros.

O *segundo desafio*, ainda maior que o primeiro, é o fato de apresentarmos em nossa tese uma *Ética* que Lukács não chegou a sistematizar de uma forma acabada, pois essa pretendida obra não passou de um projeto. Não obstante, podemos encontrar na sua *Ontologia do Ser Social* os delineamentos essenciais que iriam constituir o seu escrito sobre a *Ética*. Porém tais delineamentos encontram-se dispersos no decorrer de toda essa obra, portanto, o nosso trabalho é de resgatar o que Lukács deixou sobre a ética, de forma esparsa, na sua *Ontologia*. Em realidade essa obra seria uma simples introdução à *Ética* que ele pretendia escrever, não chegando a realizar esse seu intento. No entanto a *Ontologia do Ser Social* tornou-se uma vasta obra com mais de oitocentas páginas, oferecendo uma brilhante teoria do desenvolvimento do gênero humano, ou seja, da formação social dos homens com suas elevações e bloqueios.

Tais desafios fundamentam e são a força propulsora da nossa *Tese* nos dando a ousadia de defender a necessidade de uma educação ética que deve constituir a formação daqueles indivíduos que queiram realmente combater os estranhamentos atuais, contribuindo e proporcionando a verdadeira emancipação humana.

É importante frisar que o eixo condutor de exposição e análise deste trabalho refere-se à concepção de Lukács acerca da categoria do estranhamento e da ética, a partir das quais defendemos a tese acerca da educação ética como sendo imanente à luta para a superação dos estranhamentos. Diante dessa perspectiva e nos limites que essa tese comporta não temos a intenção de emitir um juízo de valor sobre as teses de Lukács, também não pretendemos desenvolver uma teoria da ética, nem tampouco criar receitas ou um conjunto de princípios e propostas para uma educação ética, e sim demonstrar, a partir dos pressupostos ontológicos de Lukács, a necessidade da mediação ética na superação do estranhamento, estabelecendo os lineamentos gerais da educação, como formação, que tenha a função de contribuir para a emancipação humana. Enfim, pretendemos conferir à luta pela

superação do estranhamento um caráter ético formativo. Por isso o nosso nível de discussão é bastante genérico, mas de modo nenhum especulativo, pois tem como seu fundamento a materialidade do ser social, levando em conta, inclusive, a ontologia da vida cotidiana que tem uma extrema importância na formação do gênero humano.

Sem excluir outros escritos de Lukács, a nossa investigação acerca do objeto aqui apresentado parte principalmente da sua obra *Ontologia do Ser Social*. Para tanto dividimos este trabalho em **três capítulos** que mencionaremos a seguir.

O **primeiro capítulo** trata da categoria do *estranhamento* como fenômeno histórico-social tendo como fundamento a centralidade do trabalho e a posição teleológica dos homens. É importante frisar que Lukács desenvolve essa temática partindo dos pressupostos ontológicos marxianos, fundamentando-os e enriquecendo-os.

Tematizada por Marx, principalmente em sua obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* e depois em *O Capital*, a questão do *estranhamento* (*Entfremdung*) é muito complexa, havendo pois muitos equívocos quanto à sua compreensão, inclusive conceitual, pois existe uma tendência em confundí-la com o termo *alienação* (*Entäusserung*) ou até mesmo com *objetivação* (*Vergegenständlichung*). Mas tanto nos *Manuscritos* como em *O Capital* Marx trabalha distintamente o sentido dessas categorias<sup>(4)</sup>. A raiz da sua

---

<sup>(4)</sup> Realmente Marx usa distintamente esses dois termos: *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*). No entanto há passagens nos *Manuscritos* (pelo menos na edição italiana da editora *Einaudi* que é a utilizada por nós neste trabalho) em que ele utiliza os termos *objetivação* (*Vergegenständlichung*) e *alienação* (*Entäusserung*) no mesmo sentido, ou seja, como exteriorização. Já Lukács na *Ontologia* separa esses dois termos, referindo a *objetivação* mais ao processo em si de transformação do objeto; e a *alienação* (*Entäusserung*) refere-se ao sujeito, à sua exteriorização nesse processo. A esse respeito o leitor encontrará maiores detalhes no 1º capítulo deste trabalho, mais precisamente no item 1.2.3 – *A distinção entre os termos: objetivação, alienação e estranhamento*. Também há ainda outras passagens de Marx na sobredita obra em que ele usa os dois termos *estranhamento* (*Entfremdung*) e *alienação* (*Entäusserung*) no sentido negativo, quer dizer, no sentido dos obstáculos à plena explicitação do gênero humano. A título de exemplo podemos citar a seguinte passagem de Marx ao falar do trabalho estranhado no capitalismo: “esta realização do trabalho aparece na esfera da economia privada como uma *anulação* do operário, a *objetivação* aparece como *perda e servidão do objeto*, a *apropriação* como *estranhamento, como alienação*”. (K. Marx, *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, 1983, p. 71). Nesse caso a palavra *alienação* passa a ter um sentido negativo e já não pode mais ser traduzida por exteriorização. Porém é importante notar que a palavra *estranhamento* (*Entfremdung*) tem sempre o sentido *negativo*. É nesse



análise encontra-se justamente na consideração de que o trabalho é a categoria fundante do ser social. Ora, se o trabalho funda socialmente o homem, se é parte constitutiva da sua vida e da sua liberdade, no momento em que o trabalhador é explorado por outro homem, tornando-se meramente uma mercadoria para o patrão, então o seu trabalho se torna estranho a ele, bem como o seu produto, ou seja, o trabalhador se torna alheio, estranho aos produtos da sua própria atividade, resultando um estranhamento dos homens entre si, nas suas próprias relações humanas. É desse modo que o *trabalho* no capitalismo se torna *estranhado* e se estende ao quadro total dos complexos sociais e das atividades humanas, pois ele transforma o ser genérico do homem em algo estranho de si mesmo, simultâneo ao estranhamento da sua vida social. Revela-se aqui o duplo aspecto da atividade produtiva: por *um lado* o trabalho se manifesta como criador de valor de uso afirmando o homem como um ser social no seu processo de objetivação/alienação (exteriorização); por *outro lado* o nega, ao predominar como criador de valor de troca, considerando o trabalhador uma mercadoria (a partir da qual se extrai o lucro, a mais-valia), tornando-o *estranho* à sua própria atividade vital. Segundo Marx, o *estranhamento* (*Entfremdung*) que daí se origina tem a sua manifestação no capitalismo sob a forma de *fetichismo da mercadoria* (poder da mercadoria, das coisas, sobre os homens), resultando *a reificação (coisificação) das relações humanas*, incidindo na própria sociabilidade e também, conseqüentemente, na vida singular dos indivíduos.

É a partir dessa base teórica que Lukács na *Ontologia do Ser Social* nos fornece uma explicação mais detalhada da distinção ontológica entre os

---

aspecto que, segundo Marx e Lukács, o estranhamento pode e deve ser superado; mas a *alienação* no sentido *positivo*, ou seja, de *exteriorização* jamais pode separar-se do processo de objetivação, sendo intrínseca a ele. Sobre a questão terminológica desses pares (utilizados nas traduções brasileiras respectivamente no seu sentido positivo e negativo): *exteriorização e alienação; objetivação e alienação; alienação e estranhamento*, ver novamente a nota 65 do 1º capítulo deste trabalho. Queremos ainda destacar que Lukács na *Ontologia*, edição italiana, usa *sempre* o termo *alienação* (*Entäusserung*) no seu sentido *positivo*, de exteriorização do sujeito no processo de objetivação; e *estranhamento* (*Entfremdung*) no seu sentido negativo, que são os obstáculos construídos pelos próprios homens nesse processo, é quando, como diz Lukács, “a alienação se torna um *estranhamento*” (Lukács, *Ontologia do Ser Social*, vol. II\*\*). Diante desse exposto, no 1º capítulo deste trabalho nomeamos o *estranhamento* (*Entfremdung*) de *alienação negativa* e *alienação* (*Entäusserung*) de *alienação positiva*.

termos *estranhamento* (*Entfremdung*) que são os bloqueios construídos pelos próprios homens no seu processo histórico; *alienação* (*Entäusserung*) que diz respeito à exteriorização do sujeito nesse processo, a partir do qual ele recebe influências e imprime nele, ao mesmo tempo, a marca da sua subjetividade; e *objetivação* (*Vergegständlichung*) que é o próprio processo em-si, no qual o homem transforma, através do trabalho, uma causalidade natural em causalidade posta, quer dizer, transforma a natureza em objetos de uso. Além de imprimir a sua marca nesse processo o homem subordina a sua vontade ao fim proposto no seu início, levando em conta as condições objetivas, buscando os melhores meios para a sua realização. Mas a *alienação* (*Entäusserung*) que aí tem lugar pode se tornar *estranhamento* (*Entfremdung*), como já frisamos, no momento em que ocorrem os obstáculos a essa plena explicitação do homem em sua atividade vital. É o que acontece com o *fetichismo da mercadoria* e a *reificação das relações humanas* que dele resulta, incidindo não somente na sociedade em geral, mas também na vida de cada homem singular. É esse o assunto do **primeiro capítulo** deste trabalho intitulado: **O caráter histórico-social do estranhamento**, onde procuramos demonstrar o resgate, feito por Lukács, acerca do caráter histórico-social do estranhamento, com suas diversas formas de se apresentar; bem como a presença da consciência humana na gênese e superação de tal fenômeno, afastando toda e qualquer concepção de determinismo ou de condição natural do mesmo. Nessa tematização Lukács evidencia não apenas os atos primários do trabalho, mas também os complexos sociais dele decorrentes que compreendem a superestrutura. Deriva daí, respectivamente, o que ele denomina de *teleologias primárias* e *teleologias secundárias*, sugerindo que nestas últimas se encontra o campo de possibilidades para a superação do estranhamento e, portanto, para a emancipação humana. Também as suas colocações sobre a tensão dialética entre teleologia e causalidade, sobre a totalidade social como uma espécie de “segunda natureza” e a importância que ele confere à vida cotidiana, completam a construção categorial de suas análises acerca das categorias ontológicas na vida social dos homens; inclusive defendendo a centralidade ontológica do trabalho e apontando o lugar concreto que a posição teleológica do homem

ocupa no contexto social global, bem como o seu caráter de escolha, tomando sempre como pressuposto a intrínseca relação do pessoal com o social, tanto na constituição como na superação do estranhamento.

Ao desenvolver todas essas questões Lukács nos apresenta uma verdadeira teoria do gênero humano que não poderia ser exposta sem que ele descrevesse algumas postulações éticas. Esse é o eixo condutor do nosso **segundo capítulo**, com o título: **Os elementos constitutivos da ética lukacsiana**, onde procuramos resgatar os pressupostos básicos da concepção de Lukács acerca da ética, delineada no decorrer da sua vasta *Ontologia*. Como já dissemos, nessa obra está condensada a *Ética* que Lukács não chegou a escrever de forma sistemática, no entanto, o nosso autor nos deixou bastante claro que a *Ética* tem um caráter sócio-histórico e que está relacionada com o sentido humano e consciente do desenvolvimento do homem como ser genérico. Nesse **segundo capítulo**, ao delinear essas bases ontológicas da ética lukacsiana, elegemos a questão do dever-ser e dos valores como seus principais elementos constitutivos, precedidos por uma breve exposição acerca da unidade ontológica entre objetivação e alienação no processo de desenvolvimento do gênero humano cuja dimensão não pode prescindir do caráter ético. Deste modo apresentamos a ética lukacsiana como uma categoria ontológica e imanente desse processo pois, para Lukács, a ética é fundada na capacidade teleológica dos homens e por isso ela é uma parte interativa da práxis social dos indivíduos que estarão agindo eticamente quando superam a própria particularidade e se elevam ao para-si. Isso ocorre quando eles levam em conta o dever-ser e os valores como categorias sociais, que são estabelecidas na liberdade de escolha entre as alternativas que lhes permitam sair do seu particularismo, direcionando-se para a finalidade das objetivações, quer seja nos atos primários do trabalho (teleologias primárias) quer seja nos complexos sociais que dele derivam (teleologias secundárias), finalidade esta que deve se voltar para o pleno desenvolvimento da personalidade e, portanto, do gênero humano. É por isso que para Lukács a ética é uma mediação necessária para a superação do estranhamento, decorrendo daqui o seu caráter emancipatório, pois os valores

éticos não podem ser negadores da alteridade e da sociabilidade humana autêntica.

O **terceiro capítulo** constitui a síntese e a pedra angular desta pesquisa ao demonstrar que essa superação do estranhamento requer a elevação da consciência em escala social, juntamente com a ação dos sujeitos e isso não se dá de uma forma lógica, nem simplesmente gnosiológica<sup>(5)</sup> e sim ontológica, através de uma formação e de atitudes éticas. Lukács destaca a contribuição da ética para a produção e reprodução de valores humano-genéricos, dos valores que se dirigem ao para-si. Determina-se aqui o seu papel decisivo na superação dos estranhamentos atuais pois, segundo Lukács, o capitalismo com todas as suas contradições gerou as possibilidades dessa superação que só podem ser concretizadas se forem amparadas por uma mediação ética. É esse o conteúdo do **terceiro e último capítulo** deste trabalho que versa **Sobre a superação do estranhamento**. Nele fazemos algumas alusões sobre formas e determinações atuais dos estranhamentos, decorrentes das recentes transformações do mundo do trabalho que, ao invés de tornar o trabalhador mais livre, amplia o seu sofrimento em consequência do trabalho precário, desemprego, intensificação da exploração, etc; o que repercute na sua vida social como um todo. A superação desse estado de coisa requer a objetivação autêntica que deve corresponder, segundo Lukács, à *alienação* (exteriorização) do sujeito não-mais-particular em direção ao para-si, que constitui certamente o campo da ética. No capitalismo as possibilidades de superação do estranhamento estão latentes, mas elas não decorrem de um ser transcendente ou supra-histórico e sim dos próprios homens que tomam consciência da sua dimensão genérica e decidem agir para tal superação. A educação, enquanto processo constitutivo da práxis social, tem um papel basilar para essa função, pois ela faz desabrochar as potencialidades dos homens no seu processo de autoconstrução. Não resta dúvida que no capitalismo as

---

<sup>(5)</sup> Para Lukács a superação do estranhamento acontece quando o homem toma consciência de pertencer ao gênero humano. Mas essa consciência não ocorre simplesmente com o conhecimento disso e sim quando o indivíduo age, de fato, voltado para o seu ser genérico, em torno do seu para-si.

instituições formais de ensino tem contribuído para a manutenção das desigualdades sociais, mas a educação no seu sentido amplo tem um caráter formativo, pois, perpassa toda a vida do indivíduo contribuindo para a constituição, ao mesmo tempo, da sua individualidade e da generidade humana. A educação, para Lukács, é um dos momentos fundamentais da produção e reprodução da vida humana pois é através dela que se conserva determinados valores e se produz outros, cuja experiência acumulada torna-se uma totalidade histórica que é expressa em normas, conhecimentos, atitudes, etc. Nesse sentido a educação é influenciada e ao mesmo tempo influencia o complexo social global e as ações dos homens coletivos e singulares. Deste modo, o nosso tratamento dado à *educação* no seu sentido mais *geral* tem como pressuposto a posição de que, para ser *autêntica*, ela deve ser *ética* tornando-se uma condição essencial para a saída do indivíduo do seu em-si, elevando-se ao para-si, pressuposto fundamental para a superação do estranhamento. Por isso afirmamos que qualquer luta e quaisquer que sejam os sujeitos para superação dos estranhamentos atuais devem passar por um processo educativo, formativo, e essa formação deve ter uma mediação ética, caso contrário os sujeitos permanecerão no seu em-si, dificultando a elevação do seu gênero, a sua direção para a convergência entre o eu e a alteridade e para a emancipação humana. Nesse processo de formação está inserida a vida cotidiana, pois a maioria das elevações genéricas dos homens parte da vida cotidiana e a ela retornam. Por isso é importante que os indivíduos atentem – embora não possam saber de todas as circunstâncias do seu agir – para a dialeticidade da *ética da intenção* e das *conseqüências*, posto que essa relação é crucial no processo de objetivação/alienação(exteriorização) do desenvolvimento do gênero humano, que inclui a vida cotidiana.

Apenas para finalizar, vale ressaltar que a obra do último Lukács se notabiliza porque além de resgatar, sistematizar e enriquecer a filosofia de Marx, a sua abordagem também fornece os fundamentos ontológicos sobre as ações éticas dos indivíduos, demonstrando que eles têm condições de escolha entre as alternativas reais que lhes permitam alcançar a emancipação humana. Tudo isso

exige a educação no sentido de uma formação ética, que perpassa a existência social dos homens, cujo centro de saída e de volta é a vida cotidiana.

Queremos concluir essa *Introdução* com Laura Boella dizendo que:

Há muitas incompreensões acerca dos fundamentos da *Ontologia* de Lukács... Certamente pela sua dimensão... Basta pensar no nexa da ontologia e ética a partir do qual explica a origem e a motivação desses fundamentos... Decretar o silêncio sobre o último Lukács poderia ser uma das tantas formas de renúncia e de impotência a que se restringe a filosofia contemporânea<sup>(6)</sup>

### ***Algumas advertências***

1ª) Como já dissemos anteriormente, este trabalho baseia-se principalmente na *Ontologia do Ser Social* de Lukács. Pelo que sabemos a tradução completa dessa obra é a italiana, publicada pela editora Riuniti em 1976. Foi a partir dela que realizamos a nossa pesquisa e fizemos a tradução das citações neste trabalho. Também pelo fato de não haver a sua tradução completa para o português, talvez abusamos um pouco das citações. Consideramos esse excesso necessário para que o leitor brasileiro, que desconheça a língua italiana, não perca de vista a fidelidade teórica das nossas afirmações acerca do pensamento de Lukács.

2ª) O fato de nos concentrarmos na *Ontologia* de Lukács, este trabalho não exclui outras obras suas que se fizeram necessárias para esta investigação. Também recorreremos a outros pensadores para fundamentar algumas das questões aqui tratadas, dentre eles destacam-se: *Marx*, em virtude da dialeticidade de suas teorias com as de Lukács; *Nicolas Tertulian*, que nos proporcionou grandes subsídios para a compreensão da ontologia lukacsiana,

---

<sup>(6)</sup> Laura Boella “Ética e Ontologia Nell’Ultimo Lukács”, *G. Lukács Nel Centenário Della Nascita 1885-1985*, 1986, p. 211.

principalmente no que se refere à questão da ética; e *István Mészáros* que também nos deu muitas contribuições para a nossa fundamentação acerca da necessidade da dimensão ética da educação.

3ª) Como o nosso trabalho é fundamentado principalmente a partir da *Ontologia* de Lukács queremos indicar, já aqui no início, o lugar onde damos pequenas explicações sobre algumas terminologias utilizadas por ele nessa referida obra:

- *Posição teleológica, Pôr teleológico, Prévia-ideação*: ver nota 13 do 1º capítulo, p. 29.
- *Segunda natureza*: ver nota 15 do 1º capítulo, p. 30.
- *Fetichismo da mercadoria e Reificação das reações humanas* (termos utilizados por Marx e retomados por Lukács) : ver nota 34 do 1º capítulo, p. 37.
- *Não-mais-mudo*: ver nota 48 do 1º capítulo, p. 42.
- Uso dos termos *alienação*(*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*): ver nota 65 do 1º capítulo, p. 50.
- *Marxismo tradicional*: ver nota 2 do 2º capítulo, p. 63.
- *Sobre os Prolegômenos à Ontologia* de Lukács: ver nota 3 do 2º capítulo, p. 63.
- *Em-si, Para-si; Particular, Não-mais-particular*: ver nota 20 do 3º capítulo p. 104.
- *Identidade e Diversidade*: ver nota 28 do 3º capítulo, p. 108.
- *Primeiro salto, segundo salto*: ver nota 54 do 3º capítulo, p. 119.

# CAPÍTULO I

---

---

## O ESTRANHAMENTO COMO FENÔMENO HISTÓRICO-SOCIAL

*A realização do homem não se faz sem o jogo das contradições que atravessam sua existência e que exigem dele uma constante disposição de luta pela liberdade, de luta pela afirmação de sua autonomia e de sua igualdade (Ozir Tesser, *Relação Trabalho e Educação e as Classes Trabalhadoras*).*

Na concepção marxiana a categoria do estranhamento é bastante discutida em obras, artigos, etc. dos leitores de Marx. No entanto o estranhamento é ainda um tema muito controverso, vulgarizado e até mesmo cheio de equívocos. Lukács, intérprete da filosofia marxiana<sup>(1)</sup>, principalmente em sua maturidade, muito contribuiu para o esclarecimento de alguns desses equívocos. Ao resgatar as teses centrais de Marx, ele amplia e explicita questões fundamentais de seu referencial teórico-ontológico-metodológico, principalmente no que se refere às categorias do trabalho e do estranhamento.

Neste capítulo pretendemos mostrar a contribuição que Lukács prestou à teoria marxiana ao afirmar o caráter histórico-social do estranhamento (*Entfremdung*) e a sua distinção ontológica dos termos alienação (*Entäußerung*) e objetivação (*Vergegenständlichung*). Para isso é preciso que destaquemos

---

<sup>(1)</sup> Em virtude da dialeticidade entre a teoria de Lukács e a de Marx, sempre que preciso for, remeteremos a algumas citações e considerações do próprio Marx para compreendermos melhor as teses de Lukács expostas neste trabalho.



também algumas colocações de Lukács sobre a categoria do trabalho. Tal contribuição está exposta em sua obra *Ontologia do Ser Social*<sup>(2)</sup>, na qual ele apresenta os componentes fundamentais e a estrutura da vida social. Aqui Lukács, após Marx, não só libera as principais categorias da dialética dos esquemas idealistas – de tipo hegeliano, por exemplo<sup>(3)</sup>, - como reforça e explicita a teoria marxiana acerca da irreducibilidade da ontologia à lógica.

Nesse sentido, Lukács tenta desvelar os alicerces filosóficos do pensamento de Marx, reexaminando, assim, as principais categorias constitutivas do ser social. O seu objetivo, portanto, na *Ontologia*, estabelecendo novas questões além de Marx, é examinar a complexificação da vida social, admitindo a possibilidade da emancipação humana, ou seja, da superação do individualismo burguês.

É aqui que podemos destacar a importância da tematização do estranhamento, pois somente compreendendo as suas diversas determinações no modo de produção capitalista, em específico, é que se pode buscar as vias para sua superação, vale dizer, é importante compreender por que o trabalho, atividade criadora do homem, assume no capitalismo uma dimensão negativa, influenciando inclusive nos complexos sociais dele decorrentes.

---

<sup>(2)</sup> A referida obra é composta, na edição italiana, de três volumes, publicados em 1976, estando a questão do *trabalho* no volume II\* e do *estranhamento* no volume II\*\*, da editora Riuniti. São estas edições que tomamos como referencial nesta pesquisa. É importante frisar que trabalharemos com mais detalhes a primeira parte do capítulo sobre o estranhamento, *I Trattati Ontologici Generali Dell'Estraniamento*, porém sempre que o assunto exigir, nos remeteremos aos outros temas da referida obra, principalmente à parte sobre o trabalho.

<sup>(3)</sup> Marx elogia Hegel por conceber o trabalho como autocriação do homem e a história como processo dessa formação, (ver Marx, *Manoscritti Economico-Filosofici Del 1844*, 1983, p. 167, 180 e 181. A partir daqui citaremos essa obra com as suas iniciais, *M.E.F.*, acompanhada do ano), mas ao mesmo tempo o critica porque para Hegel o fundamento desse processo histórico é a idéia, a Lógica. Nessa óptica a objetividade torna-se um produto do pensamento, e não algo de ontologicamente primário, uma propriedade do próprio ser. Nesse sentido, Marx diz que Hegel trata as categorias lógicas como ontológicas, pois “o momento filosófico não é a lógica do objeto, mas sim o objeto da lógica” (Karl Marx, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, §270, alínea d). Para Marx ocorre o inverso, pois a ontologia é do existente e não do pensamento. É nesse sentido que ele, criticando a concepção hegeliana do Estado como campo de realização das liberdades plenas do homem, vai detectar a existência concreta do Estado como sendo instrumento do poder, como um impedimento à realização da liberdade. Resgata-se aqui a sua concepção da dimensão negativa da politicidade. A esse respeito ver o meu artigo: “Marx e a concepção negativa do Político”, IN: *Cadernos UECE, Filosofia I*, 1989, p. 39 a 60.

Para clarear essas questões, começaremos este capítulo apresentando a posição de Lukács acerca da centralidade ontológica do trabalho, destacando aí a instauração teleológica como sua categoria central e que, por isso, tem um papel fundamental na determinação da práxis social, ou seja, segundo Lukács o pôr teleológico inaugura o ser social não apenas no âmbito da transformação da natureza pelo homem, mas também no âmbito da superestrutura, onde se geram, mediante o encadeamento de séries causais que daí decorrem, relações interpessoais, escala de valores, concepções de mundo (ideologias), etc. Esse fato, segundo Lukács, leva ao estabelecimento de dois tipos de teleologias: as *primárias*, que são voltadas para a transformação da natureza em objetos sociais, e as *secundárias*, que são voltadas para os homens entre si, persuadindo-os a agir de determinada maneira. Esse âmbito é o da superestrutura, onde se pode destacar complexos sociais como a ética, a ideologia, o direito, a política, a educação, etc. Aqui se obtém um vasto campo de resultados, muitas vezes inesperado (incluindo o acaso) pelos sujeitos das posições teleológicas. Tais resultados, bem como o próprio processo de objetivação (realização) das teleologias, quer sejam primárias ou secundárias, podem levar a progressos sociais, mas podem também levar a estranhamentos.

É nesse último caso, como já frisamos, que se manifesta a negatividade do trabalho. Tal negatividade, embora resulte muitas vezes alheia à vontade imediata dos indivíduos, tem origem em suas próprias ações. Daí por que Lukács afirma, como já fizera Marx, que o estranhamento não é um fenômeno natural e sim social. Trata-se de uma negação socialmente construída pelo próprio ser humano e que, embora possa parecer totalmente autônoma dele, tem origem no modo como ele produz e reproduz sua vida. É importante ainda frisar que a luta constante para a superação do estranhamento a cada etapa histórica pode levar a outros estranhamentos, mas também pode contribuir fortemente para a construção do para-si. Tudo dependerá do modo como o homem estabelece e realiza suas teleologias, quer sejam primárias e/ou secundárias, posto que são elas a base da vida social.

## 1.1 - A centralidade ontológica do trabalho e o seu caráter teleológico

### 1.1.1 - O ponto de partida da ontologia lukacsiana

“Os homens fazem a própria história, mas não a fazem conforme a sua vontade, não a fazem em circunstâncias eleitas por eles mesmos...”<sup>(4)</sup>. Essa passagem de Marx - além de tantas outras em suas diversas obras - foi alvo de várias deturpações e incompreensões. Dentre elas, figura a acusação de que existe um determinismo ou mesmo um objetivismo presente em sua teoria. Realmente, tomada de forma isolada, tal postulado pode levar à crença de que Marx não valoriza a subjetividade humana. Porém, há que se verificar o contexto de sua enunciação a fim de se resgatar o que ficou implícito nos seus vários escritos acerca desse assunto, pois Marx está tratando aí da produção e reprodução da vida material e social do homem, ou seja, está evidenciando os pólos subjetivo e objetivo que compõem o complexo do ser social.

Lukács resgatou muito bem essa teoria marxiana em sua *Ontologia do Ser Social*, cuja centralidade reside na categoria do trabalho e nas posições teleológicas dele decorrentes. Explicitando melhor, podemos afirmar que Lukács, após Marx, situa na base da vida social a instauração teleológica, a atividade finalista do sujeito que se manifesta mediante o trabalho. Tertulian afirma que Lukács "vê na atividade finalista, surgida com a aparição do trabalho, o núcleo arborescente da vida social, em todos os seus escalões, desde a ação material sobre a natureza (o trabalho propriamente dito) até às formas mais evoluídas da inter-subjetividade, onde se trata de agir sobre a consciência dos outros"<sup>(5)</sup>.

A instauração teleológica, portanto, para Marx e Lukács, afasta a passividade do homem, bem como o puro automatismo e/ou determinismo,

---

<sup>(4)</sup> Karl Marx, “Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte”, IN: *Marx e Engels, Opere Complete*, vol. XI, Riuniti, 1982, p. 107. Na coleção *Os Pensadores*, 1978, p. 329.

<sup>(5)</sup> Nicolas Tertulian, *György Lukács e a Reconstrução da Ontologia na Filosofia Contemporânea*, 1996.a, p. 05. Aqui, ao falar da ação sobre a consciência dos outros, Tertulian refere-se às teleologias secundárias, assim denominadas por Lukács na sua obra sobredita, das quais falaremos posteriormente.

apesar de a prévia-ideação (posição teleológica inicial para a realização de determinado fim), no processo de trabalho, estar amplamente ligada às determinações naturais (potências da natureza), bem como às determinações sociais. Eis porque Marx diz que os homens fazem a própria história em circunstâncias que fogem à sua vontade. Segundo ele, “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados...” “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias”<sup>(6)</sup>.

Tanto para Marx como para Lukács há uma estreita conexão entre a atividade finalista do sujeito e as determinações causais objetivas, ou seja, no ato do trabalho o homem estabelece o por teleológico (prévia-ideação) para a produção do novo, isto é, para a realização do seu objetivo. Nesse processo, ele se depara não somente com a causalidade natural – a própria natureza – mas também com uma gama de relações sociais já estabelecidas que vão interferir fortemente na escolha das alternativas, dos meios, que vão proporcionar a execução da sua finalidade que, muitas vezes, resulta diferente do prévio idealizado. Veremos posteriormente que essa diferença é ainda maior no plano das teleologias secundárias, isto é, no plano da superestrutura. É nesse sentido que Marx diz que o homem faz a história muitas vezes alheio à sua vontade. Na subordinação da vontade a uma causalidade externa – quer seja natural ou social – ocorre a alienação necessária para que o processo do trabalho se realize. Porém, quando tal processo se manifesta como bloqueio à plena realização do gênero humano, tornando o homem estranho à sua própria atividade vital, a alienação pode tornar-se um estranhamento<sup>(7)</sup>.

É importante frisar que, segundo Marx, o estranhamento no capitalismo ocorre sob a forma do fetichismo da mercadoria, o que vai desencadear a reificação das relações humanas. Podemos então indagar: Lukács também comunga com essa posição de Marx ?

A resposta é afirmativa, pois a ontologia lukacsiana tem como objetivo principal compreender e mostrar a complexificação da vida social, definindo o homem como um ser que responde às suas necessidades e aos seus

---

<sup>(6)</sup> Karl Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, respectivamente p. 27 e 56.

<sup>(7)</sup> Voltaremos a esse assunto com maiores detalhes no item seguinte. No momento, queremos enfatizar o caráter teleológico do trabalho para assim compreendermos melhor a tematização acerca do estranhamento.

problemas, ainda que, como diz Lukács, sob “*pena la rovina*”<sup>(8)</sup>. Nesse sentido, Tertulian vai dizer que Lukács tinha a convicção de que a alienação (o estranhamento) no capitalismo era concebido por Marx sob o nome de “reificação ou fetichismo da mercadoria”<sup>(9)</sup> e que também os fenômenos da reificação e da alienação, do estranhamento, “encontram-se no coração da investigação de Lukács ao longo de toda a sua obra”<sup>(10)</sup>. É claro que o destaque vai recair na Ontologia cuja direção é tornar inteligível as bases socio-históricas do fenômeno do estranhamento para que se possa alcançar a superação da sua manifestação no modo de produção capitalista.

Assim como em Marx, o ponto de partida da análise de Lukács, sobre o referido assunto, é a categoria do trabalho. Ele afirma, comungando com as idéias de Marx, que o trabalho é a atividade fundadora e estruturadora do homem e, conseqüentemente, da sociedade, isto é, para Lukács, o trabalho “pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social...”. Portanto, para que se possa compreender as determinações do ser social é “metodologicamente vantajoso começar pela análise do trabalho”<sup>(11)</sup>.

É importante frisar que em tal análise Lukács resgatou de Marx não apenas a sua tese acerca da positividade e necessidade do trabalho humano, mas também acerca do seu aspecto negativo e contingente (no sentido da possibilidade da sua superação) que se exprime como estranhamento. A este assunto, Lukács dedicou a última e vasta parte de sua Ontologia, porém somente após ter demonstrado a articulação lógica das categorias centrais do ser social, quais sejam: Trabalho, Reprodução e Ideologia. Não nos cabe aqui

<sup>(8)</sup> Sob pena de se arruinar, ou seja, sob pena de fracasso (ver Lukács, *Ontologia Dell'Essere Sociale*).

<sup>(9)</sup> Nicolas Tertulian, “Conceito de Alienação em Heidegger e Lukács”, IN: *Práxis* no. 06, 1995, p. 82. Ao nos referir à interpretação de Tertulian mencionamos o termo alienação e, entre parênteses, estranhamento, porque o mesmo usa o primeiro no sentido do segundo. No item seguinte, esclareceremos sobre o uso dessas terminologias.

<sup>(10)</sup> Nicolas Tertulian, Idem, p. 03. Aqui Tertulian menciona que esta temática está presente em todas as principais obras de Lukács, quais sejam: *História e Consciência de Classe*, *O Jovem Hegel*, *A Estética* (onde menciona a missão desfetichizante da arte), *A Ontologia do Ser Social* e, por fim, afirma que ele “não deixou de fazer suas últimas reflexões sobre o tema nos *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*” (Tertulian, Idem, p. 03).

<sup>(11)</sup> Lukács, “Il lavoro” IN: *Ontologia Dell'Essere Sociale*, vol. II\*, 1976, p.14. Daqui em diante citaremos esta obra com as suas iniciais O.E.S., referindo também o volume correspondente à citação.

detalhar todos estes conceitos; tentaremos apenas fazer alusões aos mesmos para facilitar a compreensão acerca do fenômeno do estranhamento.

Apesar de Lukács ter sido acusado por alguns estudiosos de determinista (assim como acusam Marx), uma leitura atenta de suas obras, principalmente da *Ontologia do Ser Social*, deixará claro que as suas idéias tornam explícitas as teses de Marx, principalmente em relação às categorias do trabalho e do estranhamento.

A contribuição maior de Lukács refere-se ao esclarecimento acerca do trabalho como posição teleológica, demonstrando a articulação da intrínseca relação entre teleologia e causalidade. Com isso, ele explicita os complexos sociais daí decorrentes, evidenciando ainda o que ele denominou de teleologias primárias e secundárias. Todas essas questões são a pedra angular para se compreender o fenômeno do estranhamento que tem sua base originária no modo como se processa o trabalho, mas que se manifesta amplamente no complexo social global.

### 1.1.2 – A conexão recíproca entre teleologia e causalidade

Lukács diz que Marx “nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho (da práxis humana)”<sup>(12)</sup>. Ratificando esta posição de Marx, o filósofo húngaro comenta que uma teleologia só pode adquirir realidade quando é posta pelo trabalho, enquanto determinante da origem do ser social. Nas suas palavras: “só podemos falar razoavelmente do ser social quando tivermos compreendido que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, o seu tornar-se autônomo, baseiam-se no trabalho, isto é, no realizar-se contínuo de posições teleológicas”<sup>(13)</sup>.

---

<sup>(12)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 23. Aqui Lukács, ao falar do caráter teleológico do trabalho na óptica de Marx, diz que tal caráter também foi compreendido por Aristóteles e Hegel, “no entanto quando tentaram interpretar teleologicamente também o mundo orgânico e o curso da história, viram-se obrigados a imaginar neles a presença de um sujeito necessariamente suposto (em Hegel, o espírito do mundo), por isso a realidade inevitavelmente terminava por se transformar num mito” (Lukács, *Idem*, p. 23). Trataremos um pouco mais desse assunto logo adiante.

<sup>(13)</sup> Lukács, *Idem*, p. 24. *Observe*: Lukács usa os termos *posição teleológica*, *pôr teleológico* e *prévia-ideação* no mesmo sentido, isto é, ambos significam o *momento ideal*, o estabelecimento

Nesse âmbito brota, inevitavelmente, a conexão concreta e necessária entre teleologia e causalidade, ou seja, o homem para satisfazer suas necessidades vitais transforma a natureza (o que Lukács denomina de causalidade espontânea, natural) em causalidade posta (o produto, o resultado do processo) pelo trabalho. Para tanto, ele estabelece uma prévia-ideação (teleologia), cuja intenção é a sua realização. Daí faz-se necessário o exame das condições propícias (o uso dos meios adequados)<sup>(14)</sup> para que se obtenha o resultado o mais adequado possível à intenção inicial. Todo esse processo resulta na produção do *novo*, tanto em relação ao seu criador – que se modifica ao transformar a natureza, tornando-se um ser social cada vez mais complexo à medida que se afasta das barreiras naturais – como em relação ao produto, gerando a malha das relações sociais, um tipo de sociabilidade (de acordo com o modo de produção) que passa a influenciar fortemente as ações e decisões dos indivíduos em nível singular e coletivo e que parece dominar-lhes a vontade como se fosse uma *segunda natureza*<sup>(15)</sup>. Porém, como já mencionamos em trabalhos anteriores, não se deve esquecer que os nexos causais daí

---

de finalidades no âmbito da práxis humana, o que requer a mediação da consciência do homem. Portanto, não existe nenhum ato humano sem a mediação da consciência, ou seja, sem o pôr teleológico (prévia-ideação) e a busca dos meios (conhecimento) para realizá-lo. Lukács, na parte sobre o trabalho da *Ontologia do Ser Social*, diz que não há dúvida de “que a práxis humana é um pôr teleológico” (p. 60). Em outra passagem, ele comenta que “a teleologia é uma categoria posta: todo *processo teleológico* implica numa *finalidade* e, portanto, numa *consciência* que estabelece um fim” (p. 20, os grifos são nossos). Tertulian comentando sobre a *Ontologia* de Lukács afirma que ele fixa “no pôr teleológico a célula geradora da vida social e na proliferação das *posições teleológicas* o seu conteúdo dinâmico... A vida social é constituída através dos atos finalísticos dos indivíduos” (Tertulian, “Uma Apresentação à Ontologia do Ser Social de Lukács”, IN: *Crítica Marxista*, nº 03, 1996.b, p. 63).

<sup>(14)</sup> Assim como para Marx, a questão do conhecimento também não é problema para Lukács, ou seja, não há que se perguntar pela possibilidade ou não do conhecimento – como em Kant, por exemplo. Para Marx e Lukács o conhecimento ocorre justamente no exame das condições objetivas para a realização do processo do trabalho, da teleologia. Nesse conhecimento Lukács destaca a geração da ciência. Portanto, em última análise, a ciência tem sua gênese no trabalho, pois mesmo que não haja consciência disso durante o processo, a realização de qualquer teleologia é constituída por atos “realmente cognoscitivos e, por isso, compreende em si os inícios, a gênese da ciência” (Lukács, *Idem*, p. 31).

<sup>(15)</sup> A expressão “segunda natureza” utilizada por Lukács (ver “O trabalho”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 125) pode sugerir uma conotação positivista, porém aqui significa que o objeto criado pelo homem torna-se distinto dele e passa a ter uma autonomia relativa, e uma influência, uma ação de retorno sobre suas ações e sobre a sociedade como um todo. O termo “segunda natureza” refere-se, portanto, à causalidade posta pelo homem no seu processo histórico-social.

decorrentes “partem de decisões e ações do próprio homem; por conseguinte, não se deve reduzir esses fatos a um desenvolvimento global teleológico”<sup>(16)</sup>.

Nesse sentido, Lukács vai dizer que não há uma contraposição entre teleologia e causalidade e sim uma conexão recíproca, operante e efetiva. No entanto, menciona Lukács, grandes filósofos com imenso interesse pelo ser social, como é o caso de Hegel, apesar de ter apreendido o caráter teleológico do trabalho, não o limitou a este, ao contrário, a posição teleológica para este pensador “é elevada à categoria cosmológica universal. A consequência disto é que toda a história da filosofia é percorrida por uma relação concorrencial, por uma antinomia irresolúvel entre causalidade e teleologia”<sup>(17)</sup>. Hegel fez da teleologia o motor da história, o que implica que a sua existência e o seu movimento tenham um autor transcendente. Segundo Lukács, isso contribuiu fortemente para gerar posições místicas e/ou religiosas. Mesmo com o desenvolvimento das ciências, a necessidade de se buscar o sentido da vida, através de uma explicação religiosa, “continuou a existir no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana... esta atividade é um dos mais fundamentais motores psicológicos da vida cotidiana em geral”<sup>(18)</sup>.

Lukács menciona que Hartmann fez uma colocação bastante adequada desse fenômeno, ao analisar como as pessoas estão sempre em busca de saber o “porquê” das coisas. Daí ocorrem as freqüentes perguntas: “Por que tenho que sofrer tanto? Por que faleceu tão prematuramente? Por que tinha que acontecer assim ?”<sup>(19)</sup>. A não explicação evidente e/ou imediata para essas questões leva sempre as pessoas a buscarem uma razão finalística, isto é, a recorrer a um ser transcendente. E esta necessidade religiosa, comenta Lukács, marca fortemente os setores mais amplos do complexo social recaindo assim, novamente, na vida pessoal dos indivíduos singulares. É esse complexo

---

<sup>(16)</sup> Ver o meu artigo, “O Estranhamento como Fenômeno Histórico-Social em Lukács”, IN: *Educação em Debate*, 1995, p. 18.

<sup>(17)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 19.

<sup>(18)</sup> Lukács, *Idem*, p. 20.

<sup>(19)</sup> N. Hartmann, apud Lukács, *Idem*, p. 21.



social, resultante em última instância das ações dos homens, que Lukács denomina de *segunda natureza*. Esta, portanto, é composta por produtos das decisões alternativas dos homens, que colocam em movimento séries causais que se movem mais ou menos independentes da sua vontade. Trata-se aqui, no caso do viver social, de causalidades postas, mas que se complexificam de tal forma que ganham uma certa autonomia frente ao homem. Aqui se faz necessário uma subordinação da vontade do homem ao fim, levando em conta a causalidade, agora social, porém não de forma passiva, mas buscando meios eficazes para a consecução dos seus objetivos, das suas teleologias.

Tratando do ato primário da produção, Marx destaca a necessidade da subordinação da vontade para que o processo do trabalho se realize, diz ele: “o trabalhador não apenas efetua uma mudança de forma no elemento natural; ele realiza no elemento natural, ao mesmo tempo, o *próprio objetivo*, por ele bem conhecido... e ao qual deve *subordinar a sua vontade*”<sup>(20)</sup>. Trata-se aqui da subordinação da vontade ao objetivo, à teleologia primária, estabelecida pelo próprio homem levando em conta a causalidade natural. No âmbito das teleologias secundárias também é preciso uma subordinação da vontade ao objetivo levando em conta a causalidade, agora social; porém, em ambos os casos, não se trata de uma subordinação passiva, o que levaria a admissão de um determinismo. Embora a base natural do trabalho nunca desapareça, quanto mais sociais se tornam os seus produtos mais o complexo social global vai adquirindo um caráter causal, subordinando cada vez mais a vontade dos homens singulares. Segundo Lukács o homem que age em sociedade encontra, diante de si, uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve se comportar da mesma forma que se comporta em relação à primeira, isto é, “deve procurar transformar, em fatos postos por ele, o curso das coisas, que é independente da sua consciência. Deve, portanto, após conhecido a sua essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. É isso, no mínimo, o que toda práxis social razoável deve tirar da estrutura originária do trabalho”<sup>(21)</sup>.

---

<sup>(20)</sup> Karl Marx, *Il Capitale*, vol. I, 1980, p. 212, parte do grifo é nosso.

<sup>(21)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.* vol. II\*, p. 125.

Esta citação demonstra o caráter não teleológico, mas apenas causal, da sociedade sobre os homens. Pode-se, com isso, afastar qualquer traço de determinismo nos escritos de Lukács e de Marx. Tal citação comprova e enriquece ainda mais as nossas observações acima, acerca da subordinação da vontade do homem ao fim proposto, no processo do trabalho, levando em conta a causalidade externa, natural. Também aqui no âmbito social, isto é, no âmbito da causalidade posta, ocorre a necessidade de subordinação da vontade ao fim, levando em conta o complexo social global, ainda que este seja a síntese das múltiplas ações humanas. Porém, tanto no ato da produção direta no trabalho, quer dizer, na transformação da natureza em objetos sociais; como nas ações dos homens entre si diante dos complexos daí decorrentes, trata-se de uma subordinação não passiva, mas ativa, que requerum exame consciente dos meios para a execução das posições teleológicas, a escolha das alternativas mais adequadas para isso, e, *post festum*, um exame reflexivo sobre os bloqueios e os problemas que venham surgir durante ou após tal execução para, se necessário for, o estabelecimento de novas teleologias.

Trata-se aqui do papel ativo da consciência. Nesse sentido podemos afirmar, com Marx e Lukács, que ela tem um papel decisivo no devir do ser social. Portanto, com o trabalho e suas decorrências “a consciência humana deixa de ser, no sentido ontológico, um epifenômeno”<sup>(22)</sup> e passa a integrar o seu devir histórico, pois ela define o fim, escolhe os meios e realiza a ação e, nesses atos, ela se apresenta como órgão de decisão, sendo esta função ontológica que a torna algo além de um epifenômeno. Daí porque o homem não apenas se adapta (ativamente) ao meio, mas o transforma, modificando-se também a si próprio, tornando-se ser social.

Porém, é importante frisar que não há uma identidade entre sujeito e objeto, ou seja, a posição teleológica e sua realização geram nexos causais que se cristalizam numa *realidade própria*. Forma-se aqui uma nova objetividade, mas que tem como mediação os atos singulares dos indivíduos concretos. Encontramo-nos aqui no campo das relações sociais atingindo o que Lukács

---

<sup>(22)</sup> Lukács, Idem, p. 34.

denomina de teleologias secundárias que, embora decorram do ato direto do trabalho, o qual gera as teleologias primárias, não são redutíveis ao mesmo.

### 1.1.3 – Teleologias primárias e secundárias: a determinação da práxis humana.

Vimos que a relação entre teleologia e causalidade produz necessariamente o *novo*, tanto no plano *subjetivo* como *objetivo*. Portanto, nenhum ato do trabalho encerra-se em si próprio. No ato direto de produção (transformação da natureza em objetos sociais, isto é, da causalidade natural em causalidade posta), que necessita do estabelecimento dos fins, ocorrem o que Lukács denomina de *teleologias primárias*. Estas teleologias, apesar de partirem dos atos singulares dos indivíduos, são portadoras de determinações genéricas, universais, quer dizer, o trabalho nunca realiza só o fim mas também uma cadeia causal que vai além daquilo que propõe. Dessa forma, o objeto criado pelo homem, através do trabalho, deixa de ser teleologia e entra na esfera da causalidade gerando uma objetividade *sui generis*, “porquanto ela não é produto da causalidade espontânea como acontece na natureza, mas um sistema de numerosos atos individuais cuja soma se constitui em realidade autônoma, tendo um caráter de necessidade...”<sup>(23)</sup>. Estamos aqui no âmbito da superestrutura que requer agora o que Lukács denomina de *teleologias secundárias*; estas não dizem mais respeito à transformação direta da natureza e sim às ações humanas entre si<sup>(24)</sup>. Lukács afirma que “o objeto dessa finalidade secundária, portanto, não é mais um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa mais diretamente a transformação de um objeto natural, mas ao contrário, visa o surgimento de uma nova posição teleológica... da mesma forma os meios já não são mais intervenções imediatas

---

<sup>(23)</sup> Tertulian, *György Lukács e a Reconstrução...*, 1996.a, p. 11.

<sup>(24)</sup> Reforçando o que já dissemos no início deste capítulo, é nesse âmbito que se origina os complexos sociais como a ética, a política, a ideologia, a educação etc. (ver Lukács, *O.E.S.*, vol II\*\*, principalmente o capítulo III, que fala sobre Ideologia).

sobre os objetos naturais, mas pretende-se incitar estas intervenções em outras pessoas”<sup>(25)</sup>.

Embora estas posições teleológicas secundárias estejam bem mais próximas da práxis social dos estágios mais evoluídos, Lukács diz que elas já existem em estágios iniciais. Elas aparecem “logo que o trabalho se torna social... e independente do fato de já estar presente o problema do valor de troca...”<sup>(26)</sup>. Isso mostra a intrínseca relação que existe entre as teleologias primárias e secundárias, isto é, com o desenvolvimento do trabalho, geram-se complexos que são ao mesmo tempo fundados nele e distintos dele, exigindo novas posições teleológicas, porém estas jamais existiriam sem as posições teleológicas primárias e vice-versa. Como diz o próprio Lukács: “... o processo de reprodução econômica, a partir de um determinado estágio, não poderia funcionar, nem sequer no plano econômico, se não se formassem campos de atividades não econômicas que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento deste processo”<sup>(27)</sup>. Em outra passagem, ele afirma que somente com as teleologias secundárias é que “se completa a humanização do homem”<sup>(28)</sup>. Daí porque a totalidade do ser social, nos seus traços ontológicos fundamentais, é constituída sobre as posições teleológicas da práxis humana, quer sejam primárias ou secundárias.

No entanto, pode haver uma correspondência ou não entre a intenção dos sujeitos que estabelecem a posição teleológica e o resultado de suas posições e ações que, muitas vezes, caminham no sentido oposto ao prévio-idealizado. Isso porque a própria dinâmica do trabalho nunca é totalmente conhecida e dominada pelo sujeito da posição, e este fato ocorre ainda mais no plano das teleologias secundárias, uma vez que o homem nunca conhece todas as circunstâncias do seu agir nem tampouco os nexos causais que daí derivam. Os indivíduos agem pondo em movimento séries causais da realidade, porém

<sup>(25)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, Vol. II\*, p. 56.

<sup>(26)</sup> Lukács, *Idem*, *Ibidem*.

<sup>(27)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 376-377.

<sup>(28)</sup> Lukács, *Idem*, p. 446. Lukács diz ainda em outra passagem que não dá para colocar intercâmbio da natureza de um lado e práxis social do outro, ou seja, é impossível separá-los (ver *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 363).

nunca podem prever antecipadamente todas as conseqüências de suas ações, principalmente quando são voltadas sobre eles próprios.

Por conseguinte, a realização de uma teleologia terá maior êxito quanto mais o homem conhece a legalidade do processo, ou seja, os aspectos e características nele desenvolvidos. Lukács fala aqui da necessidade do conhecimento na busca dos meios para a realização teleológica<sup>(29)</sup>. E isto se aplica quer seja no plano das teleologias primárias quer seja no das secundárias. Ele afirma que tanto é preciso um conhecimento correto, por parte do homem, do movimento da natureza para o seu domínio prático, como um conhecimento e um controle sobre si mesmo<sup>(30)</sup>. Porém, como já frisamos, o homem nunca conhece a totalidade da causalidade natural nem, tampouco, dos nexos causais decorrentes de suas ações, daí porque permanece sempre o desconhecido dando margem inclusive para o *acaso*, pois a consciência individual é limitada e finita em contraposição à infinitude do real<sup>(31)</sup>.

É claro que o processo social em sua totalidade não tem caráter teleológico, mas simplesmente causal. Lukács afirma várias vezes que a “causalidade pode existir e operar sem teleologia”<sup>(32)</sup> (uma inundação, por exemplo). Porém, a teleologia só pode ser real se decorrer da consciência, se estiver presente no ser social. Mais uma vez queremos destacar aqui a refutação tanto de Lukács como de Marx de qualquer finalismo na natureza e no processo social global.

No entanto, a autonomia que esse processo social ganha diante dos homens gera um grau de incerteza e insegurança em suas ações e, mais ainda, na realização daquelas teleologias das atividades não econômicas, ou seja, das

---

<sup>(29)</sup> Já mencionamos que, segundo Marx e Lukács, é no conhecimento efetivo dos meios para a realização teleológica que se gera a ciência (sobre esse assunto ver Marx, *O Capital*, vol. I., capítulo V, “O Processo do Trabalho”; e Lukács, *O.E.S.*, volume II\*, capítulo I, “O Trabalho”, principalmente as páginas 28 e 125 a 131).

<sup>(30)</sup> Ver Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 124 a 131 (ver também “Il momento ideale e l’ideologia”, p. 338-339).

<sup>(31)</sup> O indivíduo ao se deparar com o acaso ou com uma situação que não pode ser alterada por um ato *direto* da sua vontade, imagina que a realidade social assume a aparência de uma autonomia absoluta. No entanto, ele tem a liberdade de escolha das alternativas de ação diante de tal problema. Tal escolha poderá levar a progressos pessoais ou sociais ou pode levar a estranhamentos (sobre esse assunto falaremos um pouco mais no item seguinte).

<sup>(32)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 336.

atividades organizadoras da sociedade que constituem a superestrutura social. É aqui, no campo das teleologias secundárias, principalmente, que se pode chegar a um desenvolvimento positivo da humanidade ou a um bloqueio dos indivíduos singulares. Lukács diz que quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma formação econômica, “tanto mais complexos são os sistemas de mediações que ela deve construir em si e em torno de si; mas estes interagem todos de alguma forma com a auto-reprodução do homem, com o intercâmbio orgânico com a natureza, permanecendo em relação com ele e são ao mesmo tempo capazes de retroagir sobre ele, no sentido de *favorecê-lo* ou de *obstaculizá-lo*”<sup>(33)</sup>.

É nesse campo das teleologias secundárias que pode emergir o estranhamento que constitui os obstáculos à plena realização do gênero humano. No entanto, o estranhamento não brota unilateralmente do processo social e sim da relação e atuação dos homens com esse processo. Portanto, o homem - enquanto um ser que responde às suas necessidades - não é jamais independente dos condicionamentos que o complexo social lhe impõe, porém ele é o autor de suas posições teleológicas que, uma vez postas, suscitam outras posições necessárias para adaptar a faculdade humana às novas exigências. Decorre aí o desenvolvimento das forças produtivas e das capacidades humanas, mas pode haver uma depreciação da personalidade que compreende os estranhamentos presentes no complexo social. No caso da sociedade burguesa, Lukács concorda com Marx que tal depreciação é decorrente do fetichismo da mercadoria e da conseqüente reificação das relações humanas que têm sua gênese na manifestação do trabalho como criador predominantemente de valores de troca<sup>(34)</sup>. Então, contraditoriamente,

---

<sup>(33)</sup> Lukács, Idem, p. 363.

<sup>(34)</sup> Marx diz que *o fetichismo da mercadoria* decorre da sua *manifestação* como *valor de troca* pois ela se torna uma coisa enganosa, cheia de sutilezas metafísicas, dominando a vida dos homens. Fazendo uma comparação com a religião ele diz que “na crença religiosa, os produtos do cérebro humano parecem figuras independentes, dotadas de vida própria... Analogamente ocorre no mundo das mercadorias, com os produtos da mão humana. Chamo isto de *fetichismo* que sela os produtos do trabalho quando são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (Karl Marx, *II Capitale*, vol. I, 1980, p. 104 – 105). Nesse aspecto o trabalho é reificado, pois o seu caráter social expressa-se na troca tornando-se simplesmente atributo de uma coisa. Então a relação social entre os produtores se transformam em relação social das coisas e os seres humanos são tratados como coisas. Decorre aqui a *reificação das relações humanas*. Mas essa coisificação das relações, decorrente do caráter

temos um processo que desenvolve as capacidades humanas, mas também instaura um massacre dos homens a partir do momento em que predomina na sociedade capitalista o interesse pelo lucro, pela mais-valia, cujo aspecto mais visível é representado pelo individualismo burguês, que contamina todos os setores da sociedade, proporcionando, assim, um estranhamento entre os homens.

Porém, não se deve esquecer que essa negatividade do homem tem sua base no trabalho e nos complexos que dele derivam. Portanto é uma negação socialmente construída pelo próprio homem. É nesse sentido que, segundo Lukács, o estranhamento “é um fenômeno exclusivamente histórico-social, que se apresenta em determinada altura do desenvolvimento existente e, a partir daí, assume, na história, formas sempre diferentes, cada vez mais evidentes”<sup>(35)</sup>. No entanto, a luta para a superação das diversas formas de estranhamento nos vários períodos históricos pode levar aos progressos sociais, à plena explicitação do para-si. É aqui que se manifesta o caráter contraditório da dialeticidade da práxis humana.

## **1.2 - A contradição dialética que se exprime como estranhamento**

### *1.2.1.- Área do ser do estranhamento*

Lukács, em sua *Ontologia do Ser Social*, inicia o capítulo sobre o estranhamento dizendo que para delinear com clareza e entender concretamente esse fenômeno é necessário, antes de tudo, examinar bem qual é o seu lugar no complexo do ser social e que se isto não for levado em

---

fetichista da mercadoria, é puramente social, não tem nada de natural, pois os valores de troca das mercadorias e suas derivações econômico-sociais “não passam de funções sociais delas, e não têm nada a ver com suas propriedades naturais” (Karl Marx, “Salário, Preço e Lucro”, *Os Pensadores*, 1978, p. 74. Na coleção *Os Economistas*, p. 154). Em *O Capital* Marx diz que somente no capitalismo é que ocorre “a reificação das relações sociais... o mundo encantado, distorcido e invertido, no qual o *senhor capital*... age como fantasma: como característica social e ao mesmo tempo como coisa” (Karl Marx, *II Capitale*, vol.III, 1980, p. 943).

<sup>(35)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 559.

consideração a análise, inevitavelmente, esbarra num turbilhão de idéias deformadas. Em seguida, ele destaca que tal fenômeno é exclusivamente histórico-social, assumindo formas diferentes a cada etapa histórica e que, “a sua constituição, portanto, nada tem a ver com uma *condition humaine*<sup>(36)</sup> geral, nem, tampouco, possui uma universalidade cósmica”<sup>(37)</sup>. Lukács adverte que é preciso evitar a idéia de que o estranhamento seria uma condição natural e eterna do homem. Também não tem raízes lógico-especulativas como na filosofia hegeliana. Nesse último aspecto ele denuncia, como fizera Marx, o caráter idealista de Hegel.

Marx louva Hegel por compreender a história como processo de formação do homem<sup>(38)</sup>, porém o critica por considerar como fundamento desse processo a Idéia, ou seja, a Lógica, o Pensar. Para Hegel existe uma racionalidade acima do mundo e a objetividade só pode realizar-se a partir dessa Razão. É assim que a Idéia vai produzir o real, o pensar vai constituir o mundo. Como para Hegel, o fundamento da realidade é a Idéia, o real será resultado do pensamento que se move e se sintetiza em si mesmo, como diz Marx: “Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo”<sup>(39)</sup>. Disso resulta que a objetividade para Hegel torna-se em produto do pensamento e, desse modo, a lógica determina o ser. Marx vai dizer que “um ser, que não tenha um objeto fora de si, não é um ser objetivo... mas um ser *não objetivo* é um ser irreal... é um *não-ser*”<sup>(40)</sup>.

Lukács comentando essa posição de Marx diz que Hegel exclui a base real, objetiva do ser, nesse caso o estranhamento origina-se e é superado apenas no âmbito do pensamento abstrato ou, o que é o mesmo, do

---

<sup>(36)</sup> Condição humana.

<sup>(37)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 559

<sup>(38)</sup> Marx diz que “o importante na *fenomenologia* de Hegel e no seu resultado final... consiste no fato de Hegel conceber a autocriação do homem como um processo... e conseqüentemente ele concebe a natureza do *trabalho* e concebe o homem objetivo... como resultado do seu próprio trabalho” (Karl Marx, *M.E.F.*, 1983, p. 167).

<sup>(39)</sup> Karl Marx, “Para a crítica da economia política – Introdução”. Na coleção *Os Economistas*, 1982, p. 14; nos *Pensadores*, 1978, p. 117.

<sup>(40)</sup> Karl Marx, *M.E.F.*, 1983, p. 173.



pensamento lógico-especulativo. Parafraseando Marx, Lukács menciona que realmente Hegel concebe o homem “como resultado do seu *próprio trabalho*”, mas, diz ele citando Marx, “o trabalho que Hegel concebe e reconhece é somente o trabalho *espiritual abstrato*”<sup>(41)</sup>. Segundo Lukács, a crítica de Marx à posição de Hegel concentra-se exatamente no fato de que a objetividade, numa óptica marxiana, não é um produto do pensamento e si a base ontologicamente originária de qualquer ser e, portanto, não pode ser separada dele. É nesse sentido que para Marx, e também para Lukács, o estranhamento só pode ocorrer na relação real, prática, entre os homens, como diz Marx: “o meio pelo qual o estranhamento ocorre, é ele mesmo um meio prático”<sup>(42)</sup>.

É somente nesse último aspecto que, segundo Lukács, é “possível caracterizar, em termos ontológicos, o estranhamento real como processo real no real ser do homem...”<sup>(43)</sup>, ou seja, o estranhamento tem como motivação originária e superação uma objetividade real, concreta, e não o pensamento puro, abstrato. Porém, qual a sua essência, qual a sua origem, lugar e significado no processo de desenvolvimento da sociedade ?

### 1.2.2 - O caráter histórico do estranhamento

Quando Lukács menciona que o estranhamento é um fenômeno social que se apresenta em determinado momento do desenvolvimento social, fica bastante claro o seu caráter histórico e a negação, como salientamos anteriormente, de que o mesmo faça parte da constituição natural do homem.

A constituição histórica do estranhamento é evidenciada, pelo nosso autor, também nos *Prolegômenos*. Aqui ele descreve a escravidão como “a

---

<sup>(41)</sup> Karl Marx, *M.E.F.*, apud Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 374. Em outra passagem dos *Manuscritos* Marx comenta que Hegel concebe o trabalho como a essência que afirma o homem. Mas ele “considera somente o lado positivo do trabalho, não aquele negativo” (Karl Marx, *M.E.F.*, 1983, p. 168). Ou seja, Hegel não vê o lado desumano da negação na sua existência real, uma vez que, repetindo, o trabalho que ele “entende e reconhece é o trabalho *intelectual abstrato*” (Karl Marx, *idem*, p. 168). Na sua obra *O Jovem Marx* Lukács lembra essa posição de Marx quando diz que Hegel “não percebeu os aspectos negativos do trabalho na sociedade burguesa” (Lukács, *Il Giovane Marx*, 1978, p. 116).

<sup>(42)</sup> Karl Marx, *M.E.F.*, 1983, p. 82.

<sup>(43)</sup> Lukács, “L'estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 561.

primeira forma de desigualdade, em princípio, fundada no terreno econômico-social e imposta entre os membros de uma sociedade<sup>(44)</sup>. Lukács diz que tal desigualdade tem a sua base no fato de o escravo produzir além do que necessita para a própria reprodução e que, portanto, o seu proprietário é socialmente posto na condição de dispor desta *mais-valia* – produzida pelo escravo – para satisfazer suas necessidades pessoais. “Com isso *entra* na vida o *estranhamento*”<sup>(45)</sup>. Então o adjetivo *escravo* passa a ser considerado como uma condição natural de uma classe, por outro lado, o seu proprietário passa a constituir uma necessidade do ser social. Tudo isso subverte a relação autêntica entre os homens, ao mesmo tempo em que, segundo Lukács, se desenvolve toda a história da sociedade de classes.

O problema do estranhamento, portanto, tem a sua demarcação histórica e traz à luz o modo de ser do gênero humano a partir de um período específico, cujo ponto de culminação ocorre com o desenvolvimento das forças produtivas e da conseqüente divisão do trabalho. Aqui se desenvolve em nível social, como diz Lukács, “a necessidade de arrancar dos verdadeiros produtores os frutos *dessa mais-valia*”<sup>(46)</sup>, as condições sociais para a sua efetuação, bem como para “forçá-los a um modo de trabalho em que eles se tornem posse de uma minoria de não-trabalhadores”<sup>(47)</sup>. Nesse sentido, o desenvolvimento social dos homens, ou seja, o desenvolvimento da generidade não-mais-muda manifesta a sua profunda contradição, uma vez que o homem ao afastar-se da barreira natural, tornando-se cada vez mais social, sacrifica o seu próprio gênero humano.

Porém, é importante frisar que as situações de estranhamento – consideradas geralmente como existência inumana – não significam um retrocesso do desenvolvimento do gênero humano, nem, tampouco, devem ser consideradas como características pessoais do homem em geral, nem de

---

<sup>(44)</sup> Lukács, *Prolegomeni All'Ontologia Dell'Essere Sociale*, 1990, p. 209.

<sup>(45)</sup> Lukács, *Idem*, *Ibidem* (o grifo é nosso).

<sup>(46)</sup> Lukács, *Idem*, p. 206 (grifo nosso). Traduzimos literalmente o pronome *dessa* porque Lukács, no mesmo contexto, menciona que o crescimento do trabalho além da mera possibilidade reprodutiva proporciona a geração da mais-valia, “no sentido mais lato do termo”(Lukács, *Idem*, *Ibidem*).

<sup>(47)</sup> Lukács, *Idem*, *Ibidem*.

determinados homens singulares. Ao contrário, o estranhamento tem uma *base social objetiva*, nasce objetivamente na própria dinâmica contraditória da sociedade, na relação do homem com a própria generidade não-mais-muda, ou seja, no seu próprio processo de socialização. “Por isso é inevitável que ele se manifeste também, de imediato, como estranhamento do homem de si próprio (estranhamento da própria generidade singular)”<sup>(48)</sup>.

Nesse sentido, Lukács, citando Marx, diz que tanto a classe proprietária como a classe trabalhadora apresenta o mesmo auto-estranhamento humano. Porém, a primeira classe, no seu auto-estranhamento “sente-se bem e segura, sabe que o estranhamento é a sua *própria potência* e tem nela a *aparência* de uma existência humana; a segunda classe sente-se, no estranhamento, aniquilada, vê nele a sua impotência e a realidade de uma existência inumana”<sup>(49)</sup>.

O que importa para Marx, segundo Lukács, é que em ambos os casos de estranhamento, isto é, quer seja do trabalhador ou do não-trabalhador, esse fenômeno se manifesta como uma perversão da existência humana. Daí porque Lukács destaca o estranhamento como um fenômeno *histórico-social* que apresenta não somente esta contradição sublinhada por Marx entre as reações dos seus beneficiados e aquelas de suas vítimas, “mas possui também nas diversas formações, dados e modos diversos de apropriar-se e de usar a mais-valia, formas fenomênicas bastante diversas tanto no plano subjetivo quanto no objetivo, da práxis sócio-política até a ideologia”<sup>(50)</sup>. Disso resulta que os modos de estranhamento que funcionam no plano da pessoa singular e aqueles que funcionam no plano social geral, embora sejam aparentemente autônomos,

---

<sup>(48)</sup> Lukács, Idem, p. 206. O adjetivo *não-mais-mudo* empregado por Lukács significa o processo de socialização do homem, ou seja, o tornar-se cada vez mais social, quanto mais ele se afasta da barreira natural.

<sup>(49)</sup> Karl Marx, *A Sagrada Família*, Apud Lukács, *Prolegomeni...*, 1990, p. 207. Marx também nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* diz que “tudo o que no operário aparece como *atividade de alienação, de estranhamento*, aparece no não-operário como *estado de alienação, de estranhamento...* o não-operário faz contra o operário tudo o que o operário faz contra si mesmo, mas não faz contra si mesmo o que faz contra o operário” (Karl Marx, *M.E.F.*, 1983, p. 86).

<sup>(50)</sup> Lukács, *Prolegomeni...*, 1990, p. 207. Já mencionamos neste capítulo que, na óptica marxiana, o estranhamento no capitalismo assume a forma de *fetichismo da mercadoria*.

estão ontologicamente imbricados e vinculados, de maneira indissolúvel, ao respectivo desenvolvimento social.

Tal desenvolvimento, que diz respeito ao modo como os indivíduos produzem e reproduzem suas vidas, vai se efetivando com o recuo da barreira natural que se dá através dos atos de objetivação teleologicamente postos, cuja gênese é o trabalho. Porém, as alternativas de escolhas da posição teleológica são amplamente determinadas pelos complexos sociais do momento e, uma vez realizadas, tanto as suas premissas como as suas conseqüências adquirem um caráter causal que repercute fortemente sobre a vida dos indivíduos singulares e sobre o gênero humano em geral.

É por isso que Lukács, após Marx, diz que os indivíduos dependem das condições materiais e sociais que eles mesmos produzem e reproduzem. Daí porque Lukács reitera a idéia de Marx segundo a qual os homens são sujeitos de sua própria história, mas em circunstâncias muitas vezes não escolhidas por eles. Porém, é preciso destacar, mais uma vez, que não se trata de algo externo ao homem como se fosse uma realidade transcendente ou um jogo de forças anônimas, pois, para Marx e Lukács, o modo de viver dos homens, a sua essência, é a forma como eles mesmos exercem suas atividades. Lukács falando sobre o desenvolvimento do homem afirma que muitas vezes foi elaborada a conclusão fetichizante de que “este desenvolvimento se moveria conforme uma necessidade ‘natural’ , exatamente quando, ao invés, sua base ontológica é precisamente a saída do homem da natureza, o seu fazer-se homem, o seu tornar-se social através do trabalho”<sup>(51)</sup>.

Desse “tornar-se social dos homens”, geram-se, a partir da atividade produtiva, complexos sociais “cujas conseqüências vão muito além da pura esfera econômica”<sup>(52)</sup>. É justamente a partir daí que o complexo social total ganha uma certa autonomia, já que parece independer da atividade e da vontade completa dos homens, e, muitas vezes, como já frisamos, as conseqüências de suas ações resultam diferentes do prévio-ideado. Lukács diz

---

<sup>(51)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 373.

<sup>(52)</sup> Lukács, “Il Lavoro”, *O.E.S.*, vol. I\*, p. 92.

que quanto mais é recuada a barreira natural, ou seja, quanto mais sociais se tornam as categorias econômicas, “tanto mais assume o caráter de um sistema de leis, de um reino de necessidade... E este processo se faz muitas vezes independente da vontade, dos desejos dos homens singulares”<sup>(53)</sup>.

A gênese histórica desse fenômeno, para o nosso autor, ocorre com o progresso das forças produtivas o qual traduz o próprio desenvolvimento do ser social que, apesar de se realizar coletivamente, coincide com o desenvolver-se de cada indivíduo singular. Desta forma, tal desenvolvimento provoca necessariamente o crescimento das capacidades humanas, mas “o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente o da personalidade humana. Pelo contrário: mesmo potenciando capacidades singulares pode depreciar, aviltar, etc., a personalidade do homem... E aqui *emerge plasticamente o problema do estranhamento*”<sup>(54)</sup>.

Portanto, o desenvolvimento social vai gerando novas formas de vida, novas necessidades humanas e tais necessidades provocam decisões alternativas, porém, “sob pena de fracasso”. Desta forma estão relacionados entre si, num constante processo, as *posições teleológicas* dos indivíduos, as *suas necessidades* e os *nexos causais* que se geram daí, além da *causalidade espontânea*. Tudo isso age de maneira determinante nos atos singulares do trabalho e, conseqüentemente, nos complexos sociais dele decorrentes, retroagindo novamente sobre os indivíduos, suas capacidades e sobre sua personalidade, podendo ocorrer aqui, como vimos, o fenômeno do estranhamento.

Porém, alerta Lukács, o estranhamento “não deve jamais ser considerado como a única objetivação do processo social”<sup>(55)</sup>, ao contrário, o estranhamento é apenas um fenômeno histórico e contingente, ou seja, não faz parte do ser digno do homem e por isso tende a ser superado. O que não pode prescindir do processo de objetivação na vida dos homens é a alienação, a exteriorização do homem nesse processo, que se manifesta como a sua própria

---

<sup>(53)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 571-572.

<sup>(54)</sup> Lukács, *Idem*, p. 562 (o grifo é nosso).

<sup>(55)</sup> Lukács, *Idem*, p. 601.

humanização, como a saída do seu mudismo, ou seja, a saída do seu em-si ao para-si, do particular ao não-mais-particular. Diante dessas colocações, podemos perceber que há aqui uma diferença essencial entre os termos *objetivação* (*Vergegständlichung*), *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*), tema que desenvolveremos a seguir.

### 1.2.3 - Distinção ontológica entre os termos: objetivação, alienação e estranhamento.

Já destacamos várias vezes que, na óptica de Marx e Lukács, o trabalho é a atividade fundante da vida do homem em sociedade; é a base da produção e reprodução da sua própria existência e, conseqüentemente, do seu progresso social. Portanto, apesar da vida social dos homens comportar modos de ação que *não* estão *diretamente* ligados ao trabalho, as várias formas de atividades que a compõem sequer existiriam sem o trabalho que é, repetimos, a categoria central da práxis humana e da sua história.

O homem no seu fazer histórico, mediante o trabalho, produz incessantemente o *novo*, o objeto, para a satisfação de suas necessidades. Dessa forma, o objeto criado – transformação de uma causalidade natural em causalidade posta – torna-se natureza humanizada, ao mesmo tempo em que o homem se auto-transforma, fazendo-se ser social. Essa transformação da natureza em objetos sociais através da atividade do homem, do seu pôr teleológico, é o processo de *objetivação* do objeto e, ao mesmo tempo, de *alienação*, a exteriorização do sujeito da ação, ou seja, a objetivação diz respeito à mudança no mundo dos objetos socialmente construídos pelos homens e, no ato dessa construção, ocorre a alienação do sujeito, a sua exteriorização, o seu formar-se, ao mesmo tempo individual e social. Lukács menciona que “todo ato de *objetivação* do objeto da práxis é *ao mesmo tempo* um ato de *alienação* do seu sujeito”<sup>(56)</sup>.

---

<sup>(56)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 402 (o grifo é nosso).

Trata-se aqui de dois momentos de um mesmo processo do ato laborativo. O nosso autor nos chama a atenção para o fato de que enquanto Marx descreveu tal processo com uma terminologia unitária, ainda que diferenciada, “eu”, diz Lukács,

analiticamente o separei em objetivação e alienação. Em verdade, no ato real, os dois momentos são inseparáveis: cada movimento e cada reflexão no decorrer (ou antes) do trabalho são dirigidos em primeiro lugar a uma objetivação, isto é, a uma transformação, teleologicamente, adequada, do objeto do trabalho. A realização deste processo permite que o objeto, antes existente somente em condições naturais, passe por uma objetivação, ou seja, chegue a uma usabilidade social... Porém todo ato desse tipo é simultaneamente um ato de alienação do sujeito humano<sup>(57)</sup>.

A novidade ontológica manifesta nesse processo indica que o ser-em-si dos objetos naturais adquire o seu devir-para-nós pelo sujeito humano, através do trabalho cognitivo, o que requer a alienação, quer dizer, a exteriorização do próprio homem, a marca da sua subjetividade no objeto construído.

Isto nos leva a afirmar que a alienação diz respeito, inicialmente, à subordinação da vontade do sujeito ao fim proposto levando em conta a causalidade natural, espontânea, no caso do ato primário do trabalho. Porém, como já frisamos várias vezes, não se trata de uma subordinação passiva; mas ao contrário, trata-se de uma subordinação ativa, pois o homem é um ser que responde às demandas oriundas da sua própria existência. Para isso, ele

---

<sup>(57)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 564. Lukács, ao falar que Marx descreveu o processo de objetivação com uma terminologia unitária, refere-se aqui apenas à duplicidade objetivação/alienação, e não *alienação/estraniamento*, pois quanto a estes dois últimos, Marx, tanto nos *Manuscritos* como em *O Capital*, tem tal questão como seu centro de discussão, que é expressa, em sua obra de maturidade, no duplo aspecto do trabalho: *valor de uso* e *valor de troca* respectivamente.

estabelece a posição teleológica (a prévia-ideação) a fim de obter os resultados esperados. Então, na realização do processo, inicialmente, há uma predominância da finalidade desejada, porém não se deve esquecer, diz Lukács, que “a finalidade surge de uma necessidade humano-social e, para que ela seja realizada, é necessário a busca dos meios, isto é, o conhecimento da natureza. Tal conhecimento deve ocorrer num nível adequado aos fins, quando tal nível ainda não é atingido, a finalidade permanece um mero projeto utópico...”<sup>(58)</sup>. Na busca dos meios adequados para a realização da finalidade, ocorre justamente o conhecimento e, conforme frisamos anteriormente, gera-se aí a ciência. Lukács diz que “o ponto no qual o trabalho se liga ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo designado como busca dos meios”<sup>(59)</sup>.

É nesse ato de conhecimento e de ação que a consciência humana deixa de ser, no sentido ontológico do termo, um epifenômeno, pois com o trabalho, ao pôr os fins e buscar os meios adequados para a sua realização, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum nos animais – e executa transformações na natureza e em si mesmo. É por isso que destacamos o fato de a subordinação não ser passiva. No entanto, tal subordinação é necessária para que o processo de objetivação/alienação se realize. Explicando melhor, a título de exemplo: se da árvore pretendo fazer uma cadeira, devo realizar tal ação respeitando a causalidade natural da árvore, ou seja, devo subordinar, alienar a minha vontade a essa causalidade. Porém tenho que examinar as condições de possibilidades (os meios) para a realização da

---

<sup>(58)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 28. Antes dessa colocação Lukács chama a atenção para o fato de que a finalidade pode tornar-se realidade ou não, vai depender da busca dos meios, se ela proporcionou a transformação da “causalidade natural em uma causalidade ontologicamente posta” (Lukács, *Idem*, p. 28). Também ele destaca que em cada processo singular do trabalho o fim regula os meios, no entanto levando-se em conta a sua continuidade histórica, a pesquisa sobre a natureza e a preparação dos meios são os principais instrumentos de garantia para a obtenção dos resultados do processo de trabalho. “É por isso que o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios... muitas vezes é mais importante para o próprio ser social do que a respectiva satisfação da necessidade (finalidade).” (Lukács, *Idem*, p. 29). Veremos no próximo capítulo as considerações de Lukács acerca do dever-ser do fim.

<sup>(59)</sup> Lukács, *Idem*, p. 29. Ver também um pouco adiante, onde Lukács destaca mais uma vez que a criação dos meios é constituída por atos cognoscitivos e, ainda que não haja consciência expressa, ela “traz em si a gênese da ciência.” (Lukács, *Idem*, p. 31).



minha finalidade. O seu resultado, ou seja, a cadeira produzida, torna-se uma causalidade posta, uma causalidade que sozinha jamais se explicitaria, se não ocorresse o pôr teleológico e a ação do homem mediante o trabalho. É nesse sentido que também ocorre a exteriorização do homem imprimindo a marca da subjetividade no objeto construído.

Portanto, o homem transforma a causalidade natural numa causalidade posta de forma ativa e, nesse processo de objetivação/alienação, ele imprime a marca de sua subjetividade dando origem a uma nova objetividade, cuja gênese é o trabalho. Lukács diz que pelo processo de objetivação do trabalho, “uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade”<sup>(60)</sup>. Essa nova objetividade contém a marca do sujeito humano. Nela o homem imprime “o próprio comportamento, a habilidade dos seus movimentos... e, avaliando, examinando, controlando, etc. estes últimos, ele cumpre continuamente atos de *alienação*, aparentemente diversos das objetivações, mas na realidade intimamente ligados a elas”<sup>(61)</sup>. Segundo Lukács, os atos de alienação (exteriorização) relacionam-se ao comportamento humano na sua totalidade, são plasmados no caráter do homem. Por isso os atos mais elementares do trabalho implicam as exteriorizações do sujeito: a subordinação ao fim de acordo com a causalidade natural, a busca dos meios para transformá-la, e, nessa ação, ele põe suas habilidades, invenções, aptidões, etc.

No entanto, esse mesmo processo de objetivação/alienação retroage quer sobre o sistema social global quer sobre os indivíduos, incidindo fortemente sobre as novas posições teleológicas, principalmente sobre aquelas secundárias, das quais já falamos. É nesse agir e reagir das objetivações/alienações que surge a personalidade do homem, daí porque para Marx e Lukács a personalidade é uma categoria social, “ela só pode surgir, desenvolver-se ou fenecer num campo de ação histórico-social concreto”<sup>(62)</sup>. Compreende-se então porque o processo de objetivação/alienação flui no

---

<sup>(60)</sup> Lukács, Idem, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 19. Ver também “Il Estraniamento”, vol. II\*\*, p. 564-565.

<sup>(61)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 413.

<sup>(62)</sup> Lukács, “L'Estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 569. Ver também p. 572.

desenvolvimento social ao mesmo tempo em que retroage sobre o seu autor tornando-se fator de desenvolvimento da individualidade. No entanto, muitas vezes ocorre que esse processo ao invés de elevar a personalidade humana e de contribuir para a passagem do em-si ao para-si, a avilta, a degrada e, nesse caso, a alienação torna-se um estranhamento.

O estranhamento manifesta-se, portanto, como um obstáculo ao pleno desenvolvimento do ser humano, porém não se deve esquecer que tal obstáculo é socialmente posto pelos homens e deve ser superado por eles próprios. Daí porque as situações sociais ditas “bestiais” ou “inumanas” são apenas expressões metafóricas. A crueldade, por exemplo, não é algo natural (os animais não a conhecem) e sim é socialmente posta pelos homens. Diz Lukács: “a crueldade e cada gênero de inumanidade, que estão presentes de modo socialmente objetivo ou mesmo como sentimentos subjetivos, nasce exclusivamente da execução de atos teleológicos... de objetivações e alienações do homem que age na sociedade”<sup>(63)</sup>. Nesse mesmo sentido Marx, nos *Manuscritos*, ao falar do estranhamento dos homens entre si e, conseqüentemente, do poder que uns (capitalistas) exercem sobre os outros (trabalhadores), vai dizer que tal poder pertence ao próprio homem e não a algo sobrenatural ou divino. Diz ele: “só o homem, e não os deuses ou a natureza, é que pode ser este poder estranho sobre o homem”<sup>(64)</sup>.

Diante do exposto, podemos perceber que a *objetivação* (processo de conversão do ideado em objeto socialmente construído) e concomitantemente, a *alienação* (exteriorização do sujeito, a sua marca nesse processo acompanhada do próprio efeito da objetivação sobre ele mesmo, proporcionando a sua humanização, a saída do seu mudismo) são momentos inelimináveis, necessários ao processo do trabalho, da atividade humana, e, portanto, ao próprio fazer-se social dos homens. No entanto, a realização bem como o

---

<sup>(63)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 415. Aqui o nosso autor faz uma observação dizendo que o fato de os homens julgarem algumas formas de objetivação e alienação como oriundas da natureza, e mesmo que estas sejam persistentes quanto a idéia de inumanidade, isso “não muda as coisas quanto à situação ontológica” (Lukács, *Idem*, p. 415-416).

<sup>(64)</sup> Marx, *M.E.F.*, 1983, p. 81.

resultado das objetivações/alienações agem quer sobre a sociedade global quer sobre os indivíduos, não somente positivamente, mas também de modo negativo. É essa dimensão de negatividade que se exprime como *estranhamento* e que está na base da contradição do desenvolvimento social. Tal fenômeno, segundo Lukács, se manifesta de modo plural e de diversas formas conforme o contexto histórico, iniciando-se, como mencionamos anteriormente, já no período da escravidão. Daí porque o estranhamento manifesta-se como um fenômeno histórico superável, não correspondendo em nada à condição natural do homem.

É por isso que, embora Marx e Lukács não tenham denominado nesses termos, podemos chamar o momento necessário da *objetivação* de *alienação positiva* já que, como frisamos, sem ela jamais poderia haver a realização do por teleológico; e os obstáculos nessa realização de *alienação negativa*, que é a dimensão da alienação enquanto *estranhamento*, manifestando-se como contingente e superável. Pode-se perceber aqui a distinção ontológica entre os termos *objetivação* (*Vergegenständlichung*), *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*), fato esse que, segundo Lukács, encontra-se no centro do debate contemporâneo, mas que tem suscitado grandes controvérsias<sup>(65)</sup>.

A questão essencial para Lukács é ter sempre presente que o estranhamento tem a sua gênese no processo de objetivação/alienação, porém não se pode reduzir um ao outro, ou seja,

---

<sup>(65)</sup> Um dos grandes problemas dessas controvérsias é a precisão terminológica dessas três categorias. No Brasil, a grande questão consiste principalmente no problema de tradução. Dessa forma, temos a palavra *alienação* utilizada indistintamente tanto para a dimensão positiva como negativa do processo do trabalho. É o caso, por exemplo, da tradução dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de Marx*, pela Edições 70. Ao passo que a tradução italiana da editora Einaudi utiliza dois termos para os dois sentidos: *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*). É por esta razão que usamos essa edição nesta pesquisa. Há ainda outra questão que é o uso diferenciado dos termos para um mesmo sentido, ou seja, há autores (intérpretes de Marx e Lukács) que usam *exteriorização* para a palavra *Entäusserung*; e *alienação* (que então passa a ter um sentido negativo) para *Entfremdung*. Então os pares utilizados de forma positiva e negativa ficam, respectivamente, desse modo: *exteriorização* e *alienação*, *objetivação* e *alienação*, ou *alienação* e *estranhamento*. Vale ressaltar ainda que, embora tenha se tornado popular (no Brasil) a utilização da palavra *alienação* no sentido negativo, preferimos utilizar a palavra *alienação* para o *sentido positivo*, e *estranhamento* para o *sentido negativo*, uma vez que é essa a terminologia utilizada nas traduções italianas das obras de Marx e Lukács que estamos pesquisando.

a objetivação do objeto e a alienação (*Entäusserung*) do sujeito... formam o processo unitário, a base da práxis e da teoria humana... mas não se deve esquecer que, ontologicamente, a origem do estranhamento (*Entfremdung*) na alienação não significa, de maneira nenhuma, que estes dois complexos sejam, unívoca e incondicionalmente, o mesmo: é certo que determinadas formas de estranhamento originam-se da alienação do sujeito, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos<sup>(66)</sup>.

Lukács está nos dizendo que o homem pode realizar o seu processo de individuação e, ao mesmo tempo, de formação social sem bloqueios, explicitando o seu ser genérico dignamente. Portanto, somente no plano do ser social é que pode haver estranhamentos. Reafirmando o caráter histórico desse fenômeno, Lukács menciona que os homens na realidade social estranham a si mesmos e ao seu próximo, lutam contra o estranhamento para si mesmo ou para os outros, etc., e, destes atos da vida social, surge um processo em que está apoiada quer a totalidade objetiva da sociedade, quer a personalidade singular; “e esse mesmo processo é a única forma do ser daquilo que nós, em nível teórico, chamamos estranhamento”<sup>(67)</sup>. Trata-se aqui dos pólos subjetivo e objetivo na constituição desse fenômeno histórico-social.

---

<sup>(66)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 397. Em seguida a essa colocação Lukács lembra mais uma vez que “a identificação entre as duas coisas (alienação/estranhamento), tão difundida na filosofia moderna, deriva de Hegel” (Lukács, *Idem*, *lbdem*. O acréscimo é nosso). Portanto, segundo Lukács, comungando com o pensamento de Marx, somente a *alienação* é a “forma geral e inevitável de cada atividade humana” (*Idem*, p. 410). Essa afirmação demonstra as nossas considerações acerca da positividade e necessidade do termo alienação (*Entäusserung*).

<sup>(67)</sup> Lukács, “Il estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 615.

### **1.3 - O indissolúvel entrelaçamento do pessoal com o social na constituição e superação do estranhamento**

#### *1.3.1 - Os pólos subjetivo e objetivo do estranhamento e suas diversas formas de manifestação*

“O homem fora da sociedade e a sociedade prescindida do homem são abstrações vazias, com as quais se podem fazer joguetes lógicos, semânticos, etc.; o que porém não corresponde a nada no plano ontológico”<sup>(68)</sup>. Esta afirmação de Lukács mostra claramente a sua posição acerca dos pólos subjetivo e objetivo como partes integrantes do ser social e, uma vez que o estranhamento é um fenômeno que participa de tal constituição, ainda que sejam contingentes e superáveis as suas várias formas de se manifestar em cada período histórico, esses pólos também fazem parte do ser-precisamente-assim da sua dinâmica e estrutura.

É necessário, pois, ter sempre presente que os estranhamentos, ainda que de imediato “se manifestem em termos individuais, ainda que a decisão alternativa individual faça parte da essência de sua dinâmica interna, o ser-precisamente-assim desta dinâmica é um fato social, embora frequentemente mediado por múltiplas inter-relações”<sup>(69)</sup>. Lukács menciona que se não são devidamente levados em conta estes caracteres, obtém-se uma visão falsa tanto do ser-precisamente-assim do estranhamento como do das estruturas e transformações socio-econômicas, de aparências puramente sociais, mas que, por outro lado, em última instância, sempre estão na sua base as decisões alternativas dos indivíduos. Porém não se deve esquecer que também as decisões, que de imediato são puramente pessoais, se desenvolvem nas relações sociais concretas, são respostas e perguntas que se levantam daqui. É este o indissolúvel entrelaçamento do social com o pessoal na constituição do ser social e, portanto, também na constituição do estranhamento ou de sua superação.

---

<sup>(68)</sup> Lukács, Idem, p. 568.

<sup>(69)</sup> Lukács, Idem, p. 566.

É importante frisar que esse fenômeno não abrange nunca *toda* a totalidade do ser social, por outro lado “não se reduz (salvo nas deformações subjetivistas) a uma antítese abstrata entre subjetividade e objetividade, entre homem singular e sociedade, entre individualidade e sociabilidade”<sup>(70)</sup>. Portanto, não existe nenhum tipo de subjetividade que não seja social e, do outro lado, não existem sociedades sem subjetividades. “E o demonstra de modo inconfundível a análise mais elementar do ser do homem, do trabalho e da práxis”<sup>(71)</sup>.

Vimos no item anterior que o processo de objetivação/alienação fundado nas posições teleológicas dos indivíduos retroage sobre eles próprios, assim como sobre a dinâmica social como um todo. Lukács afirma que toda práxis social revela atividades sociais dos sujeitos que não somente agem sobre o mundo objetivando-o, mas simultaneamente transformam o ser próprio dos sujeitos que põem as objetivações. Temos aqui os dois pólos cuja inter-relação é a característica essencial desse complexo do ser. “É uma inter-relação na qual se tem uma ação inovadora, transformadora do sujeito sobre o objeto e do objeto sobre o sujeito, na qual nem um nem outro componente pode ser concebido isolado, isto é, como autônomos”<sup>(72)</sup>.

Então o fazer-social do objeto é, ao mesmo tempo, o desenvolvimento social do sujeito; mas tais atividades objetivantes promovem, freiam, ou até impedem completamente a realização do ser-genérico do homem, o seu fazer-se individualidade, o que leva, como vimos, ao fenômeno do estranhamento. Porém, mesmo esse fenômeno se manifestando como obstáculos à plena explicitação do gênero humano, também ele é composto pelos pólos subjetivo e objetivo da práxis humana, tanto na sua constituição como na sua superação.

É nesse âmbito que se manifesta a contradição do desenvolvimento desigual, isto é, o processo de desenvolvimento do homem é constituído por momentos que avançam, porém em determinadas circunstâncias, eles podem

---

<sup>(70)</sup> Lukács, *Idem*, p. 569.

<sup>(71)</sup> Lukács, *Idem*, p. 569.

<sup>(72)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 402. Lukács diz em seguida que “isso não foi levado em conta pelo marxismo vulgar, nem em geral pela filosofia burguesa” (Lukács, *Idem*, *Ibidem*).

tornar-se fatores de freios, mesmo que sejam percebidos ou não pelos sujeitos da posição teleológica. Lukács diz que “o mais alto desenvolvimento da individualidade só é alcançado através de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados”<sup>(73)</sup> e, quanto mais desenvolvidas são as relações de produção tanto mais se manifesta essa contradição, ou como diz Lukács, essa antítese dialética que se exprime como estranhamento. Isso mostra o caráter não teleológico da totalidade social, pois “um desenvolvimento global objetivo teleológico (se pudesse existir na realidade e não apenas nas imaginações de teólogos ou de filósofos idealistas) é pouco provável que tivesse o caráter da desigualdade”<sup>(74)</sup>.

Outro ponto destacado por Lukács é que o estranhamento, por ser um fenômeno histórico, apresenta, em fases diferentes, formas e conteúdos bastante diversos, pois “em cada formação e em cada período, encontra-se *ex-novo*, posto em movimento pelas forças sociais realmente operantes”<sup>(75)</sup>. E essa diversidade diz respeito não apenas ao cunho social geral que ele adquire em cada momento histórico, mas também ao seu incidir sobre os próprios indivíduos. É por isso que pode ocorrer o fato de pessoas combaterem determinados estranhamentos e aceitarem passivamente outros no complexo do seu ser, ou até mesmo provocar estranhamentos em terceiros.

Essa diversidade se torna ainda maior com o aperfeiçoamento da divisão do trabalho que põe para os indivíduos tarefas e relações sociais intensamente heterogêneas. A partir daí surgem diferenças individuais, com traços pessoais bem visíveis, com modos pessoais de reagir às relações, com afeições de teor subjetivo, etc. A execução correta das tarefas heterogêneas requer dos indivíduos a propensão à unificação, à síntese. Eis porque a *execução* e as *conseqüências* dos atos singulares, os seus efeitos de retorno sobre os indivíduos têm um influxo unificante, “é um *formar-se* ao mesmo tempo *objetivo* e *subjetivo*”<sup>(76)</sup> do homem que influi intensamente nos modos de ser da

---

<sup>(73)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 561-562.

<sup>(74)</sup> Lukács, *Idem*, p. 562.

<sup>(75)</sup> Lukács, *idem*, p.585

<sup>(76)</sup> Lukács, *Idem*, p. 570

sua personalidade, elevando-a ou depreciando-a, dependendo da forma como o processo de objetivação/alienação retroage sobre os indivíduos singulares e, conseqüentemente, sobre o ser social em geral, isto é, sobre o gênero humano.

### *1.3.2 - O estranhamento e a depreciação ou a elevação da personalidade. A influência da divisão do trabalho.*

Nos *Prolegômenos*, Lukács comenta que os momentos de estranhamento que funcionam no plano da pessoa singular e aqueles que funcionam no plano social geral estão amplamente imbricados entre si. Portanto, embora os momentos individuais tenham a aparência de movimentos autônomos eles estão ontologicamente vinculados de maneira indissolúvel ao respectivo estado do desenvolvimento social. Daí porque o nosso autor afirma, na companhia de Marx, que a expressão mais evidente e mais concreta do estranhamento encontra-se na esfera dominante da economia, isto é, no modo das relações de produção. Diz Lukács, “quanto mais, com Marx, se reconhece o papel dominante da economia no desenvolvimento, com maior clareza se percebe que também o estranhamento do homem... não pode deixar de ter a sua expressão mais concreta e mais explícita nessa esfera da vida”<sup>(77)</sup>.

A questão que aí se coloca centra-se no fato de que o progresso humano não deve ser interpretado simplesmente como promoção do homem. Lukács afirma que o desenvolvimento das forças produtivas, via trabalho, promove a sociabilidade e, neste sentido, por um lado “transforma as energias humanas num domínio cada vez mais finalizado pelas próprias condições reprodutivas; por outro lado produzem, ao mesmo tempo e com intensidade crescente, opressão, crueldade, fraudes, etc... A necessidade do agir social... é um modo de agir, como diz Marx, sob pena de fracasso...”<sup>(78)</sup>. Estas contradições aumentam mais ainda com a produção e a apropriação da mais-valia e a conseqüente divisão do trabalho, o que vai influenciar fortemente na

---

<sup>(77)</sup> Lukács, *Prolegômini...*, 1990, p.243.

<sup>(78)</sup> Lukács, *Idem*, p. 210-211.



formação da personalidade do homem compreendida por momentos de elevação e degradação da mesma, dependendo, como já mencionamos várias vezes, do efeito do processo de objetivação/alienação sobre os indivíduos.

Segundo Lukács os momentos dos atos laborativos podem e devem, sob o domínio de um determinado modo de trabalhar, provocar no mesmo sujeito diferenças bastante relevantes socialmente, no seu modo de ser e de agir. Daí porque a crescente divisão do trabalho e os problemas que ela põe ao homem singular vão interferir intensamente no desenvolvimento da sua personalidade e também, neste caso, existe como fundamento uma necessidade sob pena de fracasso. Para Lukács, o conflito entre o desenvolvimento das capacidades humanas e a manutenção, desenvolvimento ou degradação da personalidade é de grande peso no desenvolvimento da sociedade e isso pode comportar, por exemplo, a ativação ou o desmoronamento do fator subjetivo. Portanto, “à medida que se difunde e se aperfeiçoa a divisão do trabalho, termina por *formar-se um tipo de personalidade*, e isto acontece em termos sociais, da mesma maneira que o desenvolvimento das capacidades singulares<sup>(79)</sup> e, a partir da forma como as capacidades são postas entre si, em decorrência do modo de produção, surgem diferenças individuais, com traços bem pessoais. Isso no nível da genericidade em-si, que poderá levar à personalidade não-mais-particular e alcançar até mesmo o para-si.

Podemos resumir o que foi exposto até aqui dizendo que o desenvolvimento das forças produtivas e a divisão do trabalho que daí deriva proporcionam ao homem o seu tornar-se social, isto é, o desenvolvimento das suas capacidades e, conseqüentemente, a formação da sua personalidade, e da sua individualidade, porém, diz Lukács, “são qualitativamente diversas as dinâmicas com que nos homens se desenrola o desenvolvimento das suas capacidades e o da sua personalidade<sup>(80)</sup>, e o problema do estranhamento emerge justamente quando ocorre a contradição nessas dinâmicas, ou seja, quando o desenvolvimento das capacidades não leva ao da personalidade,

---

<sup>(79)</sup> Lukács, “L estraniamento”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 589.

<sup>(80)</sup> Lukács, *Idem*, p. 588-589.

provocando, ao invés, a sua aviltação, a sua degradação. No entanto, é preciso ressaltar que essa contradição não abrange nunca todo o ser do homem, daí porque pode haver, na vida dos indivíduos, momentos de grandes elevações da sua personalidade, embora em outras instâncias possam ocorrer estranhamentos. Com efeito, os indivíduos singulares estão sempre criando o próprio ambiente social, pondo sempre em movimento séries causais que se movem muitas vezes com a aparência de determinismo e/ou necessidade e isso ocorre tanto no plano social geral – em decorrência de sínteses das capacidades singulares – como no plano do indivíduo singular. Nesse sentido, Lukács afirma que, embora as decisões alternativas singulares *não* ajam *diretamente* sobre os momentos necessários da base econômico-social, tais atos não são porém indiferentes do ponto de vista histórico-social.

Portanto, o processo primário imposto pelo desenvolvimento das forças produtivas gera no homem diferentes posições diante das suas múltiplas tarefas, cuja execução correta requer do indivíduo e suscita nele uma síntese de capacidades heterogêneas, que não devem jamais ser consideradas de modo unilateral, uma vez que o homem singular constitui um pólo fundamental do ser social. Trata-se aqui do “formar-se ao mesmo tempo objetivo e subjetivo da personalidade pela ação concreta exercitada a partir de tais sínteses de capacidades em devir, fortemente heterogêneas entre si em consequência da divisão social do trabalho”<sup>(81)</sup>. Daí porque o modo de agir ou cumprir as posições acima referidas vai resultar nas diferentes capacidades individuais e, como já frisamos várias vezes, geram-se daí traços pessoais bem visíveis nos indivíduos singulares. É assim que algumas formas de estranhamento do indivíduo geralmente são entendidas como características pessoais, como se fossem naturais e/ou constitutivas da própria pessoa. Como exemplo disso, Lukács cita o homem ossificado na rotina do burocratismo, o arrivista zeloso, o tirano doméstico, etc, sendo essas características até mesmo, muitas vezes, apreciadas como fortaleza da sua personalidade.

---

<sup>(81)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 570.

Porém, não se deve esquecer que a personalidade em todos os seus níveis evolutivos, em todos os seus modos de exprimir-se, na sua dinâmica e estrutura globais, é uma categoria ontológico-social. Segundo Lukács, uma personalidade que seja ontologicamente independente da sociedade em que vive não pode existir e, portanto, a contraposição difundida entre personalidade e sociedade não é mais que uma abstração vazia. “Quanto mais um problema do estranhamento atinge e impele pessoalmente um homem na sua verdadeira individualidade, tanto mais ele é *social*, genérico. De maneira que as ações deste homem, “quanto mais nitidamente visam a genericidade-para-si, tanto mais se tornam *pessoais*, prescindindo do fato de não ter clara e exata consciência disso.”<sup>(82)</sup>

É importante destacar ainda que embora o trabalho e a divisão social que lhe decorreu, principalmente a partir do capitalismo, gerem determinadas formas de estranhamentos, o seu produto muitas vezes é indiferente a tal fenômeno. Portanto, no processo laborativo com um elevado grau de estranhamento podem sair produtos de grande utilidade social, o que esclarece exatamente tal neutralidade. Estamos falando das teleologias primárias, mas isto pode ocorrer também e principalmente no plano das teleologias secundárias. Lukács diz que “quanto mais um tipo de práxis humana permanece distante da sua origem e do seu protótipo, o trabalho, tanto maiores modificações manifestará a realidade da práxis em relação ao protótipo”<sup>(83)</sup>. Com isso o nosso autor quer dizer que nem sempre os resultados são previsíveis pela posição teleológica e ainda mais no nível secundário. A questão é que a categoria do acaso está sempre presente na práxis humana – e tal acaso pode ser decorrente de causalidades espontâneas ou postas – embora no nível das teleologias primárias a resposta seja mais aproximativa do prévio ideado do que no nível das teleologias secundárias.

Daí porque no devir-histórico do homem muitas vezes se obtém um resultado negativo diante de uma intenção positiva e vice-versa. Lukács lembra

---

<sup>(82)</sup> Lukács, Idem, p. 614

<sup>(83)</sup> Lukács, Idem, p. 610

mais uma vez que o estranhamento é apenas um dos fenômenos da socialização e, por maior que seja a sua importância, não deve jamais ser considerada a única objetivação do processo social. Desta forma, no desenvolvimento das forças produtivas temos momentos não somente de depreciação, mas também de elevação da personalidade do homem, e este último, ou seja, o momento de elevação, pode acontecer na luta para a superação de determinados estranhamentos, podendo até se chegar ao para-si.

Então ocorre muitas vezes de, na base das sínteses pessoais dos indivíduos, se desenvolver o indivíduo não-mais-particular (podendo alcançar o para-si) pois, as lutas para enfrentar conflitos sociais – inclusive os decorrentes dos estranhamentos – em muitos casos são portadoras de progresso social. Portanto, os princípios ordenadores da vida social e a sua influência sobre a personalidade dos indivíduos não devem ser vistos “somente como negativos, como estranhantes... uma vez que a generidade em-si cria sempre um campo de possibilidades para a generidade para-si”<sup>(84)</sup>. Isso implica que, em termos objetivos, mesmo na malha de uma sociabilidade estranhada como é a do sistema capitalista, há possibilidades, segundo Lukács, “de existirem e aparecerem de maneira latente tendências em direção ao para-si a uma individualidade não-particular. Porém, apenas a possibilidade...”<sup>(85)</sup>. Lukács diz que essa possibilidade tem o sentido da *dynamis* aristotélica, ou seja, de algo que é real de maneira latente, pois, como revela o nosso autor, “a *sociedade* como um todo e a *personalidade* humana estão certamente *coligados de modo indissolúvel*, constituindo os dois pólos de um único processo dinâmico, porém são qualitativamente diferentes entre si quanto às respectivas condições ontológicas imediatas do desenvolvimento”<sup>(86)</sup>. Nesta ligação indissolúvel da personalidade com o social manifesta-se, conseqüentemente, a ligação da personalidade particular e não-mais-particular com a generidade em-si e a para-si, quer seja na constituição, quer seja na superação dos conflitos decorrentes principalmente dos estranhamentos e, portanto, na superação do gênero mudo.

---

<sup>(84)</sup> Lukács, Idem, p. 601

<sup>(85)</sup> Lukács, Idem, p. 589-590

<sup>(86)</sup> Lukács, Idem, p. 584.

É justamente nesta relação dialética entre o pessoal e o social na luta para a superação da particularidade que o homem eleva o seu gênero ao para-si e aqui consiste, segundo Lukács, o campo da ética.

## CAPÍTULO II

---

---

### OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA ÉTICA LUKACSIANA

***A ação ética ocorre no momento em que há uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade e a totalidade social... (Nicolas Tertulian, O Grande Projeto da Ética).***

Embora Lukács tenha prometido que iria discutir a saída do em-si ao para-si somente na ética, ele não chegou a fazê-lo, uma vez que o seu falecimento ocorreu antes da realização desse seu intento.

Porém mesmo não chegando a detalhar a sua concepção de ética, os seus escritos nos *Prolegômenos* e na *Ontologia do Ser Social* parecem nos indicar uma dimensão histórica e social da mesma. É a partir dessa óptica que ele critica Kant e Hegel por tratarem o homem como sujeito abstrato, e não como sujeito histórico: Kant, por partir de idéias subjetivistas; Hegel, por partir da idéia de um sujeito transcendente.

Vimos que Lukács esclarece e comunga intensamente com as idéias de Marx no sentido de admitir o caráter histórico e social das ações humanas. Ao teorizar as teleologias secundárias no campo da superestrutura, bem como a determinação recíproca das teleologias primárias e secundárias parece nos apontar para uma transformação da sociedade com início já sobre esse segundo campo<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Esse segundo campo é justamente o da superestrutura. Aqui se inserem o direito, a política, a religião e, sobretudo, a *educação* que – como veremos no terceiro capítulo deste trabalho – é uma área de constituição do estranhamento, mas também pode tornar-se uma zona de mediação para a sua *superação*, justamente quando ela tem em sua constituição uma dimensão ética.

Essa é uma das grandes novidades da teoria lukacsiana: além de desvincular as teses de Marx de qualquer *determinismo econômico* ou de uma leitura positivista sobre suas obras, ele consegue apontar a saída do em-si ao para-si, ou seja, ele admite a geração de possibilidades de superação do estranhamento no campo da superestrutura através do indissolúvel entrelaçamento dos pólos individual e social, cuja ação centraliza-se, em última instância, nos indivíduos, isto é, na síntese das suas múltiplas determinações. É aqui que podemos encontrar o caminho para uma *ética*. Portanto, não se pode esquecer que a sua determinação é histórica e social, e não natural e/ou sobrenatural.

Pretendemos neste capítulo delinear o projeto de Lukács sobre a *Ética* que ele não chegou a escrever de forma sistemática, mas que está condensada no decorrer da sua vasta *Ontologia*. Na impossibilidade de demonstrar todo o seu pensamento, nos limites desta investigação, tentaremos apenas extrair, da *Ontologia*, os elementos centrais que nos apontam sobre a sua concepção acerca da ética cuja direção refere-se ao seu caráter sócio-histórico e ao sentido humano e consciente que Lukács busca atribuir ao desenvolvimento do gênero humano. Por isso achamos importante desenvolver neste capítulo de que modo Lukács concebe a gênese e a constituição ontológica da ética, amplamente relacionada com o processo de objetivação/alienação, com a questão do dever-ser e dos valores cuja dimensão eminentemente social se conecta com a essência teleológica do trabalho, no desenvolvimento social dos homens.

## **2.1 - Os prolegômenos de uma ética**

### *2.1.1 – A ética na Ontologia de Lukács*

Ao concluir o seu manuscrito sobre a *Estética*, Lukács anuncia a sua passagem à *Ética*. Em 1962 ele comunica a alguns dos seus amigos e ex-alunos que pretende fazer uma introdução ou um capítulo introdutório à ética cujo título provisório seria *A posição da ética no sistema do agir humano*. Nessa introdução

ele formularia as características ontológicas fundamentais do ser social. Isso por que, conforme atesta um grupo de filósofos na revista *Aut Aut*, ele teria comentado que “não podia fundar a sua concepção ética na sistematização filosófica marxista tradicional”<sup>(2)</sup>.

No entanto, Lukács percebeu que seria preciso não apenas uma introdução à ética, mas sim o desenvolvimento de uma ontologia sem a qual seria impossível uma fundamentação convincente de ética. Assim os trabalhos introdutórios da ética transformaram-se no volumoso manuscrito *Ontologia do Ser Social* acompanhado dos seus *Prolegômenos*<sup>(3)</sup>, que vieram à luz após a *Ontologia*.

Essas obras são o prelúdio necessário da ética que Lukács não teve tempo de escrever com maiores detalhes. Porém, como diz Tertulian, “a *Ontologia*, aí compreendidos os *Prolegômenos*, culmina efetivamente numa teoria do gênero humano”<sup>(4)</sup> na qual Lukács apresenta as categorias ontológicas fundamentais da vida social, destacando a distinção entre generidade em-si e generidade para-si e a superação da particularidade como uma condição da substancialidade moral dos indivíduos. Toda essa problemática diz respeito à questão da ética que seria desenvolvida por Lukács como uma seqüência lógica à sua *Ontologia*. Tertulian comenta que “não se deve esquecer que a *Ontologia do Ser Social* nasceu como pano de fundo de uma vasta pesquisa consagrada aos problemas da Ética”<sup>(5)</sup>.

---

<sup>(2)</sup>Conforme Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márcus, Muhály Vajda. “Premessa alle Annotazioni sull’ontologia per il compagno Lukács”, IN: *Aut Aut*, 1977, p. 04. *Observe*: o marxismo tradicional refere-se àquela concepção economicista e/ou positivista que deturpa as idéias de Marx.

<sup>(3)</sup> Essa obra de Lukács – já citada no 1º capítulo deste trabalho, da edição italiana Guerini e Associati, 1990, com o título *Prolegomini All’Ontologia Dell’Essere Sociale* – foi redigida em 1970, após o término da *Ontologia*. Segundo Tertulian, o motivo de Lukács ter escrito os *Prolegômenos da Ontologia* após a conclusão desta, em termos de conjecturas, talvez seja pelo fato de ele ter sentido “a necessidade de expor, em forma mais condensada..., as idéias mestras do seu trabalho e os seus objetivos” (Tertulian, “Uma apresentação à Ontologia do Ser Social de Lukács”, IN: *Crítica Marxista*, 1996b, p. 55). Por essa razão os *Prolegômenos* repetem várias idéias centrais da *Ontologia*. Tertulian comenta que os *Prolegômenos* tinham “por objetivo fixar os pontos básicos da *Ontologia*” (idem, p. 56).

<sup>(4)</sup> Tertulian, “Uma Apresentação à Ontologia do Ser Social de Lukács”, IN: *Crítica Marxista*, nº. 03, 1996b, p. 55.

<sup>(5)</sup> Tertulian, Idem, p. 61.



Comunga com essa mesma idéia o filósofo húngaro, colaborador de Lukács, Istvan Mészàros que, comentando sobre o projeto de Lukács em escrever sua *Ética*, diz que sua parte introdutória “terminou por se transformar em *A Ontologia do Ser Social* e no *Prolegomena* anexo a ela...”<sup>(6)</sup>. Independente da posição de Mészàros sobre as concepções de Lukács, ele comenta que na *Ontologia* está delineado o postulado da ética como mediação para a emancipação humana, ou seja, nessa obra Lukács teria fornecido o fundamento ontológico das ações éticas dos indivíduos a partir do momento em que o autor húngaro defende a liberdade dos homens de escolher, entre as alternativas reais, aquelas que lhes permitam combater o estranhamento, saindo do seu particularismo e atingindo o para-si. Segundo Mészàros, o *rigor ético inexorável* do indivíduo singular conquistar a vitória sobre o próprio estranhamento e desenvolver sua personalidade de forma real e positiva “está claramente expresso em *A Ontologia do Ser Social*”<sup>(7)</sup>.

Junto a esses pensadores – Tertulian e Mészàros – podemos reafirmar que na *Ontologia* estão os elementos constitutivos da ética lukacsiana. Os indícios aí deixados pelo pensador húngaro nos demonstram a natureza histórica e teleológica do agir humano e sendo a ética, como diz o próprio Lukács, uma “parte orgânica do desenvolvimento da humanidade em direção a um gênero existente-para-si”<sup>(8)</sup>, podemos afirmar o seu caráter sócio-histórico delineado na *Ontologia*, ou seja, a ética para Lukács é concebida como uma ação prática e teleológica dos homens que estarão agindo eticamente quando superam a própria particularidade e se elevam ao para-si, cujo fundamento é a liberdade de escolha entre as diversas alternativas. Essa é a substância social e histórica da Ética deixada por Lukács em sua *Ontologia do Ser Social* e nos seus *Prolegômenos*.

Portanto, mesmo não tendo escrito sistematicamente a “sua” *Ética*, Lukács nos deixou a *Ontologia* como um eixo condutor para a sua compreensão e análise. As considerações acerca das categorias sócio-históricas (trabalho,

---

<sup>(6)</sup> Mészàros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 496.

<sup>(7)</sup> Mészàros, *Idem*, p. 490.

<sup>(8)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S*, vol. II\*\*, p. 414.

reprodução, ideologia e estranhamento) eram para ele, a condição essencial para a elaboração de uma ética, como ele próprio afirma, segundo Tertulian: “não existe ética sem ontologia”<sup>(9)</sup>. Enfim, é na *Ontologia* que está fundamentado o caráter histórico e social da ética cuja direção central é a possibilidade de elevação a valores humano-genéricos, compreendendo a sua própria constituição ontológica.

### 2.1.2 – A constituição ontológica da ética

Já frisamos várias vezes sobre a promessa de Lukács de elaborar um escrito sistemático acerca da ética. De fato, essa idéia tornou-se uma constante nos últimos quinze anos de sua vida. Porém, como diz Mészáros, esse projeto se originou há muito tempo “e jamais chegou a ser, mesmo que remotamente, executado nem completamente abandonado”<sup>(10)</sup>.

Junto a essa posição de Mészáros podemos afirmar que as preocupações éticas estão presentes no pensamento de Lukács desde a sua juventude. Tertulian também atesta esse fato ao dizer que “o interesse de Lukács pelos problemas éticos apareceu muito cedo”<sup>(11)</sup>, pois em 1911, no diálogo intitulado *A Pobreza do Espírito*, já se encontra a *graça da bondade* no centro de suas reflexões. Tertulian comenta que tanto nesse escrito como nas *Notas sobre Dostoiévski* (redigidas entre 1914 e 1915, onde Lukács faz uma exposição da dimensão ética da produção desse escritor russo) há uma “continuidade de certas idéias desenvolvidas nestes textos da juventude com as reflexões do último Lukács”<sup>(12)</sup>. No seu ensaio *Tática e Ética* (1919) e na sua obra *História e Consciência de Classe* (1923) Lukács já leva em conta as determinações do processo sócio-histórico e já postula a ética como uma ação prática e emancipatória dos indivíduos defendendo essa concretização através da ação política do proletariado que se torna uma classe para-si.

---

<sup>(9)</sup> Lukács, apud Tertulian, “O grande Projeto da Ética”, IN: *Ad Hominem* 1, 1999, p. 131.

<sup>(10)</sup> Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 488.

<sup>(11)</sup> Tertulian, idem p. 125.

<sup>(12)</sup> Tertulian, Idem, p. 126.

No *Posfácio de História e Consciência de Classe*, de 1967, Lukács reafirma essa idéia ao diferenciar a sua posição da filosofia de Hegel afirmando que o sujeito-objeto idêntico hegeliano “nasce por via lógico-filosófica... Para *História e Consciência de Classe*, pelo contrário, este processo deve ser social e histórico”<sup>(13)</sup>. Lukács diz que sob o prisma desta sua obra a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel assenta efetivamente os “pés na terra”, pois encontrou uma realização ontologicamente autêntica no ser e na consciência da classe proletária que tem como missão histórica “fundar com a sua revolução a sociedade sem classes”<sup>(14)</sup>.

Podemos perceber que a unidade do pensamento de Lukács, como diz Paulo Netto, consiste na questão da “*apropriação da dinâmica histórico-social pelo homem enquanto autor concreto*; o que significa, portanto, que se trata da questão da inserção de um *sentido* humano consciente no desenvolvimento social”<sup>(15)</sup>. Lukács estabelece a questão da ética através do caráter ontológico-prático e não pelo critério lógico-gnoseológico ou sobrenatural, pois ela é fundada socialmente pelo homem no decorrer do seu processo histórico.

---

<sup>(13)</sup> Lukács, “Posfácio de 1976”, IN: *História e Consciência de Classe*. Publicações Escorpião, 1974, p. 362. No seu ensaio sobre a *Responsabilidade Social do Filósofo*, Lukács afirma que “qualquer que seja o ponto de partida ideológico e metodológico da ética, suas sínteses mergulham necessariamente no *desenvolvimento histórico-social da humanidade*” (Lukács, *La Responsabilità Sociale del Filosofo*, 1989, p.66).

<sup>(14)</sup> Lukács, “Posfácio de 1976”, Op. Cit., 1976, p. 363. *Observe*: Na sua obra *História e Consciência de Classe* (1922), Lukács considerava a ação política da classe proletária como sendo eminentemente ética, ou seja, para ele, as questões éticas “desembocam em questões políticas, como as da organização do movimento operário revolucionário” (Paulo Netto, “Lukács: tempo e modo”, IN: *Lukács – Sociologia*, 1981, p. 41). Segundo Paulo Netto, Lukács sugere aí “que o sentido histórico é posto pelo proletariado como *classe para-si...*” (idem). Na década de 60, ao redigir a *Ontologia do Ser Social*, ele retoma a questão da ética sugerindo a saída do em-si ao para-si, porém o sujeito de tal ação não é mais identificado como sendo exclusivamente a classe proletária e sim diz respeito à humanidade em geral. Certamente que as vias para essa realização ele iria explicitar na prometida *Ética* que ele não chegou a escrever. (Sobre esse assunto, ver István Mészáros. *Para além do capital*, 2002, p. 486 a 494 e 510 a 514). Lukács no seu “Posfácio de 1967” diz que após a prática stalinista que “é conservadora nas suas finalidades, burocrática nos seus métodos” (p. 353) e também ao ler, em 1930, a obra os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, percebeu o seu “messianismo revolucionário idealista e utópico” (p. 353), pois em *História e Consciência de Classe* ele seguia muito a concepção de Hegel por não perceber a distinção entre os termos objetivação e alienação levando a um finalismo do “sujeito-objeto idêntico realizando-se no processo histórico” (p 362).

<sup>(15)</sup> Paulo Netto, “Lukács: tempo e modo”, Op. Cit., 1981, p. 40.

A questão central que perpassa quer seja o pensamento da juventude quer seja da maturidade (principalmente) é a superação da particularidade do homem como uma condição da substancialidade moral e isso estaria relacionado com a autenticidade da alma que compreende o verdadeiro homem ético. Tertulian comenta que tanto o jovem como o maduro Lukács faz um paralelo entre a criação artística e o processo de decantação da ética pois a superação da particularidade já é exigência do jovem Lukács ao estabelecer “uma separação bem nítida entre o homem e a obra: o artista verdadeiro, assim como o homem ético, deve se separar de tudo o que é puramente empírico...”<sup>(16)</sup> Isso remete, evidentemente, à produção de um mundo realmente humano (e não simplesmente do mundo das coisas) cuja realização está na própria vontade e ação dos homens.

Na *Ontologia do Ser Social* Lukács, comentando sobre os princípios ordenadores da sociedade, que têm como função afirmar a sociabilidade dos indivíduos e o seu pertencer ao gênero humano, diz que é o homem quem escolhe, entre os preceitos ditados pela sociedade, aqueles em direção ao para-si. Essa escolha–decisão “é ditada pelo preceito interior de reconhecer como seu próprio dever... é isto que ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera a própria particularidade”<sup>(17)</sup>. Não se trata aqui de um *subjetivismo* pois apesar de Lukács defender a capacidade do homem agir conscientemente com base em escolhas não se pode esquecer a vida social como âmbito de objetivação de tais escolhas. É o desenvolvimento social que vai criando um campo de possibilidades para a sua realização. É nesse sentido que, para Lukács, a ética é fruto do pensamento e da atividade humana e é nela que é eliminada a dualidade dicotômica entre indivíduo e sociedade, pois, é no percurso desse desenvolvimento social, mesmo com suas contradições internas, que o indivíduo singular torna-se consciente de ser portador e membro do gênero humano. Dessa forma, o ser-para-si do gênero humano é o resultado de

---

<sup>(16)</sup> Tertulian, “O grande projeto da Ética”, Op. Cit., 1999, p. 127

<sup>(17)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 328. No volume II\*\*, Lukács comentando sobre a necessidade de superação da particularidade diz que isso só pode ser realmente verificável na “práxis autenticamente ética dos indivíduos” (Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol II\*, p. 601).

um processo que “tem lugar tanto na reprodução global, objetiva, econômica, como na reprodução dos homens singulares”<sup>(18)</sup>.

A partir dessas considerações podemos perceber que os postulados de Lukács acerca da ética tem uma dimensão subjetiva e, por outro lado, as normas sociais que incidem sobre os indivíduos são circunscritas pelas condições objetivas. Mas isso não elimina a posição teleológica do homem ou o seu caráter de escolha. Lukács chama atenção para a dupla dualidade do homem na sua constituição genérica: 1.º) *ser biológico e ser social*, 2.º) *particularidade* (o homem na sua singularidade) e *generidade*. O desenvolvimento social põe sempre uma luta entre essa segunda dualidade. Porém não se pode eliminar a particularidade do indivíduo nem tampouco o seu ser biológico e, por outro lado, não se pode aproximar excessivamente no plano formal e conteudístico essas duas dualidades (embora formem a unidade complexa de todo homem), e nem colocá-las numa relação teleológica. É isso que as religiões tentam fazer ao darem um sentido transcendental à primeira dualidade (que para Lukács é apenas casual). Elas “falsificam o desenvolvimento do mesmo modo pelo qual falsificam o ser do homem instituindo uma superação metafísica entre corpo e alma”<sup>(19)</sup>.

Dessa forma, a superação desse dualismo só pode ser pensado como resultado de um processo transcendente teleológico. Isso bloqueia, segundo Lukács, tanto o entendimento do desenvolvimento social, como o entendimento do desenvolvimento do homem da sua mera singularidade à individualidade (no quadro desse mesmo desenvolvimento) “como um momento decisivo do gênero humano”<sup>(20)</sup>. Para Lukács, o para-si do homem decorre do mesmo solo social do em-si pois ambos são determinações ontológicas do ser e, ao mesmo tempo,

---

<sup>(18)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 328.

<sup>(19)</sup> Lukács, *Idem*, p. 329. Lukács comenta que numa formação social do ponto de vista do indivíduo vivente “é um puro *acaso* em qual situação o ponha o seu nascimento. Naturalmente logo após há uma interação cada vez mais intensa entre ele e o seu ambiente social” (*idem*, p. 326). Por isso mesmo essa casualidade ontológica “não rompe a unidade do homem” (*idem*, p. 327). É importante frisar ainda que a primeira dualidade é sempre casual, ao passo que a segunda é provocada pelo desenvolvimento social do homem.

<sup>(20)</sup> Lukács, *Idem*, p. 327.

“formam uma unidade e são contraditórias, comportam uma conexão e uma antítese”<sup>(21)</sup> no desenvolvimento individual e social dos homens.

Em suma, o que Lukács chama a atenção é para o fato de que o homem se torna indivíduo social, gênero humano, na interação da sua singularidade (biológico + particularidade) com o social. Daí porque ele não separa corpo e alma, ser e pensamento, pois no processo de individuação do homem não se pode deixar de lado nem a sua dimensão biológica e particular e nem tampouco a social.

Isto porque, apesar da singularidade de cada indivíduo, não se pode negar as intervenções sociais sobre a sua personalidade. Lukács cita como exemplo a intervenção “da *educação* e do *ambiente social* no modo de viver, e até mesmo a influência deles sobre o desenvolvimento físico, sobre a tendência a certas doenças, etc, etc.”<sup>(22)</sup>. Portanto, toda intervenção sobre o indivíduo, até mesmo sobre a criança, suscita reações que são mediadas tanto pela esfera biológica como pela social. Lukács comenta que há crianças muito pequenas que oferecem resistência aos seus educadores. Isso evidencia “que determinados momentos decisivos da individualidade de uma pessoa são fortemente ligados a certos traços do seu ser biológico”<sup>(23)</sup>. Por outro lado, o desenvolvimento ontológico do homem tem necessidade de preceitos sociais que estabeleça o regulamento moral da vida em sociedade.

Os princípios ordenadores (que segundo Lukács são o campo da ética), embora muitas vezes sejam contrários a certas aspirações particulares dos indivíduos, “têm a função de afirmar a sua sociabilidade, o seu pertencer ao gênero humano que vai emergindo no curso do desenvolvimento social”<sup>(24)</sup>. É na ética que é superada a contradição entre a permanência do indivíduo na sua mera particularidade e a elevação da sua consciência de pertencer ao gênero

---

<sup>(21)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 610.

<sup>(22)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 325 (o grifo é nosso).

<sup>(23)</sup> Lukács, *Idem*, p. 327.

<sup>(24)</sup> Podemos remeter aqui àquela questão que nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho, quando mencionamos a necessidade de subordinação da vontade à finalidade, levando em conta o complexo social global. Porém, trata-se de uma subordinação ativa, consciente, buscando os melhores meios de execução e até mesmo de estabelecimento de novas teleologias se for necessário. (Ver principalmente a nota 22 do primeiro capítulo deste trabalho).

humano, como afirma o próprio Lukács: “somente na *ética* é *eliminado* o *dualismo*, posto desse modo pela necessidade social, onde a superação da particularidade do singular alcança a uma tendência unitária”<sup>(25)</sup>. É nessa unidade, nessa interação, que ocorre “o desenvolvimento sócio-ontológico da mera singularidade (exemplar singular da espécie) à individualidade consciente e continuativa, que sempre é, ao mesmo tempo, existente-em-si e posta”<sup>(26)</sup>.

A partir dessas considerações podemos perceber que a posição de Lukács acerca da ética tem como centro de referência o dualismo entre indivíduo e sociedade e o modo como os indivíduos, através de uma ação ética, poderiam agir para superá-lo. Porém o próprio Lukács afirma que não poderia expor o conteúdo concreto dessa superação no terreno de uma ontologia geral. Por enquanto, como ele mesmo diz, tenta apenas (na sua *Ontologia do Ser Social*) “esboçar brevemente a sua simples, elementar, constituição ontológica”<sup>(27)</sup>. Nesse esboço o ponto que evidencia amplamente tal constituição é a realização do processo de objetivação/alienação cuja unidade ontológica remete à ética como parte orgânica do desenvolvimento humano.

### *2.1.3 – A unidade ontológica entre objetivação e alienação e a ética como parte orgânica do desenvolvimento humano.*

Já sabemos acerca do caráter sócio-histórico da ética na propositura de Lukács e que, portanto, o seu solo genético e desenvolvimento encontram-se no campo, respectivamente, das teleologias primárias e secundárias. Nesse último âmbito, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o grau de incerteza acerca dos resultados da posição teleológica é muito maior do que no nível das teleologias primárias, que dizem respeito ao ato direto do trabalho no

---

<sup>(25)</sup> Lukács, Idem, p. 328 (o grifo é nosso).

<sup>(26)</sup> Lukács, Idem, p. 325.

<sup>(27)</sup> Lukács, Idem, vol. II\*, p. 328. Oldrini no seu texto “Lukács e o Caminho Marxista ao Conceito de Pessoa” diz que, embora Lukács nunca tenha conseguido completar sua ética, no entanto graças à sua *Ontologia* “ele pode dar importantes passos em frente também no sentido do esclarecimento dos problemas éticos” (Guido Oldrini, “Lukács e o Caminho Marxista ao Conceito de Pessoa”, IN: *Práxis*, no. 3, 1995, p. 116).

processo de transformação da natureza em objetos de uso, gerando a sociabilidade humana.

A questão que se coloca é o fato de que apesar de Lukács defender o trabalho como categoria fundante dessa sociabilidade não significa que reduza toda a totalidade social ao ato do trabalho. Para ele, os complexos sociais e as formas superiores de objetivação, incluindo a *ética*, embora tenham sua gênese ontológica nele (no trabalho), ganham uma certa autonomia frente a esse solo genético. Gera-se a partir daí uma nova objetividade, agora social, cujo procedimento requer comportamentos semelhantes àqueles do plano das teleologias primárias, ou seja, aqui se requer a subordinação da vontade à finalidade proposta, o exame dos meios e a sua escolha de acordo com a teleologia estabelecida. E essa escolha é baseada sempre na valoração que o indivíduo atribui às coisas e ao próprio processo de objetivação.

No entanto é importante frisar que a questão dos valores será desenvolvida posteriormente. O que queremos destacar agora é o fato de que toda objetivação, quer seja no nível das teleologias primárias ou secundárias, tem a marca da subjetividade ao mesmo tempo em que provoca um efeito sobre os sujeitos, influenciando sobre suas ações, sobre o seu ser. Trata-se da exteriorização do homem, no processo de objetivação, que corresponde ao seu ato de *alienação*. Aqui podemos lembrar a posição de Lukács (já citada no primeiro capítulo deste trabalho) sobre o fato de que todo ato de objetivação “é simultaneamente um ato de alienação do sujeito humano”<sup>(28)</sup>. A objetivação e a alienação são dois momentos de um mesmo processo, cuja unidade resulta na *práxis social dos homens*, no seu próprio processo de humanização. Portanto, essa *unidade ontológica entre objetivação e alienação* é um momento positivo, decisivo e ineliminável no desenvolvimento do gênero humano.

Para Lukács, o desenvolvimento social decorrente da práxis dos homens não é simplesmente objetividade, mas são processos de objetivações que tanto são resultantes das ações e da posição teleológica dos homens, como

---

<sup>(28)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 564. Ver também p. 402. Para maiores detalhes acerca dessa questão ver no primeiro capítulo deste trabalho o item 1.2.3. “A distinção ontológica entre os termos: objetivação, alienação e estranhamento”.



também influenciam as suas novas ações e teleologias. Nesse sentido o ente objetivado tem uma ação de retorno sobre o seu criador e, por extensão, sobre a totalidade social. Porém não se deve esquecer que a síntese dos atos singulares que compõe essa totalidade é apenas causal e não finalístico ou teleológico.

Repetindo, a posição teleológica só pode partir das ações humanas, porém a totalização de tais ações, resultante do processo de objetivação/alienação retroage sobre os indivíduos impondo critérios para novas ações e escolhas tanto em relação ao trabalho<sup>(29)</sup> e ao seu produto (no âmbito das teleologias primárias) como também em relação ao seu próprio comportamento enquanto indivíduos (no âmbito das teleologias secundárias). É aqui que consiste “o regulamento moral da sociedade”<sup>(30)</sup> e que compreende o campo da ética.

Lukács adverte que a separação entre objetivação e alienação leva a interpretações deturpadas acerca da ética e isso é um forte obstáculo “para se entender a ética como parte orgânica do desenvolvimento da humanidade em direção a um gênero existente – para-si”<sup>(31)</sup>. A tônica desta afirmação nos leva a reafirmar o caráter histórico-social da ética na propositura lukacsiana. Portanto, o poder normatizador da ética não pode ser baseada por nenhuma dedução lógica ou gnosiológica pois o seu eixo condutor é ontológico, ou seja, a ética é fundada na capacidade teleológica dos homens e o seu campo de atuação apóia-se na produção e reprodução da vida social. Tudo isso impulsiona o processo de individuação bem como o desenvolvimento social, a sociabilidade humana. Temos assim, uma “visão social da individualidade e, ao mesmo tempo, uma visão humana da sociabilidade”<sup>(32)</sup>.

---

<sup>(29)</sup> Lukács diz que embora o trabalho vise, aparentemente, somente à objetivação do produto, a alienação é inevitável nesse processo pois o trabalhador “cumpre continuamente atos de alienação, aparentemente diversos das objetivações, mas na realidade intimamente ligados a ela”. (Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p.413). Lukács adverte ainda que, apesar da alienação relacionar-se mais ao comportamento do homem na sua totalidade (ao passo que no trabalho refere-se mais ao comportamento singular) porém com um olhar mais atento pode-se perceber que uma coisa não exclui a outra pois, a alienação no trabalho “pode relacionar-se também ao caráter global do homem, por exemplo, a tenacidade em tarefas difíceis, a diligência, a coragem na caça a animais perigosos, etc” (Lukács, *Idem*, p. 413).

<sup>(30)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 328.

<sup>(31)</sup> Lukács, “Il momento ideale l’ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 414

<sup>(32)</sup> Lukács, *Idem*, *Ibidem*.

Quando Marx afirma e Lukács reitera a idéia de que “o homem é sujeito da história, mas em circunstâncias não escolhidas por ele”, ambos referem-se justamente à ação de retorno que o ente objetivado tem sobre o seu criador adquirindo um caráter causal e repercutindo tanto sobre a vida dos indivíduos singulares como sobre o gênero humano em geral e que parece como diz Lukács “uma segunda natureza”. Porém mesmo que nos diversos setores da vida o momento predominante ora seja a alienação, ora seja a objetivação, ambos são o resultado das teleologias e escolhas dos homens e fazem parte de um mesmo processo, ou seja, formam uma unidade ontológica.

Lukács diz que a separação dos pólos dessa relação dialética entre objetivação e alienação leva a interpretações deterministas como é o caso do economicismo, messianismo, voluntarismo ético, etc. Sem contar com as confusões e concepções idealistas acerca da alienação.

Porém não há dúvidas de que o processo unitário entre a objetivação e a alienação compreendem os dois pólos (subjetivos e objetivo) cuja inter-relação é a característica essencial do gênero humano, ou seja, por um lado, temos a totalidade da sociedade no seu processo histórico de reprodução e, por outro lado, o homem evoluindo da mera singularidade à individualidade. Trata-se de uma relação sujeito-objeto enquanto relação típica do homem com o mundo, “é uma inter-relação na qual se tem uma ação inovadora, transformadora, permanente do *sujeito* sobre o *objeto* e do *objeto* sobre o *sujeito* na qual nem um, nem outro componente pode ser concebido isolado ...autônomo”<sup>(33)</sup>. Mas, como diz o nosso autor, isso não foi levado em conta, nem pelo marxismo vulgar e nem, em geral, pela filosofia burguesa.

Reafirmando a unidade ontológica entre a objetivação e a alienação como dois momentos de um mesmo processo, Lukács diz que a sua distinção não é simplesmente o resultado de uma análise do pensamento e sim ocorre no plano histórico-social. Isso porque no plano ontológico existem diferenças reais, ou seja, enquanto a *objetivação* refere-se à transformação da natureza em objetos sociais ao mesmo tempo em que transforma o próprio homem, via

---

<sup>(33)</sup> Lukács, Idem, p. 402. O grifo é nosso.

trabalho; a *alienação* refere-se à exteriorização do sujeito e ao efeito da objetivação sobre ele. A esse respeito Lukács diz que a unidade objetivação/alienação atua na objetivação “como uma mudança no mundo dos objetos no sentido da sua socialização, ao passo que a alienação é o veículo, promove o desenvolvimento do sujeito na mesma direção”<sup>(34)</sup>.

Lukács adverte ainda que o *fazer-se social do objeto* é um processo muito mais homogêneo do que aquele do sujeito no seu processo de individuação. Certamente que uma pedra rudemente polida é diferente de uma máquina moderna, mas o salto de ambos do seu ser natural ao social, no sentido *fundante ontológico*, é o mesmo, ou seja, ambos passam por um processo de objetivação, por uma posição teleológica do homem. Porém no plano ontológico e histórico-social essa diferença é de grande relevância pois os progressos técnicos e econômicos “desenvolvidos a partir das objetivações têm um papel decisivo na transformação do ser social, seja quanto à sua essência, seja quanto ao mundo fenomênico”<sup>(35)</sup>.

Agora, em se tratando do *fazer-se social do sujeito*, ou seja, da *alienação*, a diversidade é ainda maior e mais complexa pois cada indivíduo imprime a sua marca no ato da exteriorização e também a dinâmica com a qual o processo de objetivação-alienação retroage sobre os homens é bastante diversificada, sem contar com os resultados que muitas vezes são diferentes daqueles que se esperava no estabelecimento das teleologias. Em todo caso trata-se aqui do problema da humanização do homem, da sua generidade em direção a um gênero não mais mudo.

O *primeiro salto ontológico* da saída desse mudismo ocorre com o trabalho e a linguagem, quando o homem transforma a natureza em objetos de uso e tem a consciência de pertencer à generidade em-si do ser social. Porém o *segundo grande salto* no desdobrar-se do ser social é o seu elevar-se do em-si

---

<sup>(34)</sup> Lukács, idem, p. 405. Em outra passagem Lukács destaca novamente que “cada ato de objetivação da práxis é ao mesmo tempo um ato de alienação do sujeito” (Lukács, idem, p. 402). Pode-se resumir afirmando que a *objetivação* refere-se à construção das coisas, ou seja, à transformação de uma causalidade natural em causalidade posta, e a *alienação* refere-se à construção da personalidade dos indivíduos através dessa objetivação.

<sup>(35)</sup> Lukács, Idem, p. 405.

ao para-si. Lukács diz que “esse salto é o início da verdadeira história da humanidade”<sup>(36)</sup>, na qual a contraditoriedade entre indivíduo e totalidade social deixa de ter um caráter antagônico. A unidade ontológica, que implica nesse elevar-se ao para-si, é mediada pela ética que, segundo Lukács, é parte essencial e constitutiva do desenvolvimento do gênero humano, pois essa elevação desenvolve-se tanto nos homens em geral como também em cada homem singular, incidindo na totalidade social e no processo de individuação dos homens.

Lukács destaca ainda que “o desenvolvimento social produz necessariamente o em-si do gênero humano ... porém o seu ser-para-si somente pode ser produzido por um processo objetivo como possibilidade”<sup>(37)</sup>, pois através do processo de objetivação/alienação cada atividade social recebe e gera finalidades, sentimentos, capacidades, etc., que podem se apresentar tanto no sentido *positivo* como *negativo* e incidem sobre sucessivas posições teleológicas dos sujeitos. Lukács comenta que a heterogeneidade que disso deriva provoca um aumento das desigualdades no desenvolvimento uma vez que, como já frisamos várias vezes, o processo de objetivação/alienação retroage de diversos modos sobre os indivíduos singulares.

Porém mesmo diante dessa diversidade a alienação é um componente *necessário e ineliminável* no desenvolvimento do gênero humano como diz Lukács, “a alienação é a inevitável forma geral de toda atividade humana, e por isso na sua base tem sempre obrigatoriamente um mínimo de sociabilidade da pessoa que põe”<sup>(38)</sup>. Em outra passagem Lukács reafirma que a alienação tem “grande importância para o desenvolvimento do gênero humano pois consideramos que o homem só pode ser socialmente ativo como indivíduo mediante as suas alienações”<sup>(39)</sup>. Porém as atividades objetivantes de sua práxis social (econômica e extra-econômica) promovem, freiam ou até impedem

---

<sup>(36)</sup> Lukács, *idem*, p. 406. Em outra passagem, Lukács diz que a objetivação autêntica consiste na alienação do sujeito não-mais-particular, ou seja, na superação da particularidade em direção ao para-si. (ver p. 600-601).

<sup>(37)</sup> Lukács, *idem*, p. 408.

<sup>(38)</sup> Lukács, *idem*, p. 406. Veja que para Lukács a alienação (*Enttäusserung*) “não pode objetivamente ser eliminada” (Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 599).

<sup>(39)</sup> Lukács, *idem*, p. 409.

completamente o seu fazer-se social, pois “o sublinhar ontológico da ligação entre objetivação e alienação não exclui entre elas a existência de conflitos concretos”<sup>(40)</sup>. É justamente aqui que emerge o problema do *estranhamento* que são os obstáculos ao pleno desenvolvimento do gênero humano, envolvendo a totalidade social e os indivíduos singulares.

Por outro lado os estranhamentos que surgem nesses bloqueios podem e devem ser superados pois são frutos das próprias teleologias e ações dos homens. Nessa superação emerge a explicitação do para-si, ou seja, o pleno desenvolvimento do ser humano mediado pela ética. Tudo isso vai depender do processo de valoração que os homens operam em suas escolhas, teleologias e ações, pois, segundo Lukács o processo de objetivação/alienação torna-se incompleto se não esclarecermos a sua relação com o valor e com o dever-ser do fim estabelecido na posição teleológica dos homens. Aqui entra a questão do dever-se e dos valores.

## **2.2. - O dever-ser e o valor como categorias constitutivas do ser social**

### *2.2.1. - A gênese ontológica do dever-ser a partir da essência teleológica do trabalho.*

Falando do grande projeto da ética de Lukács, Tertulian afirma que as análises na *Ontologia do Ser Social* referentes “à ontogênese e à filogênese do indivíduo sempre se remetem à futura *Ética*”, pois na óptica lukacsiana os homens participam do destino da humanidade através das suas próprias ações. Destacando esse pensamento Tertulian afirma que as ações dos indivíduos singulares potencialmente “afetam a sociedade inteira e, no limite, o próprio destino do gênero humano”<sup>(41)</sup>. Portanto, a sociabilidade é consubstancial à natureza dos indivíduos que agem sempre em situações concretas cuja tessitura histórica é o próprio processo de objetivação/alienação.

---

<sup>(40)</sup> Lukács, Idem, p. 414.

<sup>(41)</sup> Tertulian, “O grande projeto da Ética”, Op. Cit., 1999, p.136.

Isso quer dizer que a consciência dos homens não é um simples epifenômeno das séries causais objetivas (quer sejam naturais ou postas) e sim que ela tem um papel decisivo no devir histórico do ser social graças à sua presença no trabalho ao estabelecer o fim (teleologia), escolher os meios e realizar a ação. É nesse sentido que Lukács afirma sempre no decorrer da sua *Ontologia* que o trabalho, através da posição teleológica do homem, gera e fundamenta a sua vida social. Aqui emerge uma transformação não só na objetividade, mas também no sujeito que trabalha. Vimos que nesse processo de transformação postula-se a unidade ontológica entre objetivação e alienação na qual podem ocorrer estranhamentos ou elevações do desenvolvimento social e da personalidade voltada ao para-si. A ação dirigida para uma dimensão ou outra vai depender da escala de valores dos sujeitos da ação pois o processo de objetivação/alienação impõe aos homens critérios para valoração tanto em relação ao trabalho em-si (no ato de transformar a natureza em objetos de uso) como em relação ao seu comportamento enquanto indivíduos.

Portanto, o homem através do trabalho e dos atos teleológicos impõe um determinado rumo ao seu desenvolvimento (pessoal e social). E aqui ele é “impelido por valores extremamente diversos, que determinam a escolha entre conservação, reprodução ou superação”<sup>(42)</sup>. Lukács comenta que neste desenvolvimento os valores têm um peso notável pois há aqueles que impelem os homens a permanecer na mera particularidade e há aqueles voltados para a construção da generidade humana para-si, que são os autênticos valores éticos.

É evidente que nesse âmbito são necessários tipos de comportamentos que se tornam decisivos para o gênero humano. Lukács diz que “é reconhecido universalmente que o domínio do homem sobre os próprios instintos, afetos, etc, constitui o problema fundamental de qualquer disposição moral, desde os costumes e tradições até as formas mais elevadas da ética”<sup>(43)</sup>.

---

<sup>(42)</sup> Lukács, Idem, p. 429.

<sup>(43)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol II\*, p. 54. Em outro trecho, Lukács diz que “o trabalho modifica, também, por força das circunstâncias, a própria natureza do homem que o realiza... o ponto central do processo de transformação interna do homem consiste em chegar a um domínio sobre si mesmo... sobre o seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, aos instintos, aos afetos...” (Lukács, Idem, p. 103-104).

O problema desses graus superiores Lukács afirma que irá discutir de forma detalhada na *Ética*. Mas no quadro da ontologia do ser social o domínio sobre os afetos já aparece nos estágios iniciais do trabalho, pois para o seu sucesso é preciso que o homem tenha domínio sobre si mesmo. Portanto, o salto do homem enquanto ser biológico ao ser social através do trabalho provoca mudanças no seu comportamento, principalmente em relação à posição teleológica e à sua realização pois a sua ação deve estar a serviço do fim estabelecido na respectiva posição. Temos aqui o surgimento de uma práxis caracterizada pelo *dever-ser*. Segundo Lukács “o momento determinante imediato de qualquer ação que vise a sua realização não pode deixar de ter a forma do dever-ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é decidido verificando se e como ele favorece a obtenção do fim”<sup>(44)</sup>.

Podemos perceber que o *dever-ser* na ontologia lukacsiana refere-se a uma ação em prol da obtenção do fim estabelecido na posição teleológica. É por isso que para Lukács, a *origem do dever-ser* ocorre “a partir da essência teleológica do trabalho”<sup>(45)</sup>. Portanto, o processo do trabalho é guiado teleologicamente e seu desenvolvimento consiste no aperfeiçoamento e na concretização do fim. E, aqui, o agir é orientado pelo *dever-ser do fim* que, sendo realizado o máximo possível eleva o ser a níveis mais altos.

Lukács comenta que o materialismo vulgar ignora o papel do *dever-ser* no ser social e o interpreta segundo o modelo da pura necessidade natural, contribuindo assim, para a produção de uma fetichização do *dever-ser*. Tal fetichização pode ser encontrada na filosofia kantiana pois nela “o imperativo que, nos homens, dá origem às relações do *dever-ser*, se transforma num princípio transcendente absoluto”<sup>(46)</sup>, uma vez que para Kant a Razão Moral aparece como algo superior, absoluto e desvinculado de qualquer prática. Então o *dever-ser* kantiano torna-se transcendente e a-histórico. Ao passo que para Lukács o *dever-ser* e os valores são uma criação do homem explicitados

---

<sup>(44)</sup> Lukács, Idem, p. 71.

<sup>(45)</sup> Lukács, Idem, p. 76. (o grifo é nosso)

<sup>(46)</sup> Lukács, idem, p. 74. Lukács comenta que o idealismo analisa as formas superiores do ser “em termos gnosiológicos ou lógicos”, portanto não leva em conta a gênese e as mediações ontológicas. (ver Lukács, Idem, p. 73).

concretamente no seu processo sócio-histórico, tanto em relação ao *trabalho* (no plano das *teleologias primárias*) de onde se origina ontologicamente o dever-ser, como em relação aos *complexos sociais* que daí derivam (no plano das *teleologias secundárias*).

No que se refere ao *dever-ser no trabalho*, a sua essência ontológica “atua sobre o sujeito que trabalha e determina o seu comportamento laborativo, mas não acontece apenas isto; ela determina também o seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho”<sup>(47)</sup> E nesse processo a constituição do fim, do produto e dos meios também determinam a essência da postura subjetiva, ou seja, um trabalho só pode ter sucesso “quando cumprido sob o fundamento de uma grande objetividade, e por isso a subjetividade neste processo deve estar a serviço da produção”<sup>(48)</sup>. Naturalmente as qualidades do sujeito (habilidades, espírito de observação, tenacidade, etc) influenciam no curso do processo de trabalho, porém todas as faculdades do homem que aí são mobilizadas devem estar sempre voltadas para o domínio efetivo desse processo. Se for preciso ocorrem até mesmo mudanças interiores, daí a necessidade do autodomínio do homem nessa esfera do trabalho como efeito necessário do dever-ser do fim. Lukács comenta que esse autodomínio do homem em prol do processo de trabalho e “o crescente controle da sua inteligência sobre as próprias inclinações biológicas espontâneas, hábitos, etc, são regulados e orientados pela objetividade desse processo”<sup>(49)</sup>. A objetividade, por sua vez, é fundada em torno da própria natureza do objeto, dos meios e da finalidade do trabalho.

Essas postulações de Lukács nos dizem claramente a influência do dever-ser do trabalho no comportamento do sujeito, agindo sobre ele e modificando-o. Por conseguinte o ponto de partida determinante no trabalho é o *comportamento efetivo* do trabalhador independente de ter efeitos práticos ou não no interior do sujeito, apesar do dever-ser “promover e despertar algumas qualidades do homem que mais tarde serão de grande importância para formas

---

<sup>(47)</sup> Lukács, Idem, p. 76-77.

<sup>(48)</sup> Lukács, Idem, p. 77.

<sup>(49)</sup> Lukács, Idem, p. 77.



de práxis mais evoluídas”<sup>(50)</sup>. Lukács afirma que mesmo assim essas mudanças no sujeito não envolvem, de imediato, a totalidade da sua pessoa, “podem funcionar muito bem no trabalho enquanto tal, sem atingir o restante da vida do sujeito. Há grandes possibilidades de que isto aconteça, mas apenas possibilidades”<sup>(51)</sup>.

Porém em relação às *teleologias secundárias*, quando a finalidade é a de induzir outros homens a posições teleológicas que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente, e, nesse caso, a autotransformação do sujeito torna-se um objeto imediato das respectivas posições teleológicas cujo conteúdo, assim como no trabalho, é *também um dever-ser*. Certamente que essas posições se distinguem daquelas do processo de trabalho tanto por serem mais complexas e também pela sua diversidade e qualidade. Mais uma vez Lukács menciona que o aprofundamento dessa análise será feito sobretudo na Ética.

As derivações que podemos tirar dessa concepção é que quer seja no plano das teleologias primárias, quer seja no plano das secundárias, todas as ações estão relacionadas ao *dever-ser*. São atos, diz Lukács, “nos quais não é o passado na sua espontânea causalidade que determina o presente mas, ao contrário, o objetivo futuro, teleologicamente posto, é o princípio determinante da práxis direcionada para ele”<sup>(52)</sup>. Por isso torna-se importante o exame do *dever-ser* no trabalho com a sua função de efetivador do intercâmbio orgânico entre homem e natureza. Segundo Lukács essa relação tanto fundamenta a gênese do *dever-ser* em geral, no sentido da satisfação das necessidades do homem, como das suas formas específicas expressas na superestrutura social.

Lukács diz que o *dever-ser*, cuja gênese ontológica ocorre a partir da essência teleológica do trabalho, possui possibilidades diversas, tanto objetivas como subjetivas. Quais delas e de que modo irão se tornar realidades sociais, “é uma coisa que depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade e

---

<sup>(50)</sup> Lukács, Idem, p. 77.

<sup>(51)</sup> Lukács, Idem, Ibdem.

<sup>(52)</sup> Lukács, Idem, p. 78. Podemos perceber aqui que Lukács quer demonstrar que não somos determinados e sim determinantes. Até mesmo as séries causais objetivas são resultados das nossas próprias ações e posições teleológicas.

... as determinações concretas de tal desenvolvimento é possível compreendê-las de maneira adequada somente *post festum*<sup>(53)</sup>

Em suma, o dever-ser é um fator determinante da *práxis subjetiva do trabalho* ou seja, o sujeito do trabalho deve realizar sua atividade tendo em vista o dever-ser do fim estabelecido na posição teleológica. Ao mesmo tempo o dever-ser é uma categoria do ser social em geral. Mas ele só pode cumprir essa função porque o que se pretende atingir tem valor para o homem. *Dever-ser e valor* são momentos de um mesmo complexo, porém *o valor* influi sobretudo sobre a posição do fim e é o critério de avaliação do produto realizado, ao passo que *o dever-ser* funciona mais como regulador do processo enquanto tal. Por conseguinte dever-ser e valor são categorias constitutivas do ser social; são distintas entre si e ao mesmo tempo estão inter-relacionadas. Vejamos de que modo Lukács concebe a categoria do valor e a sua determinação no desenvolvimento do gênero humano.

### 2.2.2. - O caráter social dos valores e a sua determinação no desenvolvimento do gênero humano.

Não há dúvida de que para Lukács o dever-ser e os valores são categorias do ser social e que estão ligados indissolúvelmente ao desenvolvimento do gênero humano em direção ao para-si e, portanto, a uma dimensão ética, cuja realização ocorre através do processo de objetivação/alienação. Vimos que esse processo, por meio da teleologia, dá origem a uma nova forma de objetividade humana. Aqui acontece a transformação do real e se desenvolve a práxis social de onde se origina e se fundamenta a questão dos valores e do dever-ser como momentos essenciais na determinação das escolhas e das posições teleológicas.

---

<sup>(53)</sup> Lukács, Idem, p. 79. Observe que quando Lukács admite as possibilidades objetivas e subjetivas nos faz perceber que a mudança não ocorre somente na realidade social, objetiva, mas também no interior, na personalidade dos homens. Aqui se insere também o *campo da ética*.

Apesar dessa íntima conexão entre dever-ser e valor Lukács diz que a questão dos valores deve ser discutida à parte, pois, é o valor que vai definir como válido ou inválido um produto final ou resultado de uma ação e também, como já dissemos no item anterior, ele influencia na posição do fim. Então cabe aqui a pergunta se o valor é propriedade objetiva de algo ou se é uma determinação puramente subjetiva e ainda qual é a sua gênese ontológica.

Lukács nos deixa bem claro que o valor é uma categoria puramente social e que possui as dimensões objetiva e ao mesmo tempo subjetiva. Para ele, “não é possível, sem dúvida nenhuma, extrair o valor diretamente das propriedades naturais de um objeto”<sup>(54)</sup>. Certamente que para isso é preciso a presença da consciência humana e da posição teleológica; por outro lado, os valores têm também uma dimensão objetiva pois não se pode extraí-los do “nada” e também porque são partes moventes e movidas pelo complexo desenvolvimento social. Portanto, os valores são potencialidades objetivas da materialidade, porém só podem ser atribuídos mediante a posição teleológica dos homens.

É importante compreendermos aqui o destaque de Lukács acerca do caráter social do valor, pois como já percebemos, os valores são uma criação humana e só existem mediante as qualidades dos objetos e de sua objetivação através da práxis social dos homens. É nesse sentido que Lukács defende a idéia de que os valores só podem surgir através do processo de objetivação/alienação. A mera objetividade é, a princípio, indiferente ao valor, só quando é posta no sistema de objetivações/alienações ela pode adquirir um valor. Lukács enfatiza que toda objetivação/alienação é em-si um componente do ser social, “ela necessariamente dá lugar, juntamente com o próprio tornar-se existente, aos valores e, conseqüentemente, às avaliações”<sup>(55)</sup>. Então os valores e o processo de valoração são puramente sociais. Lukács se refere aos valores materiais e também aos espirituais “como os estéticos ou *éticos*”<sup>(56)</sup>. Em suma,

---

<sup>(54)</sup> Lukács, Idem, p. 79. Em outro trecho Lukács diz que “A natureza não conhece valores... a presença efetiva do valor, na realidade, se restringe ao ser social (Lukács, idem, p. 91).

<sup>(55)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 404.

<sup>(56)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 79. (o grifo é nosso).

todas as avaliações resultantes das decisões subjetivas, “estão ancoradas na objetividade social dos *valores*, no significado deles para o *desenvolvimento objetivo da espécie humana*”<sup>(57)</sup>.

Nessa objetividade social dos valores está contida a aprovação da posição teleológica. Uma faca tem valor, por exemplo, se ela corta bem. Então um objeto tem valor quando pode servir, de maneira adequada, à satisfação da necessidade humana. Podemos encontrar aqui o ponto central do caráter social dos valores cuja gênese ontológica ocorre “no trabalho como produção de valores de uso (bens)”<sup>(58)</sup> Dito de outro modo, no processo do trabalho, por meio da posição teleológica, os homens escolhem entre o que é útil ou inútil para a satisfação das suas necessidades. Tal escolha ocorre, como já frisamos, mediante os valores atribuídos na posição do fim, no ato do trabalho. Esse processo consiste na transformação da natureza em objetos de uso.

Nesse momento Lukács está falando do modo mais elementar do valor que está ineliminavelmente ligado à existência natural do objeto que se torna *valor de uso*, na medida em que é útil à vida do homem, por meio da sua posição teleológica. Portanto, todos os valores de uso são produtos do trabalho. Lukács diz que em casos limites encontramos até mesmo valores de uso na natureza, que não sejam produtos do trabalho como o ar, a terra, a madeira, etc. Mesmo assim eles só se tornam valores de uso mediante a posição teleológica do homem acompanhada do seu caráter de utilidade. E também esses mesmos objetos naturais podem ter novos valores à medida que são possibilidades para a criação de produtos de trabalho, como por exemplo, a madeira da árvore que é utilizada na fabricação de cadeiras, casas, etc.

Disto resulta que podemos considerar o valor de uso como uma forma de objetividade social. “A sua sociabilidade está fundada no trabalho: a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho mediante a transformação dos objetos”<sup>(59)</sup>.

---

<sup>(57)</sup> Lukács, *Idem*, p. 129. (o grifo é nosso).

<sup>(58)</sup> Lukács, *Idem*, p. 84.

<sup>(59)</sup> Lukács, *Idem*, p. 80.

O *valor de uso* nesse contexto da formação social e enquanto meio de satisfação das necessidades *é algo de objetivo*. E essa objetividade não é diminuída pelo fato de que a utilidade tenha um caráter teleológico. Deste modo o valor de uso não é simples resultado dos atos subjetivos ele manifesta uma propriedade objetiva e social uma vez que é fundado a partir do trabalho.

Lukács comenta que os valores de uso representam sempre uma forma de objetividade social e que o trabalho nessa dimensão, no intercâmbio entre homem e natureza, “constitui um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos...”<sup>(60)</sup> e, portanto, independente de qualquer modo de produção. O que vai gerar modificações são os seus diversos modos concretos de se apresentar, até mesmo no interior de uma mesma formação. Aqui Lukács, após Marx, está falando do trabalho concreto, enquanto criador de valores de uso, e de sua dimensão ontológica, enquanto gênese da vida social dos homens, com todos os seus complexos sociais que daí derivam.

Em que pese à gênese ontológica do trabalho como criador de valores de uso, a multiplicidade e a dinâmica das mediações que aí interferem fazem com que, no âmbito da superestrutura, os valores adquiram vários significados. Portanto, no plano das teleologias primárias, na troca orgânica entre homem e natureza, a situação é muito mais simples e unívoca; mas no plano das teleologias secundárias o processo é muito mais complexo.

Lukács toma como exemplo o que Marx chama de “metamorfose das mercadorias” que se refere à compra e venda de mercadorias resultantes do trabalho. Trata-se das relações mercantis baseadas no *valor de troca* e do *dinheiro*. Mas essas relações só passaram a existir com a divisão social do

---

<sup>(60)</sup> Lukács, Idem, p. 80. Veja que Marx falando do trabalho no modo de produção capitalista ressalta que a produção de *valores de uso* ou bens, não modifica a sua própria natureza geral, pelo fato de se realizar para o capitalista e sob o seu controle. Portanto, “o processo de trabalho deve ser considerado, num primeiro momento, independente de qualquer forma social determinada...”(Karl Marx, “Processo Laborativo”, IN: *Il Capitale*, vol.I, 1980, p.211). Em outra passagem Marx diz que o processo de trabalho nos seus movimentos simples “é atividade finalística para a produção de valores de uso, apropriação dos elementos naturais para as necessidades humanas..., *condição natural eterna da vida humana*; portanto é independente de qualquer forma dessa vida, aliás é comum igualmente a todas as formas de sociedade da vida humana”. (Karl Marx, Idem, p. 215).

trabalho, e, especificamente com o desenvolvimento da máquina. É a partir desses momentos que a troca de mercadorias e o valor econômico entram em ação. Disso resulta que o processo econômico é sempre mais socializado, por isso “é mais complicado do que o simples trabalho da produção imediata de valores de uso”<sup>(61)</sup>. Em suma, o trabalho simples (criador de valores de uso) com o desenvolvimento da divisão do trabalho, determinada pela tecnologia, ganha uma nova dimensão que *predomina como valor de troca* caracterizando a práxis econômica dos homens.

Por conseguinte essa práxis econômica é obra dos próprios indivíduos, pois ela é resultado de posições teleológicas singulares e de suas efetivações. Mas, a partir de certo nível, esses atos teleológicos se cristalizam numa totalidade processual que “já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares... com efeito, na maioria dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender bem as conseqüências das próprias decisões”<sup>(62)</sup>. Lembramos aqui mais uma vez que é nesse sentido que Marx, e depois Lukács, dizem que o homem faz a sua história sem ter uma consciência e um *domínio total* sobre ela, pois, os efeitos causais no âmbito dessa práxis sintetizam-se numa lei econômica “e deste modo retroagem sobre os atos singulares, determinando-os, e o singular deve, sob pena de fracasso, adequar-se a tal lei”<sup>(63)</sup>.

É nesse ponto que consiste o caráter objetivo do valor econômico. A sua objetividade em última instância, está fundado no trabalho, na troca orgânica com a natureza, porém a realidade objetiva do seu caráter de valor vai para além desse nexos elementar, pois o valor de uso nesse contexto adquire uma dimensão de universalidade tornando-se abstrato ao ser destacado como *valor de troca*, assumindo, assim, a função de guia das relações humanas.

---

<sup>(61)</sup> Lukács, Idem, p. 86. No capítulo sobre “A Reprodução” Lukács diz que o desenvolvimento da divisão do trabalho “traz, pela sua própria dinâmica espontânea, categorias sociais cada vez mais marcantes. Estamos nos referindo à troca de mercadorias e à relação econômica de valor que com ela entra em ação. Desse modo chegamos ao ponto em que Marx inicia a análise da reprodução social” (Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 140).

<sup>(62)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 86.

<sup>(63)</sup> Lukács, Idem, p. 86-87.

Nesse sentido as leis da práxis econômica produzem e reproduzem, na sua objetiva dialética processual, em nível sempre mais elevado, o homem social, contribuindo para o seu desenvolvimento. Porém esse desenvolvimento das capacidades humanas deve estar adequado à produção. Aqui acontece o desenvolvimento social objetivo ao mesmo tempo em que também se dá o desenvolvimento do homem mas, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o desenvolvimento das capacidades não acompanha necessariamente o da personalidade, ao contrário pode aviltá-la, depreciá-la ao emergir o seu estranhamento. É nesse sentido que Tertulian falando do desenvolvimento, desigual, delineado por Marx e resgatado por Lukács, diz que “progresso *econômico* e progresso *moral* de modo algum coincidem, dado que a lógica do desenvolvimento econômico e a auto-afirmação da personalidade humana às vezes são assimétricas...”<sup>(64)</sup>. Isso implica um desenvolvimento contraditório no processo histórico. Diz Lukács:

Temos, assim, um movimento duplo e contraditório: de um lado, o caráter de utilidade do valor adquire uma dimensão de universalidade, de domínio sobre toda a vida humana, e isso acontece ao mesmo tempo em que a utilidade vai se tornando cada vez mais abstrata, na medida, em que o valor de troca, sempre mediado, elevado à universalidade, em si mesmo contraditório, assume a função de guia nas relações sociais entre os homens. Sem que com isso se possa esquecer que o pressuposto para a existência do valor de troca é o valor de uso<sup>(65)</sup>

---

<sup>(64)</sup> Tertulian, “Uma apresentação à Ontologia do Ser Social de Lukács”, IN: *Crítica Marxista*, no. 03, 1996b, p. 64.

<sup>(65)</sup> Lukács, idem, p. 89. No capítulo sobre “A reprodução” Lukács destaca mais uma vez essa idéia ao dizer que o *valor de troca* se faz “universal e dominante”, tornando-se o “mediador puramente social das relações recíprocas entre os homens” (Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 142).

Essa proposição de Lukács nos faz lembrar a tese de Marx acerca do duplo aspecto do trabalho representado na mercadoria: valor de uso e valor de troca, que é típico do modo de produção capitalista. A esse respeito Marx diz que “para produzir mercadoria, faz-se mister produzir não só valor de uso, *mas valor de uso para outros*, o valor de uso social”<sup>(66)</sup>. Aqui desaparece a peculiaridade do trabalho, fazendo com que ele assuma esse duplo aspecto de criador de valor de uso e de valor de troca. Segundo Marx ao desaparecer o caráter de utilidade dos produtos do trabalho “desaparecem também as diversas formas concretas destes trabalhos as quais não se distinguem mais; são todas reduzidas a *trabalho humano igual*, trabalho humano abstrato”<sup>(67)</sup>

O termo abstrato refere-se justamente ao trabalho na sua dimensão enquanto criador de valores de troca; ao passo que o trabalho enquanto criador de valores de uso refere-se à sua dimensão concreta, ao trabalho em geral, que é condição eterna da vida social dos homens, independente do modo como ele se manifesta em cada etapa histórica. Mas não podemos esquecer que são dois aspectos de um mesmo trabalho. No modo de produção capitalista, com a manifestação e o predomínio do valor de troca, como vimos anteriormente, o trabalho torna-se estranhado uma vez que o seu resultado, o produto, não pertence ao trabalhador e sim ao capitalista cuja intenção maior é produzir valores que sejam “*portadores de valores de troca... um valor que seja mais alto do que a soma dos valores das mercadorias necessárias à sua produção...* Ele não quer produzir apenas um valor de uso... mas também *mais-valia*”<sup>(68)</sup>. Essa

---

<sup>(66)</sup> Karl Marx, “I due fattori della merce: valore d'uso e valore”, IN: *Il Capitale*, vol. I, Op. Cit., 1980, p. 73.

<sup>(67)</sup> Karl Marx, Idem, p. 70. Em outro trecho Marx diz que “essa dupla natureza do trabalho contida na mercadoria foi demonstrada criticamente pela primeira vez” por ele. (Karl Marx, idem, p. 73). Teixeira em seu livro *Trabalho e Valor em Smith e Marx*, 1990, menciona esse duplo aspecto do trabalho, ou seja, o seu caráter universal como criador de valor de uso e o seu caráter particular, historicamente determinado, que se manifesta como valor de troca e que adquire uma universalidade no modo de produção capitalista, como se fosse eterno. “É esse o verdadeiro alicerce metodológico de todo o sistema teórico de Marx” (p. 49). Ver também o seu livro *Pensando com Marx*, 1995, p. 49 a 55. Ver ainda o meu artigo “As duas faces do trabalho: constituição e negação do homem” IN: *Trabalho e Educação face à crise global do capitalismo*, 2002, p. 87 a 101.

<sup>(68)</sup> Karl Marx, “Processo de Valorizzazione” IN: *Il Capitale*, vol. I, 1980, p. 220. Veja que, segundo Lukács, o estranhamento “entra na vida” justamente com a produção da mais-valia. Isso já acontece com o trabalho escravo. Lukács, *Prolegomeni...*, 1990, p. 209. Ver também o 1º capítulo deste trabalho, principalmente a parte: “O caráter histórico do estranhamento”.



mais-valia é extraída da força de trabalho do trabalhador, tornando-se uma mercadoria como outra qualquer. Marx diz que, no modo de produção capitalista, “a desvalorização do mundo humano aumenta em relação direta com a valorização do mundo das coisas. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz a si mesmo e o operário como mercadoria...”<sup>(69)</sup>.

Fizemos essa pequena digressão para melhor compreendermos o resgate de Lukács acerca dessa teoria de Marx sobre o duplo aspecto do trabalho no modo de produção capitalista, predominando a sua dimensão de valor de troca e, conseqüentemente a extração da mais-valia, a partir das quais se geram os estranhamentos do trabalhador no trabalho e nos demais complexos da sua vida social.

É por isso que para Lukács, após Marx, o estranhamento é um fenômeno eminentemente social. Do mesmo modo *o valor de troca* “tem um caráter social puro... a sua existência e operatividade, enquanto tais, nada tem a ver com o ser físico, químico ou biológico”<sup>(70)</sup>. É nesse sentido que Marx e Lukács defendem a necessidade de superação dessa dimensão do trabalho, enquanto criador de valor de troca, que gera estranhamentos. Ao passo que defendem a positividade do trabalho enquanto criador de valores de uso pois é aqui que consiste o processo de objetivação/alienação como uma condição necessária e eterna do desenvolvimento do gênero humano. Somente o seu aspecto de valor de troca, ao gerar os estranhamentos, é que deve ser superado.

Em todo caso o valor de troca mesmo sendo uma categoria social pura só pode se tornar realidade em indissolúvel relação com o valor de uso,

<sup>(69)</sup> Karl Marx, *Manoscritti Economico-Filosofici Del 1844*, 1983, p. 71. Segundo Marx o trabalhador ao se tornar mercadoria mutila-se enquanto gênero humano pois o trabalho que deveria ser a sua realização e satisfação torna-se uma exploração e um sofrimento. Decorre aqui a depreciação do gênero humano e, conseqüentemente, o fetichismo da mercadoria, acompanhado da *reificação das relações humanas*. Novamente ver o capítulo I deste trabalho. Ver também Marx, “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, *O Capital* vol. I; e “A renda e suas fontes” idem, vol.III. Aqui Marx diz que as leis da mercadoria no capitalismo aparecem aos homens “como leis naturais onipotentes dominando-os, reduzindo-os à impotência, impondo-se a eles como uma cega necessidade” (Karl Marx, “Il Redditi e le loro Fonti, *Il Capitale*, vol III, Op. Cit., 1980, p. 944).

<sup>(70)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 142.

este por sua vez, é um dado da natureza socialmente transformado. Porém mesmo nessa conexão, com o valor de uso, o valor de troca não deixa de ser puramente social e de se fazer universal e dominante nas relações sociais no modo de produção capitalista.

O importante dessa dimensão social do valor é que segundo Lukács, “o desenvolvimento econômico é a espinha dorsal do progresso efetivo. Por isso os valores determinantes que se conservam ao longo desse processo são sempre – conscientemente ou não ... referentes a ele”<sup>(71)</sup>. Nesse sentido os *valores têm um caráter social e um peso ontológico notável no desenvolvimento do gênero humano*. Lukács comenta que apesar dessa constituição ontológica da esfera econômica e de sua função ontologicamente primária no âmbito das relações sociais, isso não implica nenhuma hierarquia de valor. Ele quer apenas destacar que a estrutura econômica é a base da superestrutura social, não podendo jamais ser o inverso. A partir dessa visão é possível compreender o desenvolvimento genérico das categorias superiores. Nesse desenvolvimento do gênero humano os valores se conservam na sociedade e se tornam partes integrantes da vida dos homens no seu processo de produção e reprodução social. Eis a sua dimensão sócio-objetiva.

No entanto não podemos esquecer que esse caráter do valor cristalizado na totalidade social é construída pela somatória causal de posições alternativo-teleológicas, ou seja, o valor econômico e os valores dos demais complexos sociais são postos em movimento exclusivamente através dos atos teleológicos dos homens, embora a síntese desses atos escapem – em parte ou totalmente – ao seu controle e resulte muitas vezes diferente da intenção inicial, pois as ações de cada sujeito interferem no resultado das ações dos outros e vice-versa. Mas é importante repetir que o processo social total tem um caráter apenas causal e não finalístico. Falando sobre os princípios básicos da ontologia Ozir Tesser comenta que, para Lukács, a verdadeira *fonte dos valores* está na

---

<sup>(71)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 98. Em outra passagem Lukács diz que “não podem existir atos econômicos... sem uma intenção, ontologicamente imanente a eles, voltadas para a humanização do homem no sentido mais amplo do termo, ou seja, que diga respeito tanto à sua gênese quanto ao seu desenvolvimento” (Lukács, *Idem*, p. 90).

“tensão dialética que se instaura entre a teleologia dos fins humanos e as séries causais do real”<sup>(72)</sup>.

Dessa forma é preciso rejeitar qualquer dedução lógica dos valores partindo do seu conceito geral, tomado abstratamente; do mesmo modo deve-se rejeitar a ontologia vulgar-materialista que vê as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos das mais elementares e fundantes, como se não existisse a presença das teleologias e ações humanas. Criticando essas duas posições e exemplificando um complexo social como o direito Lukács diz que “o *idealismo fetichizante*... quer interpretar a esfera do direito como algo que repousa sobre si mesmo; ... O *materialismo vulgar* ... quer fazer derivar mecanicamente este complexo a partir da estrutura econômica ...”<sup>(73)</sup>.

Lukács comenta que é importante rejeitar essas duas falsas concepções para que se possa compreender de modo correto a relação entre valor econômico e os outros valores da práxis social. É preciso perceber que os valores têm por fundamento ontológico o trabalho, acompanhado de sua base econômica, porém são portadores de determinações para além deles. Decorre aqui uma dependência e, ao mesmo tempo, uma autonomia; uma conexão e uma heterogeneidade entre esses diversos valores, requerendo ações e meios diferentes para realizá-los. O importante é que os resultados adquiram o máximo de otimização possível.

A escolha das ações e meios adequados para o cumprimento de determinados fins implica uma valorização não somente material, mas também moral, de *caráter ético*. A esse respeito Lukács chama a atenção para o fato de que a história nos mostra que muitas vezes meios que parecem adequados e racionais para determinadas finalidades revelam-se, às vezes, falhos e até mesmo catastróficos para outras. Dessa forma fica difícil organizar a priori uma tabela racional dos meios admissíveis e não admissíveis. Porém mesmo diante dessas dificuldades, é preciso deixar claro que:

---

<sup>(72)</sup> Ozir Tesser, *Ontologia do Ser Social*. Anotações de pesquisa fornecidas ao núcleo “Trabalho e Educação” do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação Brasileira da UFC, 1998, p. 20.

<sup>(73)</sup> Lukács, *Idem*, p. 91-92. (o grifo é nosso)

As motivações morais, éticas, etc. dos homens se apresentam como momentos reais do ser social; momentos que, mesmo operando – com maior ou menor eficácia – sempre no interior de complexos sociais contraditórios, mas unitários na sua contraditoriedade, todavia são sempre partes reais da realidade social; deste modo, por sua própria constituição desempenham uma função decisiva para estabelecer se é adequado ou inadequado, justo ou reprovável, determinado meio para realizar determinado fim...<sup>(74)</sup>

Todo ato social é uma unidade sintética de elementos gerais e particulares. Cabe aos indivíduos escolherem as possibilidades voltadas para a sua particularidade ou para o gênero humano. Aqui temos um *salto* para a *ética*, vai depender da escala de valores. É por isso que, segundo Lukács, os valores têm um grande peso no desenvolvimento do gênero humano e na possibilidade de se chegar ao para-si. Depende das decisões alternativas que recebem impulsos tanto dos valores sociais como também singulares. Lukács diz que o valor dessas decisões “é decidido por sua verdadeira intenção, tornada objetiva da práxis, intenção que pode orientar-se para o essencial ou para o contingente, para aquilo que leva adiante ou que freia”<sup>(75)</sup>. Portanto, diante das alternativas, quer sejam econômicas ou morais, os valores podem ser postos negativa ou positivamente.

A sociedade atual pode conduzir para um ou outro caminho pois ela contém um patamar de possibilidades tanto para a geração e manutenção dos estranhamentos, como também para a sua superação através da elevação de valores, levando ao caminho do para-si. Sabemos que o predomínio do

---

<sup>(74)</sup> Lukács, Idem, p.128

<sup>(75)</sup> Lukács, Idem, p. 98. (ver também a página 95). Em outra passagem Lukács diz que os indivíduos podem contribuir para a manutenção, rebaixamento ou elevação “do patamar já alcançado da generidade humana” (Lukács, Idem, p. 98).

individualismo burguês dificulta muito esse alcance, porém não é impossível, pois, em muitos casos, decisões singulares podem se tornar generalizantes transformando o que é meramente pessoal “em leis gerais, normas, tradições, etc”<sup>(76)</sup>.

Em suma, o desenvolvimento sócio-global possibilita o desenvolvimento do gênero humano em direção ao para-si. A realização dessa possibilidade depende das decisões alternativas dos indivíduos que são feitas mediante critérios de valores. Portanto, a adoção ou rejeição de certos valores podem romper uma determinada estrutura e contribuir para uma nova formação social. Segundo Lukács, os valores têm ou podem ter um grande peso na *superação dos estranhamentos* na sociedade atual e esses são justamente os *valores éticos*. É por isso que o nosso autor aponta uma dimensão ética na superação do estranhamento, no caminho do para-si.

---

<sup>(76)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 429.

## CAPÍTULO III

---

---

### SOBRE A SUPERAÇÃO DO ESTRANHAMENTO

*O slogan “não há mais alternativas” não se origina da ética... A busca de alternativas viáveis à realidade destrutiva da ordem social do capital, em todas as suas formas... é um problema prático. O papel da moralidade e da ética é crucial para o sucesso desse empreendimento (István Mészáros, Para Além do Capital).*

#### 3.1. Formas e determinações atuais do estranhamento

Falando do domínio do valor de troca na sociedade contemporânea Lukács diz que o capitalismo cria reificações cada vez mais intensas e universais transformando-se em estranhamento generalizantes que abrangem todas as manifestações da vida social. Desse modo os estranhamentos que, em última instância, tem a sua gênese na dimensão do trabalho enquanto criador de valor troca, estende-se aos demais âmbitos sociais que daí derivam, gerando estranhamentos na esfera da política, educação, justiça, religião, etc, incidindo fortemente na vida singular dos indivíduos.

Portanto, o desenvolvimento da divisão do trabalho concomitante com a sua supremacia de criador de valor de troca, resulta numa sociabilidade tipo burguesa, potencializando a cisão entre a vida individual e a existência genérica do homem, pois os homens tornam-se envolvidos pelo caráter utilitarista das coisas, predominando o sentido do *ter* em detrimento do *ser* e “a aparência de

uma condição mais elevada é buscada com o consumo de prestígio<sup>(1)</sup>. É assim que a grande empresa capitalista tenta implementar em todos os setores sociais o consumo de “prestígio”, determinado pelas necessidades do mercado. Diante dessa penetração ocorre uma maior exclusão da classe trabalhadora que não tendo acesso aos bens, encara tal fato de forma errônea e fetichizada. Segundo Lukács, para essa classe o poder do ter não se manifesta como simples meios para a satisfação das suas necessidades enquanto ser humano, “mas ao contrário, manifesta-se como *poder do ter explícito*, como concorrência com outros homens e grupos, na tentativa de elevar o próprio prestígio pessoal mediante a quantidade e a qualidade do ter<sup>(2)</sup>. Mesmo para aquele que tem o poder de comprar, ou se esforça para tê-lo, a ação desse indivíduo visa antes de tudo fazer com que ele, “ao comprar a loção para os cabelos, a gravata, o cigarro, o automóvel, etc, ou então andando em determinados lugares de veraneio, etc, afirma-se, reconhecida pelo ambiente, como uma verdadeira personalidade<sup>(3)</sup>”.

O capitalismo atual favorece a fixação do indivíduo em sua própria particularidade, pois suas políticas econômicas não passam de “instrumentos mais ou menos conscientes para acorrentar o homem à sua particularidade ... ao seu estado de estranhamento<sup>(4)</sup>”. Lukács comenta que a intensificação desses estranhamentos, ganhando dimensões tanto sociais como pessoais, resultam principalmente da importância que o dinheiro assume na vida das pessoas.

Acerca desse envolvimento do dinheiro na vida das pessoas Marx diz que o mesmo é uma categoria socialmente construída, adquirindo um forte poder na sociedade capitalista, pervertendo, inclusive todas as qualidades e sentimentos humanos. Para ele, “o dinheiro muda a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em

---

(1) Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol.II\*\*, 1981, p. 648.

(2) Lukács, *idem*, p. 773.

(3) Lukács, *idem*, p. 774-775. Em outra passagem citando Marx, Lukács menciona que “todos os sentidos físicos e espirituais são, portanto, substituídos pelo simples estranhamento de *todos* eles, pelo sentido do *ter*” (Marx, *apud* Lukács, *idem*, p.773). Deste modo “o ter pode representar, na vida dos homens, enquanto indivíduos, um forte motor para o estranhamento” (Marx, *apud* Lukács, *idem*, p. 573).

(4) Lukács, *idem*, p.774.

senhor, o senhor em servo, a estupidez em inteligência, a inteligência em estupidez...”. Marx diz que o dinheiro compra a coragem, a beleza, a ousadia, etc; ainda que o seu possuidor seja medroso, feio e covarde. Portanto, no modo de produção capitalista as qualidades do indivíduo passam a ser determinada pelo poder do dinheiro: “o poder do dinheiro é o meu poder ... aquilo que eu posso pagar, o que o dinheiro pode comprar, *sou eu* ... Quanto maior é o poder do dinheiro, tanto maior é o meu poder”<sup>(5)</sup>. A consequência central desse fato é que, segundo Marx, o dinheiro enquanto conceito de valor inverte todas as coisas, confundindo as qualidades humanas.

Podemos perceber que atualmente essas denúncias de Marx e Lukács ganham uma maior intensidade. Vivemos numa época em que as qualidades reais do homem, enquanto ser humano, são despojadas em prol do poder cada vez maior do dinheiro, do lucro, da ambição, etc, elementos que sustentam a atual fase do capitalismo com a sua reestruturação produtiva. Aqui se manifesta um novo conceito de trabalho sob a égide das idéias de liberdade, democracia e igualdade. A falácia aí presente é tão imensa que o sistema capitalista suga do trabalhador não apenas sua capacidade física (como no tempo de Marx), mas também suas energias psíquicas a ponto de levá-lo, muitas vezes, a atitudes extremas, à violência, ao niilismo, etc. Nessa óptica o capitalismo torna-se tão universal e contraditório que fica difícil e, aparentemente até impossível, as soluções para os conflitos que dele derivam. A esse respeito Mézaros comenta que a dificuldade maior não é apenas o fato de os perigos do desenvolvimento hoje serem maiores do que no passado, “os perigos agora se estendem por todo o planeta; conseqüentemente, a urgência de soluções para eles, antes que seja tarde demais, é especialmente severa”<sup>(6)</sup>. Podemos perceber que o capitalismo gera conflitos não apenas para o ser humano mas para os demais seres, envolvendo todo o planeta, influenciando inclusive na sua estrutura física e geográfica.

---

<sup>(5)</sup> Karl Marx, *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, 1983, respectivamente, p. 156 e 153.

<sup>(6)</sup> István Mézárós, *Para além do capital*, 2002, p. 95.



No que se refere às relações humanas, Lukács, após Marx, atribui a gênese desses conflitos, como vimos no capítulo anterior, no predomínio da dimensão do valor de troca do trabalho, tornando o trabalhador uma mercadoria, isso em decorrência principalmente da divisão do trabalho no capitalismo. Diante das novas tecnologias é diminuído o tempo social do trabalho necessário à produção de mercadorias mas, por outro lado, aumenta a jornada e a intensidade do trabalho que, segundo Lukács, chega a produzir o tédio nas massas, cujas conseqüências são o uso de drogas, os homicídios imotivados, o voyeurismo sexual, etc. Estes são os produtos “da vida cotidiana totalmente manipulado da sua superficial despreocupação, do tédio que necessariamente surge de tal maneira de viver e que é sentida como cada vez mais opressora”<sup>(7)</sup>. No entanto esse estado de coisas aparece, na sua imediaticidade, como um fator próprio da vida individual do sujeito, e não como decorrente do sistema capitalista.

Esse estado de coisas se intensificou mais ainda em conseqüência do novo paradigma industrial que é baseado na especialização flexível, oriunda do modelo japonês – o *toyotismo*. Aqui a produção em série, típica da grande indústria fordista, é substituída pela flexibilização da produção e por novas formas de adequação da produção à atual lógica do mercado capitalista.

Não pretendemos aqui aprofundarmos as questões acerca desse novo paradigma produtivo e sim apenas destacar que ele vem consolidar “uma concepção de trabalho que, sendo mais flexível, estaria isenta da alienação (do estranhamento) do trabalho intrínseca à acumulação de base fordista”<sup>(8)</sup>. É assim que, sob a égide de uma atividade “criadora” e “livre”, determina-se o trabalho terceirizado, polivalente, flexível e criativo, levando o trabalhador a uma rotatividade de tarefas, à atividades temporárias, à polivalência, a realizar trabalhos terceirizados, etc. Essa produção flexível permite ao trabalhador realizar várias tarefas e operar diversas máquinas, rompendo-se com a relação um homem/uma máquina que fundamentava o fordismo. Com isso, tenta-se

---

<sup>(7)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 780.

<sup>(8)</sup> Ricardo Antunes, *Adeus ao Trabalho ? Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho*, 1995, p. 17 (o acréscimo é nosso).

argumentar que o trabalhador não é mais estranhado uma vez que não realiza mais uma única operação, considerada antes como repetitiva e estranhante. No entanto, como diz Katz, “a geração da mais-valia aumenta não somente em função do número de máquinas que cada trabalhador atende, mas também pela multiplicidade de operações realizadas”<sup>(9)</sup>. Assim sendo, a automação flexível permite ao sistema capitalista um usufruto da força de trabalho bem maior que na etapa pré-informática. Portanto, como a máquina não pode suprimir o trabalho humano ela necessita de uma maior interação entre “a subjetividade que trabalha e o novo maquinário inteligente. E, nesse processo, o envolvimento *interativo* aumenta ainda mais o *estranhamento do trabalho*, amplia as formas modernas da *reificação*, distanciando ainda mais a subjetividade (operária) do exercício de uma cotidianidade autêntica e autodeterminada”<sup>(10)</sup>. Não é demais afirmar que as transformações atuais do capital levam às últimas conseqüências a teoria de Marx acerca do trabalho abstrato, ou seja, do trabalho como forma de produção de mais-valia que, em proporções bem maiores do que no seu tempo, está mais oculta ainda, ao ponto de o próprio trabalhador considerar-se realmente livre, ainda que sofra intensamente as conseqüências da exploração em sua vida privada, fora do trabalho. Nesse sentido, Teixeira diz que, apesar dessa potencialização do processo de exploração, a nova forma de estruturação do trabalho abstrato se revela como um verdadeiro reino de liberdade, propriedade e igualdade. “O trabalhador se sente mais leve, porque agora não está mais preso a um sistema hierarquicamente organizado de exploração e opressão... Ele se sente patrão de si mesmo... porque é ele quem organiza o processo de trabalho e estabelece, por iniciativa própria, a duração de sua jornada de trabalho”<sup>(11)</sup>. O mencionado autor está referindo-se aqui aos trabalhadores que, diante da produção flexível, tornaram-se “produtores

---

<sup>(9)</sup> Cláudio Katz. “Evolução e Crise no Processo de Trabalho”, IN: *Novas Tecnologias: Crítica da Atual Reestruturação Produtiva*, 1995, p. 31.

<sup>(10)</sup> Ricardo Antunes, *Os Sentidos do Trabalho – ensaio sobre a negação e a afirmação do trabalho*, 1999, p.131 (o acréscimo é nosso).

<sup>(11)</sup> Teixeira, “Modernidade e Crise: reestruturação capitalista ou fim do capitalismo?”, IN: *Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva: As novas determinações do mundo do trabalho*, 1996, p. 72.

independentes”, como se agora fossem proprietários, parceiros de seus antigos empregadores.

Podemos citar como exemplo bem típico desse fato, sem falar dos contratos temporários e flexíveis, um dos componentes centrais do modelo japonês que são as redes de subcontratação ou terceirização. Nesse mundo da terceirização são fornecidos vários tipos de insumos, produtos, embalagens e até mão-de-obra temporária. Porém, o “trabalhador-patrão-terceirizado” deve fidelidade e subordinação hierárquica às grandes empresas. Tudo isso leva à exploração e precarização do trabalho, além de acarretar o esfacelamento das entidades coletivas dos trabalhadores, dispensando-se até mesmo os sindicatos das suas antigas funções de luta, pois agora atuam mais dentro de uma legalidade industrial, em prol do novo sistema produtivo. Nessa aparente liberdade, o trabalhador não tem que se esforçar para vender sua força de trabalho, ou seja, “não caminha mais atrás do seu comprador, que o conduz até o local da produção para *consumir* seus *nervos* e *cérebro*... Agora trabalhador e capitalista se confrontam como simples comerciantes, e não mais na condição de representantes de interesses antagônicos. Pode haver maior liberdade para o capital ?”<sup>(12)</sup>.

É no véu nebuloso dessa aparente liberdade que se manifestam as novas formas de estranhamento no capitalismo, cuja gênese ocorre na base econômica, isto é, no processo do trabalho abstrato, criador de mais-valia, que se manifesta agora, nesse processo de reestruturação e globalização da economia, com nova roupagem, porém sempre permanente. Afirma Ricardo

---

<sup>(12)</sup> Teixeira, idem, p. 73. Em sua tese de doutoramento *Cooperação Complexa – fronteira limite do capital*, 2004, Teixeira falando das formas terceirizadas do trabalho diz que em virtude da revolução microeletrônica e informática o capital implodiu seu tempo de rotação pois “os trabalhadores terceirizados, por conta própria, domésticos, etc, podem ser utilizados pelo capital, sem que este precise reuni-los sob o teto de suas unidades de produção”. (p.97). Isso graças às “tecnologias de telecomunicações e informática para realizarem as mais simples tarefas do dia a dia” (idem). Cita como exemplo os consumidores de serviços on-line, de TV a cabo (que por telefone resolve os próprios problemas), os serviços de compras e de operações pela internet, etc. “É assim que o capital transforma a sociedade num imenso exército de ‘trabalhadores sem contra-cheques’. É dessa maneira que ele consome a *força de trabalho dos consumidores*” (p. 101, o grifo é nosso). “É a exploração mais desavergonhada já realizada pelo capital” (p.101), pois trabalhadores terceirizados e sem contra-cheques não têm relações de trabalho diretas com o capital. “Muitos deles nem sequer sabem que são trabalhadores do capital” (p. 102).

Antunes: “Quer seja pelo exercício laborativo *manual*, quer seja pelo trabalho *imaterial*, ambos, entretanto, controlados pelo sistema de metabolismo societal do capital, o *estranhamento* (*Entfremdung*) do *trabalho* encontra-se em sua essência preservado”<sup>(13)</sup>. A essa nova modelagem do processo produtivo os trabalhadores devem se adaptar, caso contrário, ou seja, se não mostrarem suas aptidões, vontades, disposições, serão substituídos por outros que demonstrem ter capacidades para tal.

Daí decorrem as mais variadas formas de estranhamento, quer seja fora do trabalho, quer seja no próprio trabalho, cujos indicadores, entre outros, podemos destacar: a intensificação da jornada de trabalho mediante a terceirização e os baixos salários, levando o trabalhador a buscar mais de uma fonte de renda; a desqualificação do trabalhador mediante a polivalência; a insegurança dos direitos trabalhistas mediante a contratação de trabalhos temporários; a ausência de proteção e expressão dos sindicatos mediante a sua superficialidade no novo processo produtivo; a subproletarização intensificada mediante os trabalhos parciais e precários. Tudo isso vai repercutir fortemente na vida fora do trabalho, fazendo disseminar esses estranhamentos dos trabalhadores na vida cotidiana, nas relações familiares, interpessoais, sexuais, etc. Em termos mais gerais eles vão repercutir também nos diversos complexos sociais.

É da síntese dessas múltiplas determinações dos estranhamentos singulares que se revela o estranhamento no âmbito social, pois os conflitos que daí derivam tornam-se um problema social, transcendendo a questão meramente mercantil e atingindo, em grandes proporções, as demais esferas da vida do homem, tanto em nível pessoal como social. Nesse sentido, os grupos sociais, a política, o direito, a educação enfim, o campo da superestrutura, padece dessa contradição e, como já mencionara Lukács, o retorno de tal contradição sobre os indivíduos é, em princípio, diversificado, resultando em

---

<sup>(13)</sup> Ricardo Antunes, *Os Sentidos do Trabalho...*, 1999, p. 130. Na “Apresentação” da obra de István Mészáros, *Para além do Capital*, 2002, Ricardo Antunes diz que “o sistema de sociometabolismo do capital constitui-se como um sistema incontrolável” (p.16). Isso é decorrente tanto pelo consumismo que aí impera como pela subordinação do valor de uso ao valor de troca, intensificando os estranhamentos. (ver também p. 17 e 18).

diversas reações, em outros estranhamentos ou em resistências e lutas contra eles. De uma forma geral, o quadro social torna-se estranhado, pois dessa forma de trabalho abstrato decorre a reificação das relações humanas, cujas conseqüências fetichizantes levam os indivíduos a buscar uma vida dotada de sentido, uma vez que predomina, nessa sociedade, atitudes individualistas, narcisistas, violentas, etc. Essa desumanização segregadora leva ainda ao isolamento individual, às formas de criminalidade, à formação de setores excluídos, etc. Tudo isso tem como seu aparato central a revolução tecnológica, manifesta pela robótica, pela automação, pela microeletrônica como facilidades de vida do homem e como pseudo-fornecimento de tempo livre para o trabalhador.

Por outro lado, a tecnologia teria seu significado emancipador se não fosse regida pela lógica destrutiva do sistema produtor de mercadorias. Porém, diz Marx citado por Antunes, “numa sociedade de classes, a apropriação do sobreproduto social por uma minoria significa a *possibilidade de ampliar o tempo livre somente para esta minoria*”<sup>(14)</sup>. Em realidade, o que presenciamos na atualidade é que o trabalhador não tem mais tempo livre uma vez que tem de preencher os seus períodos, que seriam de folga, com a intensidade do seu trabalho ou com outras atividades para que possam compensar os seus baixos salários. Podemos dizer que, em última instância, o tempo “livre” só existe para os desempregados, o que torna a sua disponibilidade de tempo um sofrimento e um desespero diante de sua exclusão. Mesmo aqueles que dispõem de um certo tempo livre, ocupa-se com o consumismo provocado pelo capitalismo, pois há uma tendência crescente da economia converter o tempo livre do homem em atividade manipulada pelo sistema, pelo consumo de “prestígio”, e não em vida plena de sentido. Enfim, o tempo livre não serve para o trabalhador desenvolver – através de uma educação ampla, em todas as dimensões da sua vida – suas potencialidades espirituais e humanas, ao contrário, ele as avilta cada vez mais com a fome, o desemprego, a miséria ou com atividades fúteis.

---

<sup>(14)</sup> Karl Marx, apud Ricardo Antunes, *Adeus ao Trabalho ? ...*, 1995, p. 85.

Falando sobre o trabalho e o tempo livre, relacionando-o com a educação em geral, Manacorda comenta que assim como o tempo do trabalho é desumano, o tempo livre também é desumano e para superar esse estado de coisas a “educação integral ... tem de ser oferecida, de alguma maneira, no período escolar e no tempo livre, a todos e para toda vida...” Segundo esse autor, Marx “dava importância à educação da vida e, de maneira geral, à aquisição pelo homem de uma possibilidade total de plena fruição humana”<sup>(15)</sup>. Mészáros, tomando a posição de Paracelso, concebe também que a educação em geral e a aprendizagem ocorrem durante toda a nossa vida e que a educação formal é apenas uma parte dela; no entanto mesmo que os indivíduos participem por mais ou menos tempo ou até nem participem das instituições formais de educação eles são “induzidos a uma aceitação ativa (ou mais ou menos resignada) dos princípios reprodutivistas orientadores dominantes da própria sociedade...”<sup>(16)</sup>. Deste modo, o capitalismo busca assegurar que cada indivíduo o aceite como melhor sistema de todos os tempos e internalize as suas determinações gerais como eternamente certas. Lukács comenta que a ideologia dominante do capitalismo tenta fazer “os homens considerarem a sua vida *normal*, subjetivamente, como a melhor possível e, objetivamente, como destino inevitável”<sup>(17)</sup>.

Atualmente, há uma necessidade crescente de se compreender essas formas de estranhamento. Cada vez mais o desenvolvimento científico-tecnológico, a serviço do capital, assume a aparência de um sistema que leva à emancipação humana. Argumenta-se que tal desenvolvimento conduz ao estabelecimento de relações de liberdade, parcerias, cooperação e consenso, ao invés de exploração e dominação. Esse discurso ideológico e apologético tenta esconder os conflitos de classe, moldando o comportamento dos indivíduos a uma subserviência, a um niilismo; levando-os até mesmo a aceitarem o egoísmo e violências, predominantes na sociedade atual, como se fossem características

---

<sup>(15)</sup> Mario Alighiero Manacorda, *Marx e a Pedagogia Moderna*, 1991, p. 195.

<sup>(16)</sup> István Mészáros, *A Educação para Além do Capital*, 2005, p. 44.

<sup>(17)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O. E.S.*, vol.II\*\*, p. 781. Em outra passagem Lukács diz que na economia capitalista “o tempo livre é manipulado para se adequar ao sistema” (Lukács, *idem*, p. 767).

*naturais* da sua própria personalidade. Porém como diz Lukács “as situações que justamente são ditas inumanas nascem exclusivamente... de alternativas condicionadas pela sociedade”<sup>(18)</sup>. Segundo Lukács, tudo isso é sustentado pela ideologia do sistema capitalista que possui um domínio predominante em todas as esferas da vida e que, com o auxílio da propaganda, do discurso apologético e do fornecimento dos meios para a satisfação das necessidades mais imediatas, ou seja, do consumismo capitalista, defende esse sistema como o melhor possível.

Decorre daí a necessidade de revelação e superação dessas atuais formas de estranhamento. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que o capitalismo tenta mascarar os atuais estranhamentos, leva à últimas conseqüências a capacidade de resistência dos homens, levando-os necessariamente a uma consciência negadora deste modo de produção pois, embora os estranhamentos tenham sua expressão mais intensa no campo da economia eles se estendem a todas as esferas da vida humana desmoronando tanto o fator subjetivo como a sociedade em sua totalidade. Comentando sobre a universalização do estranhamento no capitalismo Lukács diz que existem nesse sistema formas bastante diversas dele se apresentar, “tanto no plano subjetivo como no objetivo”<sup>(19)</sup>, o que leva a um descontentamento geral requerendo soluções.

Esse quadro nos faz lembrar a posição de Marx ao considerar que as próprias contradições do capitalismo levam à sua superação, não de forma espontânea, é claro, mas é o resultado das próprias ações dos homens que tomam consciência dessas contradições e sentem a necessidade de superá-las. Esse pensamento é reforçado por Lukács ao admitir que o capitalismo faz brotar

---

<sup>(18)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 415. Na parte sobre o estranhamento, como vimos no 1º capítulo deste trabalho, Lukács diz que a partir das interações do social com o pessoal no desenvolvimento da sociedade “surgem sem dúvida diferenças individuais com traços pessoais bem visíveis” e as formas do estranhamento que aí aparecem “são geralmente entendidas como característica pessoais” (Lukács, “L’estraneazione”, *O.E.S.*, vol.II\*\*, p. 589). Nos *Prolegômenos* Lukács repete essa idéia ao dizer que “a crueldade só pode se formar no terreno social” (Lukács, *Prolegomeni All’Ontologia Dell’Essere Sociale*, 1990, p.289).

<sup>(19)</sup> Lukács, *Prolegomeni ...*, 1990, p. 207. Em outra passagem Lukács diz que “os estranhamentos que funcionam no plano da pessoa singular e aqueles que funcionam no plano social geral estão entrelaçados entre si” (idem, p. 208).

uma perspectiva histórico-universal da superação do estranhamento. Tal perspectiva é, segundo Lukács, bastante ampla porque hoje as contradições mais profundas do ser social no capitalismo contemporâneo estão se tornando cada vez mais visíveis, levando ao crescente autodesmascaramento das manipulações econômico-político-sociais, requerendo ações individuais, movimentos sociais e instituições decisivas contra tais manipulações para que se possa superar os estranhamentos daí decorrentes.

Vimos no capítulo anterior que a escala de valores tem um grande peso na possibilidade dessa superação pois apesar de na atualidade predominar os valores do capitalismo, no seio desse mesmo sistema há a possibilidade da aquisição de novos valores uma vez que, sendo sociais, eles mudam historicamente. Porém não podemos esquecer que os autores dessa mudança são os próprios indivíduos, como diz Lukács, a generidade em-si cria sempre condições de elevação ao para-si, ou seja, mesmo na sociabilidade estranhada do atual sistema capitalista os homens têm a possibilidade, no sentido da *dynamis* aristotélica, de chegar ao para-si, de sair da sua mera particularidade, da esfera dos seus interesses e vontades somente particulares, contrapostas à sua dimensão sócio-genérica. Segundo Lukács isso ocorre quando o indivíduo tem consciência de pertencer ao gênero humano e de se reconhecer enquanto tal; somente aí ele pode se tornar o portador do gênero humano, superando os estranhamentos e atingindo ao para-si. Todo esse agir implica, para Lukács, uma dimensão ética.

### **3.2. A dimensão da ética lukacsiana na superação do estranhamento**

*3.2.1. O caminho da superação do estranhamento: do particular ao não-mais particular; do em-si ao para-si.*

Criticando a ética kantiana que considera a individualidade humana como espiritualidade (a alma), isolada da sociedade, e o imperativo categórico



com o qual Kant quer chegar ao homem não-particular, Lukács diz que o mesmo não fornece nenhum critério real para as objetivações e alienações que estão contidas nele. Visto que “seja este mesmo imperativo, seja a sua zona de validade exclusiva (os seres racionais) não são outra coisa que uma abstração – limitada à lógica, o que deforma, em termos lógicos, o fundamento do ser – do mundo social verdadeiro com todas as suas tendências à generidade-para-si”<sup>(20)</sup>. Tal logicização leva a antinomias indissolúveis, e o imperativo categórico é tolhido da esfera histórico-social, perdendo o seu decisivo caráter ontológico de ser uma resposta concreta aos eventos da realidade.

Lukács adverte então que se quisermos nos aproximar realmente desta importante constelação, decisiva para compreender o estranhamento, “devemos por de lado todas as tentativas idealistas de isolar a *ética individual do seu terreno histórico-social* e concentrar-nos exclusivamente sobre a verdadeira dialética entre objetivação e alienação (desenvolvimento das capacidades e desenvolvimento da personalidade)”<sup>(21)</sup>. Portanto, a superação da subjetividade particular ocorre num campo histórico-social concreto e é a premissa decisiva da *objetivação autêntica*, pois em casos de verdadeiro êxito esta “não é simplesmente uma objetivação, é também, ao mesmo tempo, uma alienação do

---

<sup>(20)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 599. O termo para-si em Lukács diz respeito ao fazer-se individualidade do homem na relação com o outro, ou seja, refere-se à saída do *eu singular*, no sentido da formação do gênero humano, e, portanto, do seu ser social, cujo caminho se encontra na superação do gênero mudo e no alcance de ser digno do homem, da sua autêntica generidade humana. Segundo Lukács, “cada tomada de posição individual (da generidade em-si) tem uma relação de possibilidade – ainda que, muitas vezes, praticamente mínima – com a história do gênero humano. Mesmo porque a personalidade não-mais-particular nasce somente enquanto nela o autodesenvolvimento e a clareza sobre si têm, em vista, em última análise, o desenvolvimento e a clareza do gênero humano existente para-si; esta ligação da personalidade não-mais-particular com a generidade para-si constitui a superação do gênero mudo” (Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 586. O acréscimo é nosso). Nesse sentido, Tertulian comenta que Lukács “distingue dois patamares de existência: o gênero humano em-si e o gênero humano para-si. Característico para o primeiro é a tendência a reduzir o indivíduo à sua própria *particularidade*, para o segundo é a aspiração por uma *personalidade não-mais-particular*” (Tertulian, “Conceito de Alienação em Heidegger e Lukács”, IN: *Práxis*, nº 6, 1995, p. 92).

<sup>(21)</sup> Lukács, *idem*, p. 600 (o grifo é nosso).

*sujeito não-mais-particular*<sup>(22)</sup> que, em última instância, parte das ações dos indivíduos singulares e chega a tal síntese.

Desta forma, tanto a genericidade em-si como o para-si devem ser levados em conta no processo de humanização, dado que a partir da singularidade e de sua elevação ao não-mais-particular é que ocorre a possibilidade de tal processo, sem esquecer, no entanto, que o ato individual tem um peso muito grande nesta relevância, porém sempre relacionado com o social. Então o processo de humanização realiza-se por essas duas vias (individual e social) que, por vezes, tornam-se autônomas, mas que são continuamente entrelaçadas entre si. Nesse sentido, Lukács afirma que é um dos preconceitos do idealismo subjetivista julgar que o homem tenha se tornado ser social e, ainda mais, personalidade, somente a partir de si mesmo, do seu interior. Ao contrário, para nosso autor, como também havia pensado Marx, o homem torna-se homem objetivamente somente no trabalho e no desenvolvimento subjetivo das capacidades provocadas por esse, visto que ele reage ao mundo circundante não apenas se adaptando aos dados externos mas, ao contrário, participa de maneira ativa e prática transformando-o cada vez mais em um mundo humano-social.

Reforçando o caráter genérico do homem, enquanto ser social, Lukács menciona que mesmo nas formas de estranhamento mais remotas, por exemplo, a mulher como escrava e o seu proprietário, estes estão além do mero ser-natural da humanização inicial. Mesmo como escravo o homem faz parte do gênero humano, permanece, objetivamente em-si, um ente social. Aqui se considera não apenas o ser objetivo, mas também a *consciência*, o fator subjetivo, dado que, a reação ao *estranhamento parte essencialmente daí*, o que leva a uma consciência qualitativamente diversa, de tipo superior, acima da própria particularidade, isto é, leva à genericidade para-si, que constitui o campo da ética.

---

<sup>(22)</sup> Lukács, idem, ibidem. Aqui Lukács adverte que ocorre algo diferente no nível da genericidade em-si, “em que a adequação do alienar-se do sujeito não tem nada ou pelo menos pouco a ver decisivamente com o êxito ou insucesso objetivos da objetivação” (Lukács, idem, p. 600). Enquanto que no nível da genericidade-para-si é impossível uma alienação que não exprima adequadamente o sujeito não-mais-particular.

Em qualquer que seja o caso, portanto, a elevação do indivíduo além da própria particularidade pressupõe sempre uma consciência já amplamente socializada. É importante frisar que, para o nosso autor, o ato de elevação é mediado pela ética e consiste exatamente na compreensão de que um ser social dessa espécie – tipo escravo, por exemplo – “não corresponde à generidade *autêntica* do homem, já que apesar de toda a múltipla sociabilidade da pessoa, a sua generidade... permanece muda”<sup>(23)</sup>. Portanto, embora muitas vezes o homem permaneça na sua individualidade, ele faz parte do gênero humano, uma vez que é parte do processo histórico. Somente quando tem consciência disso, e somente quando, por esta razão, “ele se esforça para perceber e realizar a própria conduta de vida e os deveres que dela derivam... somente quando visa à generidade da própria vida, o homem pode considerar haver alcançado... a elevação acima do seu ser simplesmente particular”<sup>(24)</sup>. Percebe-se aqui a importância do fator subjetivo na elevação da personalidade e, por conseguinte, no combate aos estranhamentos. Porém, para que isso ocorra a consciência do indivíduo não pode permanecer em-si e sim deve se elevar ao para-si. Lukács cita que uma simples luta por um salário mais alto, por exemplo, não abala, na substância, a relação fundamental entre capitalista e operário. É certo que a redução do horário de trabalho pode ser uma conquista efetiva para os operários mas é raro que incida, de modo determinante, na função do horário de trabalho enquanto meio de estranhamento. A consciência que aparece nesse âmbito permanece no nível da generidade em-si.

Isso demonstra que as formas de passagem entre as objetivações da generidade em-si e da generidade para-si na sua relação com a personalidade particular e não-mais-particular não garante que haja o triunfo da generidade para-si sobre a generidade em-si, pois as posições teleológicas que aí têm lugar podem produzir quer as objetivações da generidade em-si, quer as da generidade para-si. É importante frisar ainda que, embora o estranhamento seja

---

<sup>(23)</sup> Lukács, idem, p. 581. Podemos fazer uma analogia desse caso com a escravidão do homem atual, que impera no sistema capitalista, e que tem a farsa da liberdade, da democracia. Parece que o homem ainda não compreendeu ou não tomou ainda consciência disso, por isso permanecemos nesse estranhamento.

<sup>(24)</sup> Lukács, idem, p. 582.

também um obstáculo à origem da não-particularidade, esta, no entanto, não é um remédio seguro contra o estranhamento, visto que a mesma poderá também vir a ser estranhada. Lukács menciona que o esforço resolutivo de ir além da particularidade pode levar a estranhamentos *sui generis* e cita como exemplo o stalinismo, com a sua manipulação grosseira e com a sua transformação do marxismo “numa mistura incoerente de necessidade mecânica e voluntarismo”<sup>(25)</sup>.

Portanto, para se entender em termos metodologicamente corretos o fenômeno do estranhamento e a sua superação é preciso ter bem claro que a passagem da personalidade particular acima dela se cumpre sobretudo no plano ideal, cujo movimento se dá, em primeiro plano, no interior da consciência de um indivíduo; porém tanto o ponto de partida como o de chegada são, por sua natureza, componentes do ser social, produtos da sociedade e produzidos na sociedade. Reforçando essa idéia, Lukács destaca que a superação do gênero mudo ocorre através da própria consciência humana, porém sempre ancorada no ser social. Como já citamos no capítulo anterior, a generidade em-si e a parasi ao mesmo tempo formam uma unidade e são contraditórias; comportam uma conexão e uma antítese, no desenvolvimento do gênero humano.

Daí porque uma dedicação incondicionada a uma causa de relevo social pode certamente comportar a potencialidade de determinados aspectos da personalidade, mas pode também estranhá-la em boa parte ou totalmente. Mais uma vez podemos citar aqui o exemplo do stalinismo. Lukács comenta que a história nos mostra que há um grande número de obras de arte, de filosofias, de decisões *formalmente éticas na vida*, que não somente deixam de se elevar ao nível da generidade em-si, como nem mesmo sustentam a superioridade humano-social. Daí a possibilidade de que algumas máximas ideológicas não sirvam para desenvolver a verdadeira personalidade humana, nem tampouco para lutar contra estranhamentos, mas, ao contrário, há a possibilidade de que “não somente sintam a generidade em-si como a única forma de existência possível, mas também, mais ou menos conscientemente, tendam a conduzir em

---

<sup>(25)</sup> Lukács, idem, p. 609.

falsas direções a personalidade, a reduzi-la à particularidade, a consolidar o seu estranhamento”<sup>(26)</sup>. Porém, afirma Lukács, existe ainda o movimento ideológico contrário, ou seja, podem ocorrer também modos de expressão ideológica que desempenham importantes funções no desenvolvimento do seu para-si o que, segundo nosso autor, só pode ser esclarecido completamente ao nível da Ética. Somente aí é que poderemos esclarecer “de que maneira as diversas formas ideológicas que regulam de modo direto a práxis humana, de fato ultrapassam uma à outra e têm sempre necessidade uma da outra como fundamento, integração, etc”<sup>(27)</sup>. Tudo isso contribui de forma decisiva para o desenvolvimento do para-si e também para a superação do estranhamento, cujo ponto de partida está na consciência e nas ações dos indivíduos singulares, porém sempre condicionados pela história da sociedade, pela práxis social global que, por sua vez, é a síntese das capacidades singulares.

É esse o caminho do devir-humano e, ao mesmo tempo, o caminho da superação dos conflitos que aí vão surgindo, isto é, da superação das contradições, dos estranhamentos. As *antíteses* e *sínteses* dialéticas entre o desenvolvimento das capacidades e o da personalidade incidem sobre todas as expressões da vida humana, aumentando cada vez mais o seu grau de sociabilidade. E é isso que determina a individualidade do homem, ou seja, quanto mais contradições, mais desenvolvimento humano, mais sínteses pessoais, mais respostas às questões levantadas pelo desenvolvimento. Lukács destaca que sem as sínteses pessoais do desenvolvimento das capacidades não haveria jamais individualidades, portanto, nessa identidade de identidade e não-identidade, “desenvolve-se o princípio da diversidade”<sup>(28)</sup>, o que torna possível o desenvolvimento do gênero humano e proporciona a potencialização ao para-si. Já mencionamos várias vezes que, para Lukács, a sociedade como um todo e a personalidade humana estão coligados de modo indissolúvel e,

---

<sup>(26)</sup> Lukács, idem, p. 602.

<sup>(27)</sup> Lukács, idem, ibidem.

<sup>(28)</sup> Lukács, idem, p. 583. Segundo a explicação do próprio Lukács, a *identidade* diz respeito à síntese das tendências divergentes, ou seja, das individualidades; e a *diversidade* resulta das diversas formas de como estas sínteses retroagem sobre os indivíduos, trata-se dos “efeitos impelidos pelo crescimento das forças produtivas” (Lukács, idem, p. 29).

nesse sentido, há também uma ligação essencial e ao mesmo tempo uma contradição prático-humana entre as determinações sociais e individuais no campo do estranhamento. Daí o caráter histórico e processual desse fenômeno, pois ele se apresenta sempre de formas diversas, dependendo do contexto histórico. A luta para a sua superação gera novas formas, solicitando novos remédios, o que leva necessariamente a um desenvolvimento do gênero humano e à constituição da individualidade, da personalidade.

Esse desenvolvimento teve seu ponto culminante na sociedade burguesa. Lukács diz que somente a época de crise “que compreende o nascimento da moderna sociedade burguesa – com o afastamento jamais tão nítido da barreira natural ... , - pode levar a uma semelhante concepção dialética da relação do homem com as suas próprias afeições no caminho que leva a uma personalidade não-particular”<sup>(29)</sup> e, portanto, ao para-si. Mas para isso é preciso não perder de vista a unidade entre alienação (exteriorização) e objetivação pois não se pode contrapor esses dois momentos de um mesmo processo que diz respeito ao sujeito da ação e à objetividade resultante de tal ação, levando à relação dialética do que Lukács denomina de *ética da intenção* e *ética das conseqüências*, relação essa que é parte constitutiva do próprio processo histórico da vida social dos homens.

### 3.2.2. *Ética da intenção e das conseqüências*

De tudo o que foi dito até aqui podemos perceber que para Lukács a ética está fundamentada na capacidade teleológica do homem como ser social, apesar do peso e da amplitude dos condicionamentos objetivos e sociais interferindo nas ações dos indivíduos. Porém, como já mencionamos várias vezes, a totalização da objetividade social é o resultado da síntese dessas várias ações que sofrem e, ao mesmo tempo, geram influências no campo onde atuam. Tertuliam afirma que, para Lukács, a ética diz respeito a um movimento puramente *imanente* já que ela é “*terrestre e mundana*”, percorrendo um trajeto

---

<sup>(29)</sup> Lukács, idem, p. 588.

“que conduz à possível convergência entre o ser-para-si do indivíduo e a realidade do gênero humano”<sup>(30)</sup>. É nesse sentido que numa conferência de Milão, *As Tarefas da Filosofia Marxista na Nova Democracia*, de dezembro de 1947, Lukács diz que “a ética é uma parte, uma fase da práxis humana no seu conjunto”<sup>(31)</sup>, cujas objetivações e alienações devem expressar as conquistas da humanidade em termos de valores superiores, voltados para o gênero para-si, e que representam a verdadeira riqueza humana. Tais valores não podem ser negadores da alteridade e da sociabilidade humana autêntica.

Essas idéias, como vimos no capítulo anterior, já estão presentes no jovem Lukács. Tertulian comenta que os acontecimentos da Primeira Guerra Mundial suscitaram vários pontos de sua reflexão sobre a ética. Nas *Notas sobre Dostoiévski* (1914 e 1915), Lukács faz uma distinção entre duas éticas: a *primeira*, “corrente e empírica”, relacionada às normas do “espírito objetivo”, como as normas do Estado, por exemplo; a *segunda*, “superior e autêntica” que estaria relacionada às exigências da “alma”. Tertulian diz que essa distinção é importante “na medida em que parece antecipar aquela entre a especificidade do gênero humano em-si ... e a especificidade do gênero humano para-si ... que será um dos eixos principais da *Ontologia do Ser Social*”<sup>(32)</sup>. Deste modo a *ética corrente e empírica* estaria relacionada com o gênero humano em-si cujas ações dos indivíduos, fixando-se em sua particularidade, voltam-se para a manutenção do *status quo* e legitimação da ordem social; ao passo que a *ética superior e autêntica* estaria relacionada com o gênero humano para-si e, portanto, as ações dos indivíduos nessa esfera aspiram à autodeterminação do gênero humano acompanhada da auto-afirmação e enriquecimento da sua personalidade. Aqui

---

<sup>(30)</sup> Tertulian, “O grande Projeto da Ética”, IN: *Ad Hominem 1*, 1999, p. 138.

<sup>(31)</sup> Lukács, apud, Guido Oldrini, “Lukács e o Caminho Marxista ao Conceito de Pessoa”, IN: *Práxis n° 3*, 1995, p. 110.

<sup>(32)</sup> Tertulian, idem, p. 127. Tertulian comenta que Lukács era contra o Serviço Militar e as normas do Estado, pois, para ele, a lógica das Instituições (que expressam interesses divergentes) “parecia-lhe muito insuficiente diante das exigências irreprimíveis da alma que aspira a uma comunidade transparente de indivíduos” (Tertulian, idem, p. 128). Diz Lukács: “Considero a forma moderna do serviço militar obrigatório a escravidão mais desprezível que jamais existiu” (Lukács, apud Tertulian, idem, p. 128). Para Lukács, contrário à filosofia hegeliana, a objetivação ética é concebida como uma ação prática dos indivíduos e não da idéia do Estado como admita Hegel.

ocorre a elevação do indivíduo da sua mera particularidade (singularidade) ao verdadeiro gênero humano, à individuação humana.

Cabe lembrar mais uma vez que tanto o em-si como o para-si decorrem do mesmo solo social. Como vimos no capítulo anterior, ambos são determinações ontológicas do ser, pois nenhuma ação boa ou má, nenhuma intenção do homem pode se justificar fora da sua capacidade de se objetivar histórica e socialmente. Nesse sentido é preciso levar em conta aquela unidade da qual já falamos, entre objetivação e alienação (exteriorização). Tertulian comenta que de acordo com as categorias centrais da *Ontologia* de Lukács “não se pode dissociar o momento da *exteriorização* (... a expressão da interioridade) do momento da *objetivação* (... a materialização do tecido social) do ato humano”<sup>(33)</sup>. Decorre aqui uma das questões centrais tomada por Lukács: a *ética da intenção* e a *ética das conseqüências*. Segundo ele, esses dois termos geram uma grande antinomia quando se considera o valor de uma ação somente do ponto de vista de um ou de outro isoladamente.

Essa antinomia acontece justamente quando se ignora dos atos humanos ou o momento da alienação (exteriorização) ou o momento da objetivação, quer dizer, quando um desses indissociáveis componentes é visto como autônomo. Lukács destaca que é a partir daí que se pode falar do “dilema entre *ética da intenção* e *ética da conseqüência*, freqüentemente posto no centro dos discursos ético-políticos na época contemporânea”<sup>(34)</sup>.

A *primeira* corrente, *ética da intenção*, considera relevante somente o ato de forma individualizada, isto é, o ato em-si da decisão ética, não leva em conta as conseqüências. Aqui o comportamento ético é posto como sendo independente da realidade histórico-social. O fundamento da ética é considerado numa “completa independência recíproca dos dois mundos do ser e do dever ser”<sup>(35)</sup> Lukács cita como representante dessa concepção Epicuro, Kant, os

<sup>(33)</sup> Tertulian, idem, p. 131-132.

<sup>(34)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol.II\*\*, p. 414.

<sup>(35)</sup> Lukács, *La responsabilità sociale del filosofo*, 1989, p. 56. No seu livro *Existencialismo ou Marxismo ?* Lukács diz que “os radicais entre os adeptos da moral de intenção ... recusam-se absolutamente a considerar as conseqüências do ato” (Lukács, *Existencialismo ou Marxismo ?*, 1979, p. 111-112).



existencialistas, etc. Porém é Kant quem cumpre de maneira mais decisiva esse paradoxo.

Ao “conferir um valor universal à sua moral da intenção”, opondo “o Eu de seu ato moral à existência imediata do homem”<sup>(36)</sup>, Kant cai num formalismo moral ignorando os elementos históricos e sociais da sua concepção ética, pois o seu imperativo da Razão Moral é considerado de modo abstrato e absoluto, desvinculado das alternativas concretas dos homens e, assim, transcendente a eles. Sob esse prisma há uma ruptura entre a personalidade que age e o seu ato. Para Kant a personalidade pertence ao *mundo fenomênico* e o ato, puramente ético, pertence ao *mundo inteligível* do homem, ao *noumenon*. Há aqui, segundo Lukács, um rompimento de toda a existência interna (ética) do homem e aquela externa (social). Portanto, Kant reduz o que é “eticamente relevante à personalidade puramente inteligível”, subordinando “a totalidade da vida humana ao dever-ser ético”<sup>(37)</sup> e conferindo a esse dever-ser ético uma racionalidade moral mais elevada do que o terreno fenomênico.

Na concepção de Lukács, ao contrário de Kant, até mesmo a ética mais decisivamente formal e mais orientada sobre o ato individual – como acontece com as teorias do utilitarismo que têm como ponto de partida as intenções dos indivíduos, mesmo que o outro seja posto como parceiro – é forçada “a transcender esse âmbito e elevar as categorias decisivas da vida histórico-social (os objetos do seu agir, a fortuna, o seu aperfeiçoamento) a momentos integrantes do seu sistema”<sup>(38)</sup>. Deste modo, na óptica lukacsiana não se pode prescindir da relação entre a ética da *intenção* (ato individual) e a *ética das conseqüências* de tal ato no âmbito social.

Passemos à *segunda* corrente, *ética das conseqüências*. Aqui, ao contrário da ética da intenção, o valor de uma ação é julgado só ou predominantemente pelas conseqüências, ou seja, pelos seus efeitos na prática

---

<sup>(36)</sup> Lukács, *Existencialismo ou Marxismo ?*, 1979, p. 117. No decorrer da *Ontologia do Ser Social* Lukács exerce várias críticas a Kant em específico sobre a sua “moral abstrata”. Ver principalmente as páginas 73 a 75 e 414 a 415.

<sup>(37)</sup> Lukács, *La responsabilidad social del filósofo*, 1989, p. 56. Na sua obra *Existencialismo ou Marxismo ?*, Lukács reafirma essa idéia ao dizer que “nenhuma moral, ...poderia abandonar toda tentativa com vistas a restabelecer o laço entre a ato individual e suas conseqüências” (p. 112).

<sup>(38)</sup> Lukács, *La responsabilidad social Del filósofo*, 1989, p. 58.

social. Lukács afirma que, em última instância, essa concepção nega qualquer ética, considerando-a irrelevante para o ser e para o devir da sociedade. Mas seria sustentável afirmar que ninguém é responsável pelas conseqüências, mesmo as vezes imprevisíveis, de suas ações ?

Para Lukács, não resta dúvida de que toda ação se separa – mais ou menos – daquele que a cumpre, adquirindo um desenvolvimento imanente no meio das relações entre os homens, mas “a própria dialética da ação não elimina a paternidade no sujeito, na sua intenção e convicção”<sup>(39)</sup>. Portanto há uma relação em geral entre o agente da ação e suas conseqüências até mesmo nas mediações mais complexas.

No entanto essa relação não é vista pelos adeptos das conseqüências cuja expressão bastante relevante se encontra no paradoxo de Maquiavel segundo o qual a legislação deve partir do fato de que todos os homens são maus (amorais), todavia das ações individuais más, podem haver conseqüências socialmente úteis. Contrapondo-se a essa posição Lukács diz que uma doutrina orientada simplesmente pelas conseqüências, que exclui completamente a intenção subjetiva, não pode ser aplicada nem mesmo em termos jurídicos, pois não se pode fazer abstração das intenções do ato e julgá-lo somente do ponto de vista das conseqüências.

O stalinismo também se insere na ética das conseqüências levada ao extremo pois sacrificava os objetivos essencialmente emancipatórios do socialismo com manobras e táticas incoerentes. Tertulian comenta que para Lukács as práticas do stalinismo abolem “os critérios da moral e da vida ética, ficando os atos dos indivíduos submetidos a uma codificação jurídica estrita, imposta do alto, e a dimensão da interioridade simplesmente suprimida”<sup>(40)</sup>.

Já do ponto de vista da teoria hegeliana no que se refere à *astúcia da Razão* “as conseqüências das ações – sejam elas individuais ou coletivas – não correspondem as intenções, elas vão além qualitativamente destas últimas”<sup>(41)</sup>. Lukács comenta que se trata aqui de uma generalização linear da ação e isso

---

<sup>(39)</sup> Lukács, idem, p. 61.

<sup>(40)</sup> Tertulian, “O Grande Projeto da Ética”, Op. Cit., 1999, p. 130.

<sup>(41)</sup> Lukács, idem, p. 63.

não dá um passo adiante do ponto de vista ético pois a generalização eticamente profícua “que ilumina a responsabilidade, só pode ser encontrada se considerarmos a ação singular movida por um agir histórico-social na sua concreta, e igualmente movida, totalidade e continuidade”<sup>(42)</sup>. Somente nesse aspecto a generalização não é uma abstração formal e privada de conteúdo; ela tem assim, numa decisão ética, o seu passado histórico social e um futuro que surge do mesmo processo, pois “a responsabilidade ética deriva de uma síntese particular que *unifica* em si *tanto a intenção quanto a conseqüência*, mas de um modo que supera e modifica a ambas”<sup>(43)</sup>.

É por isso que as previsões esperadas no momento da ação muitas vezes resultam diferentes, mas não se pode esquecer que o conhecimento é momento de um processo, ele faz parte da vida histórico-social, embora se possa prever o curso da história somente de um modo muito geral. Lukács comenta que se as conseqüências fossem exatamente previsíveis – por um intelecto voltado para tal fim – o agir social tornar-se-ia algo meramente mecânico. “A responsabilidade para o *sim* ou para o *não* concerniria a um simples cálculo e não necessitaria de uma análise ética, precisamente como o engenheiro responsável pelo fato de que a ponte na caia”<sup>(44)</sup>.

Mas sob o prisma da filosofia hegeliana o conhecimento das conseqüências não importa em relação à responsabilidade ética, uma vez que tal responsabilidade é determinada pela *astúcia da Razão*, “neste âmbito de vida ela se mantém e o indivíduo não lhe pode tirar”<sup>(45)</sup>. Lukács comenta que certamente podem até mesmo ocorrer circunstâncias que provocam arrependimento, mudanças no comportamento, etc, mas isso não pode eliminar a responsabilidade da intenção.

Do ponto de vista da essência ético-social do agir Lukács afirma que nenhum ato humano se exaure num ambiente social, ao contrário está presente

---

<sup>(42)</sup> Lukács, *idem*, p. 61.

<sup>(43)</sup> Lukács, *idem*, p. 62 (o grifo é nosso).

<sup>(44)</sup> Lukács, *idem*, p. 63 (o grifo é nosso).

<sup>(45)</sup> Lukács, *idem*, p. 63. Em outra passagem, comentando sobre a astúcia da Razão, na concepção de Hegel, que determina todo o ser, tendendo a um absoluto, Lukács pergunta: “que sentido pode ter o conhecer hegeliano ? (*idem*, p. 63).

no processo social favorecendo ou dificultando tal processo. Sob esse aspecto a neutralidade, ou seja, o *não agir* também pode se referir à responsabilidade, pois o “abster-se implica sempre a aceitação ou uma negação daquela situação, estrutura, instituição, etc”<sup>(46)</sup>. Em todo caso é preciso levar em conta a inseparabilidade dialética entre a continuidade dos valores éticos no processo histórico e a mudança qualitativa da estrutura social. Lukács está nos dizendo que o processo histórico tem algo do passado e se transforma para o futuro e esse processo é constituído pelas ações dos indivíduos que são responsáveis tanto pela intenção como pelas conseqüências dos seus atos. Portanto “entre o ato ético, convicção ética e responsabilidade de um lado, e destino social do outro, há uma conexão que, mesmo complexa e mediada, é todavia ineliminável”<sup>(47)</sup>.

Lukács comenta que há certas objeções ao marxismo pela ausência de uma ética em sua teoria. Certamente que as leis da economia e da sociedade são consideradas pelo marxismo como leis objetivas, porém não é uma objetividade estranha ao homem. Essas leis só podem ser postas exclusivamente mediante o seu agir, as suas influências recíprocas e seu influxo individual e coletivo sobre a natureza em movimento. Nessa óptica, a economia, a sociedade e a história não são outra coisa que o desenvolvimento do sistema das relações humanas e as leis objetivas específicas desse desenvolvimento, embora complexas e amplamente mediadas, são a síntese das ações humanas. Para Lukács, “o que em Hegel aparece ainda de forma mitológica adquire aqui uma objetividade científica”<sup>(48)</sup>. No marxismo a consideração de que o homem é criador do seu próprio destino está fora das concepções idealistas e exclui toda transcendência humana, pois o homem se cria socialmente a si mesmo e adquire um significado universal, criando a sua própria espiritualidade, a partir do trabalho. Deste modo é eliminado do *conceito ético de responsabilidade* qualquer reenvio a elementos transcendentais.

---

<sup>(46)</sup> Lukács, idem, p. 64. Lukács comenta que “também um não agir é um agir que – em relação à responsabilidade – não se diferencia do agir propriamente dito” (idem, p. 64).

<sup>(47)</sup> Lukács, idem, p. 66-67.

<sup>(48)</sup> Lukács, idem, p. 68.

Essa refutação, por outro lado, não significa considerar o indivíduo de forma isolada, como fazia o velho materialismo, e sim estabelecer uma união íntima entre o homem enquanto personalidade e enquanto ser genérico, ser social. Nesse caso, o conceito de gênero não é somente biológico-antropológico, mas também, e sobretudo, histórico-social. Temos aqui uma imanência em tudo o que diz respeito ao homem. Por isso as leis do movimento das relações humanas são equivocadas quando consideradas como fatalismo e, conseqüentemente, como exclusão da ética no sistema do marxismo.

Mais uma vez Lukács chama a atenção para a dialética recíproca entre a ética da intenção e das conseqüências. A deliberação de uma ação deve conter uma intenção voltada o mais correto possível para os resultados, embora estes não sejam, a priori, conhecidos totalmente. Mas a responsabilidade se alarga e se concretiza no âmbito social. E uma vez que suscita um agir social concreto, envolvendo outras pessoas, os *meios empregados* e o *destino dos homens* que aí tomam parte são do mesmo modo objeto de responsabilidade. Por isso a *ação ética* deve levar em conta o *indivíduo e a sociedade*, sem sacrificar um ou outro, de tal modo que haja uma convergência entre o *eu* e a *alteridade*.

Lukács destaca novamente que de acordo com o marxismo os homens fazem sua história a partir de si próprios; eles e o sistema são o resultado de sua própria atividade. Portanto, “todos os conteúdos e as formas do futuro são desenvolvidos e irão se desenvolver a partir do concreto *fazer* da humanidade, independente do fato de que isto aconteça com falsa ou justa consciência”<sup>(49)</sup>. Mas o fato de não conhecermos antecipadamente o resultado do processo, no qual há margens inclusive para o acaso, não significa que

---

<sup>(49)</sup> Lukács, idem, p. 71. Veja que para Lukács o fazer-se social não significa que o homem seja imediatamente personalidade, ao contrário, ele passa por mediações históricas, pois a consciência não é um simples epifenômeno do sistema social, nem tampouco uma força autárquica desse sistema. Por outro lado o mundo social criado pelos homens não é um *epifenômeno do econômico*. Há uma relação intrínseca entre os homens e a sociedade, um incidindo no outro. Porém, afirma Tertulian, para Lukács “os indivíduos são os únicos e verdadeiros sujeitos da história (não existe, nele, nenhum vestígio de processo sem sujeito), e a auto-afirmação da personalidade é a pedra angular da vida social” (Tertulian, “O Grande Projeto da Ética”, Op. Cit., 1999, p. 136).

devemos deixar de conhecer os aspectos e características desse processo. Quanto mais o conhecemos, menos margem de erro e maior exatidão nos resultados. Por isso é importante aquela relação entre a ética da intenção (os atos dos indivíduos) e a ética das suas conseqüências no âmbito social que Lukács denomina síntese dos atos singulares cujo resultado vai incidir no modo de ser da totalidade social que, por sua vez, retroage novamente sobre a ética da intenção, incidindo nos atos individuais.

Com isso Lukács nos deixa o legado histórico de sua concepção ética. Não resta dúvida que para ele a ética é resultado dos atos teleológicos dos indivíduos e que, por isso, ela é histórica e social, não ultrapassa a dimensão ontológica do pensamento e dos atos dos homens.

É nesse sentido que a sociedade atual comandada pelo sistema capitalista com todos os estranhamentos dele decorrentes não é algo sobreposto e sim é resultante das próprias ações humanas, embora escape, de imediato ao controle dos indivíduos singulares. Lukács comenta que não é por acaso que a teoria de Marx formulada há um século e meio acerca da “relação conjuntamente econômica, social e humano-individual do estranhamento ... tenha se tornado hoje um problema universal”<sup>(50)</sup>. Aquelas características da existência humana evidenciadas por Marx, dominam hoje como maior força toda a vida dos homens.

Mas na sociedade estão presentes várias tendências, podendo produzir nos homens alternativas em várias direções e em diversos níveis. Com efeito, embora no capitalismo predomine os valores individualistas, não significa a impossibilidade de construção de novos valores. Para Lukács há possibilidades na imanência do processo social para a superação das formas atuais do estranhamento, pois “está dada socialmente a perspectiva de um processo de libertação, embora longo e cheio de contradições e quedas”<sup>(51)</sup>. Mas somente a conduta do homem que seja capaz de ir além da imediaticidade do

---

<sup>(50)</sup> Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Lucarini Editore, 1987, p. 45. Lukács reitera essa idéia na *Ontologia* ao dizer que “todas as contradições mais profundas do ser social no capitalismo contemporâneo estão tornadas visíveis (Lukács, “L'estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 784).

<sup>(51)</sup> Lukács, “L'estraniamento”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 725. Ver também a página 673.

particular e seus atos se voltarem em direção ao para-si, numa dimensão ética, é que se pode operar contra os estranhamentos atuais.

### *3.2.3. A superação do estranhamento sob o prisma da ética lukacsiana.*

Assim como Marx, Lukács admite a possibilidade de uma verdadeira determinação do sujeito na sua práxis social e do alcance da emancipação humana. Portanto, as possibilidades ainda não realizadas não estariam descartadas de se efetivarem na prática, ainda que permaneçam em latência por muito tempo.

É sob esse prisma que Lukács defende Marx em relação às acusações que lhe são feitas de um possível determinismo, pois a perspectiva não é um afeto subjetivo do tipo esperança, mas o reflexo e o prosseguimento integrativo, na consciência, do próprio desenvolvimento econômico objetivo. “Por outro lado, este último ... não se apresenta, quanto à sua realização, nem como um evento fatal, nem teleológico; ao contrário, depende das ações dos homens, das decisões alternativas que eles, enquanto seres que respondem, desejem e possam levar adiante tal tendência”<sup>(52)</sup>. Lukács não admite a existência de uma teleologia geral, pré-determinada, pois a práxis humana é produto de infinitas posições teleológicas postas pelos próprios homens, a partir das quais as séries causais colocadas em movimento podem se tornar fatores objetivos de grandes realizações, incluindo a possibilidade de superação dos estranhamentos.

Lukács defende que embora essa possibilidade seja apenas uma perspectiva, ela é concreta uma vez que a atual estrutura da sociedade possui condições para torná-la real. Diz ele: “o caminho para a verdadeira superação do

---

<sup>(52)</sup> Lukács, “L’riproduzione”, *O.E.S.*, vol II\*, p. 330-331.

estranhamento está hoje – em perspectiva – mais aberto do que nunca<sup>(53)</sup>, pois grande parte dos homens começa a compreender que o processo de sua vida é resultante de suas próprias ações e que em última instância, depende deles mesmos viver de maneira estranhada ou querer realizar de forma efetiva a sua personalidade. Isso significa que o viver social dos homens pode negar qualquer transcendência, para além do real. Por outro lado, toda decisão de libertar o próprio estranhamento será cega se não se apoiar sobre a compreensão da sua estrutura e dinâmica no contexto social, pois embora a reificação e o estranhamento tenham hoje um poder efetivo talvez maior do que jamais tivemos, no entanto as tentativas de superá-los não foram nunca ideologicamente tão pobres, tão vazios, tão pouco entusiasmantes. Portanto, apesar de estar socialmente dada a perspectiva de um processo de libertação do homem acerca dos atuais estranhamentos, tal processo ainda se encontra cheio de contradições e quedas. Isso só poderá acabar, ou seja, só poderá haver uma expressão adequada do gênero humano quando os dois pólos do ser social – indivíduo e sociedade – deixarem de atuar um sobre o outro de modo antagônico, isto é, “quando a reprodução da sociedade promover o ser-homem, quando o *indivíduo* na sua individualidade *realizar-se conscientemente* como membro do gênero humano. Este será o *segundo grande salto* no desdobrar-se do ser social, o *salto da generidade em-si à generidade para-si*”<sup>(54)</sup>, cuja realização ocorre por uma mediação ética pois, como vimos no capítulo anterior,

<sup>(53)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 725. Tanto Marx como Lukács reconhecem que o desenvolvimento das forças produtivas proporcionadas pelo capitalismo – mesmo com suas contradições e também por conta delas – leva ao desenvolvimento das capacidades humanas e, portanto, pode levar também ao desenvolvimento da personalidade, proporcionando ao homem a formação de uma consciência cada vez mais crítica. Daí porque, segundo Lukács, o capitalismo abre espaço “para a autoliberação do indivíduo do seu estágio estranhado” (Lukács, *idem*, p. 801). Marx compartilha com essa posição, para ele, o capitalismo condiciona em geral as relações sociais, mas no próprio “desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevem então uma época de revolução social”. (Karl Marx, “Para a Crítica da Economia Política” Prefácio; *Os Economistas*, 1982, p. 25).

<sup>(54)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol II\*\*, p. 406 (o grifo é nosso). Vê-se que Lukács fala aqui do *segundo salto* do ser social. O *primeiro salto* diz respeito à passagem do ser meramente biológico ao ser social através do trabalho. Neste ponto, porém, “temos unicamente o homem particular que com efeito já foi separado por meio de um salto da generidade, meramente biológica, dos seres viventes da natureza. Esta nova generidade, todavia, manifesta-se diretamente com a realidade somente no seu em-si. Ela contém em si (no sentido da *dynamis* aristotélica), uma intenção dirigida ao ser-para-si do gênero humano” (Lukács, *idem*, p. 407).



é na ética que é eliminado o dualismo indivíduo e sociedade. Como diz Lukács, “a exigência ética se apodera do centro da individualidade do homem agente”<sup>(55)</sup>, tornando-o consciente de ser membro do gênero humano, elevando qualitativamente os valores das suas decisões alternativas, bem como das suas ações.

Nesse sentido o indivíduo se desprende da sua mera particularidade elevando o patamar da generidade humana já alcançado até aquele momento da elevação. O capitalismo gerou potencialidades para a realização do gênero humano qualitativamente distinta das formações anteriores, principalmente, porque o homem descobriu-se como senhor do seu destino. Portanto cabe aos próprios homens superar os estranhamentos, isto é, o estado de não-humanidade socialmente construído por eles mesmos. A exigência ética é investida pela escolha-decisão dos indivíduos que *intencionam* essa superação. Mas deve haver uma dialeticidade entre a *intenção* e as *conseqüências* de sua prática. Como vimos anteriormente, não se pode considerar o valor de uma ação somente do ponto de vista da intenção ou por outro lado, somente do ponto de vista das conseqüências.

Essas considerações também remetem aquela propositura acerca da relação teoria e prática. Lukács comenta que “a teoria do conhecimento do marxismo, segundo a qual a práxis fornece o critério da teoria, tem conseqüências profundas também para a ética”<sup>(56)</sup>. Apesar do estranhamento ser principalmente um fenômeno ideológico ele atinge os momentos reais da vida. Por isso a sua superação não se dá apenas no *plano teórico* mas acima de tudo no *plano prático*. Segundo Lukács não basta perceber ou desvelar o fenômeno do estranhamento é preciso superá-lo na prática. Portanto, para ser verdadeira a superação do estranhamento “deve ir além da mera compreensão teórica, deve ser práxis, objeto de uma práxis... O ser social só pode ser

---

<sup>(55)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol II\*, p. 328 (o grifo é nosso).

<sup>(56)</sup> Lukács, *La responsabilità sociale del filosofo*, 1989, p. 71. Na *Ontologia* Lukács diz que mais importante do que o conhecimento de causa é “saber para onde está orientado tal conhecimento” (Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol II\*, p. 124). Portanto, “é o objeto da *intenção* e não unicamente o conhecimento de causa que fornece o critério real, uma vez que também neste caso o critério deve ser buscado na *relação com a própria realidade*” (Lukács, *idem*, p. 124, o grifo é nosso).

modificado por obra da práxis humana<sup>(57)</sup>. É por isso que a luta contra os estranhamentos só pode ter êxito quando o homem reconhece e organiza suas próprias forças e a força política como forças sociais. Somente então pode haver a verdadeira emancipação humana. Aqui devem coincidir os interesses individuais e coletivos.

Lukács lembra a afirmação de Marx de que se encerra aí a pré-história da sociedade humana. Esse processo de desenvolvimento da humanidade que é resultante das ações dos próprios homens, formando um complexo social total (em contínuo movimento), desenvolve-se, em última análise, em cada homem singular, uma vez que o mesmo é um ser genérico. “A sua generidade, embora ainda em-si, Expressa-se já em atos teleológicos... Isso conduz por força das coisas aos atos de objetivação, nos quais os homens conscientemente produzem alguma coisa de social, ainda que muitas vezes, como Marx tem afirmado, sem conhecimento disso<sup>(58)</sup>. Em cada ato teleológico e na atividade de sua realização, o homem vai imprimindo, conforme os valores estabelecidos, uma expressão lingüística, seus sentimentos, habilidades, etc. Essas objetivações e alienações serão positivas ou negativas, incidindo e requerendo novas e sucessivas posições teleológica dos sujeitos. Daí a grande importância da atuação do sujeito singular, em direção ao coletivo, para a superação dos atuais estranhamentos. Trata-se da geração de uma consciência que queira realmente compreender e combater na prática esses estranhamentos, que termina por investir, na sua contraditoriedade, todas as expressões da vida humana.

Esse caminho da generidade para-si, com a mediação emancipadora da ética, parte, antes de tudo, da *vida cotidiana*, que, na maioria dos casos, manifesta-se como descontentamento individual do sujeito para com a própria generidade em-si. Este movimento de oposição “parte do singular que defende a própria individualidade, mas a sua intenção fundamental, a prescindir do conhecimento que o próprio singular tenha disto, dirige-se – em última análise –

---

<sup>(57)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 625.

<sup>(58)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 406.

às formas atingíveis, naquele momento, da generidade para-si<sup>(59)</sup>. Lukács diz que, nesse caso, mesmo não havendo nenhuma garantia de se atingir o certo, trata-se ainda de uma posição teleológica que vai incidir no processo global, e que não fica totalmente excluída uma clareza antecipada acerca do fim ou do caminho das posições singulares. Estas “intuições e antecipações do que é possível podem ficar mantidas – por exemplo, sob a forma de grande arte e grande filosofia, e também de vidas exemplares – na continuidade do desenvolvimento genérico, na continuidade da memória do gênero humano, como momentos da gênese do para-si<sup>(60)</sup>. Para cumprir tais posições, os sujeitos devem elevar-se além da própria particularidade. Os conteúdos desse caminho, os objetos, as suas intenções e conseqüências decorrem de uma parte considerável dos indivíduos na sua existência cotidiana. Dessa forma, não seria possível desencadear uma situação objetivamente revolucionária “se não fosse precedida por um período – relativamente longo, por uma massa relativamente grande – de decisões singulares tomadas por indivíduos na vida cotidiana<sup>(61)</sup>. Enfim, a superação do estranhamento tem como mediação necessária a consciência humana que, apesar de estar amplamente ancorada no social, sofrendo influências das determinações econômicas, tem a liberdade de estabelecer as posições teleológicas e de escolher as alternativas de suas próprias ações.

Reforçando essa idéia nos *Prolegômenos*, Lukács diz que embora o estranhamento seja definitivamente um fenômeno social que só pode ser superado por vias sociais, “a superação social definitiva somente pode ser cumprida nos atos da vida dos homens singulares a partir da sua

<sup>(59)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 584.

<sup>(60)</sup> Lukács, *idem*, p. 584-585.

<sup>(61)</sup> Lukács, *idem*, p. 585. Nos capítulos sobre a ideologia e sobre o trabalho, Lukács esclarece que “a vida cotidiana é aquele setor em que cada homem desenvolve e afirma diretamente o que as suas formas de existência pessoais lhe permitem” (Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 428), expressando a sua conduta de vida, o seu agir. É claro que ela nos coloca continuamente diante de alternativas não entendidas, para as quais é preciso encontrar uma resposta imediata *sob pena de fracasso*. Então, muitas vezes somos obrigados a decidir sem conhecermos por completo a situação, as suas conseqüências, etc. Mesmo assim, “sobra um mínimo de liberdade na decisão; também – neste caso-limite – trata-se sempre de uma alternativa e não de um fato natural, determinado por uma causalidade espontânea” (Lukács, “Il Lavoro”, *O.E.S.*, vol II\*, p. 114).

cotidianeidade”<sup>(62)</sup>. Por outro lado, no que se refere à tentativa do indivíduo de superar os próprios estranhamentos, mesmo sendo esta – de imediato – uma atividade autônoma, diferente da luta social contra o fenômeno social do estranhamento, tal tentativa está sujeita “à determinação histórico-social não apenas quanto ao campo de possibilidades do seu emergir, mas também quanto à sua estrutura qualitativa do ponto de vista seja do conteúdo ou da forma”<sup>(63)</sup>. Pode ocorrer ainda que os movimentos sociais contra o estranhamento viabilizarem processos individuais desse gênero. Daí porque não se pode nunca admitir uma distinção radical entre atos individuais e atos sociais, pois também neste caso o individual não é ontologicamente separável do social. Eis porque os momentos do estranhamento, bem como os de sua superação que funcionam no nível da pessoa singular e no nível do social estão entrelaçados entre si. Embora pareçam e suscitem movimentos relativamente autônomos eles estão igualmente vinculados ao respectivo estágio do desenvolvimento social.

Do mesmo modo que a alienação (exteriorização) contribui para a determinação das individualidades e para a substancialidade do complexo social como um todo, o estranhamento também exerce tal função. É por isso que o estranhamento dominante – sob a forma de fetichismo da mercadoria – na sociedade capitalista envolve todas as expressões da vida do homem, tornando a sua sociabilidade extremamente estranhada. Portanto, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento das forças produtivas favorece o desenvolvimento das capacidades humanas, proporciona, por outro lado, a formação de uma personalidade estranhada. Então, o estranhamento no capitalismo se expressa como “um fenômeno social universal, que predomina entre os opressores, assim como entre os oprimidos; entre os exploradores, assim como entre os explorados”<sup>(64)</sup>. O estranhamento manifesta-se como uma força operante que desagrega a personalidade dos homens tornando-os predominantemente

---

<sup>(62)</sup> Lukács, *Prolegomeni...*, 1990, p. 208.

<sup>(63)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol.II\*\*, p. 788.

<sup>(64)</sup> Lukács, *idem*, p. 732. Lukács menciona, em seguida, que, pelo fato de o estranhamento ser um fenômeno universal, ele deve ser extinto em suas bases, daí porque a superação de alguns estranhamentos no terreno individual, mesmo sendo heróica, “deixa ontologicamente intactos os estranhamentos mais basilares” (Lukács, *idem*, *ibidem*).

manipulados pelo mercado capitalista, levando-os a se fixarem em sua particularidade, sob o argumento de que têm a liberdade de possuir a propriedade privada, de comprar, vender e consumir.

Disso resulta que o capitalismo, favorecendo a fixação do indivíduo em sua própria particularidade, desarma-os diante dos processos manipulatórios e demonstra a aparência de uma liberdade jamais alcançada pelo homem. Dessa forma, “não é possível aqui nem sequer acenar para a grande quantidade de complicadas tentativas de solução que a ideologia apologética do capitalismo viabiliza para defender os novos tipos de estranhamentos”<sup>(65)</sup>. De acordo com a mentalidade burguesa, o futuro aparece como algo mais capitalista ainda; e o socialismo como algo impossível e ideal. Para ela, a vida cotidiana manipulada deve ter nos indivíduos a função ideológica de um mundo de liberdade. A questão central consiste aí em “afastar ideologicamente o perigo de que as revoltas individuais se transformem num fator subjetivo de resistência contra o sistema enquanto tal”<sup>(66)</sup>. Nesse sentido, o poder ideológico dominante tenta excluir o conhecimento dos indivíduos acerca dos verdadeiros fatos fundamentais da sociedade e tende a induzi-los cada vez mais a se concentrar sobre si mesmos, sobre a sua aparente autonomia em relação à sociedade e aos outros homens. Dessa forma, os estranhamentos, quer sejam em nível individual ou social, tendem a se ampliar e a se reforçar continuamente, pois o ser em-si dos homens se transforma em um fetiche e tudo isso contribui para desmobilizar a sua resistência contra o próprio estranhamento, o que favorece a debilidade em termos de luta social efetiva.

Sob o imperativo da reprodução econômica, o capital funciona como obstáculo tanto menor quanto mais decisivamente tende a fixar com firmeza o caráter universal do estranhamento. Lukács afirma que, por possuir essa universalidade, o estranhamento “pode ser superado, enquanto fenômeno de massa universal e objetivo, somente *subvertendo* profundamente *todo o sistema econômico, político e social*”<sup>(67)</sup>. Com esse mesmo sentido, ao mencionar que o

---

<sup>(65)</sup> Lukács, idem, p. 747.

<sup>(66)</sup> Lukács, idem, p. 748.

<sup>(67)</sup> Lukács, idem, p. 771. (o grifo é nosso).

estranhamento é um fenômeno que acima de tudo tem bases sócio-econômicas, Lukács diz que sem uma mudança precisa da estrutura econômica, nenhuma ação individual é capaz de mudar nada de essencial em tais bases.

Parece até que a posição de Lukács se encontra diante de um paradoxo uma vez que reconhece que o domínio da ideologia capitalista fragiliza a luta contra o estranhamento e, ao mesmo tempo, admite – em comunhão com as idéias de Marx – a necessidade de uma transformação radical da estrutura econômica. Porém, em outra passagem, Lukács defende essa mudança nas bases ou uma reestruturação das mesmas para se chegar à emancipação. Diz ele: “é importante relevar mais vez que os estranhamentos gerados com a nova economia não são superados objetivamente sem subverter economicamente ou *pelo menos reestruturar na raiz a formação econômica*”<sup>(68)</sup>. Da mesma forma, ele menciona, em outro trecho, que a superação do estranhamento só deve ser realizada “mediante a passagem para uma nova formação *ou para um período estruturalmente diferente da mesma formação*”<sup>(69)</sup>.

A questão é que, segundo Lukács, embora o estranhamento seja produto das leis econômicas objetivas, a luta dos indivíduos singulares tende a assumir um peso objetivo notável contribuindo para a formação de uma consciência de luta, tendendo ao para-si, ou seja, “uma consciência que queira compreender refletidamente e ao mesmo tempo combater na prática o sistema capitalista na sua totalidade”<sup>(70)</sup>. É claro que aqui deve haver a saída do em-si, pois os conflitos decorrentes do estranhamento, tanto em nível singular como social, podem ser respondidos com rebelião ou submissão. E a direção de um ou de outro parte, em primeiro plano, da decisão do indivíduo singular, embora tal decisão seja amplamente mediada pelo social. Então somente quando o indivíduo, mesmo na sua singularidade, entende a sua vida como um processo que faz parte do gênero humano, visando a esta generidade como propósito sério, é que ele se dirige à elevação acima do seu ser-humano simplesmente particular. Quando isso acontece, Lukács diz que na relação do indivíduo com a

---

<sup>(68)</sup> Lukács, idem, p. 748 (o grifo é nosso).

<sup>(69)</sup> Lukács, idem, p. 613 (o grifo é nosso).

<sup>(70)</sup> Lukács, idem, p. 606.

totalidade das determinações sociais como base da genericidade para-si, onde há a expressão adequadamente do sujeito não-mais-particular, emerge uma “práxis *autenticamente ética* dos indivíduos”<sup>(71)</sup>. Nesse sentido, como já dissemos várias vezes, extingue-se o dualismo entre indivíduo e sociedade, ou seja, não há mais aí dois pólos contrapostos, mas dois momentos de um mesmo ser, compreendendo o homem como indivíduo e como membro do gênero humano.

O capitalismo, apesar de todas as suas contradições, gerou essa possibilidade de elevação do gênero humano para-si. Mas é preciso atentar para a superação da atual forma do estranhamento em sua base – que diz respeito ao fetichismo da mercadoria e à conseqüente reificação das relações humanas – pois se isso não é levado em conta, em virtude do complexo dinâmico com que se manifestam os estranhamentos que daí decorrem, pode acontecer que o combate de alguns deixe intactos outros mais gerais, dificultando o pleno desenvolvimento do para-si.

Lukács diz que ocorrem complexos dinâmicos de estranhamentos que são qualitativamente diversos entre si, bem como as tentativas subjetivas de superá-los. Então também os estranhamentos singulares possuem no plano ontológico uma tão ampla autonomia recíproca que na sociedade são freqüentes as pessoas que, enquanto combatem os influxos estranhados num complexo do seu ser, aceitam por outro lado, outros estranhamentos sem qualquer resistência. Alias às vezes pode ocorrer o fato de contribuírem para novos estranhamentos. Como exemplo, Lukács diz que “basta recordar o fato, freqüente no movimento operário, de homens que lutam com paixão e também com sucesso contra o próprio estranhamento de trabalhadores, mas na vida familiar estranham tiranicamente suas mulheres, terminando assim por favorecer um novo estranhamento de si mesmos”<sup>(72)</sup>. Lukács diz que nesse caso não se trata simplesmente de uma “fraqueza humana”, isso ocorre porque são

---

<sup>(71)</sup> Lukács, idem, p. 601 (o grifo é nosso).

<sup>(72)</sup> Lukács, idem, p. 588. Nos *Prolegômenos*, Lukács repete esse exemplo: Pense no caso de bons militantes, inteligentes e prontos para o sacrifício, que chegam coerentemente a combater o estranhamento no trabalho, mas na relação com a própria mulher não ocorre nem sequer de pensar em tirar-lhe as correntes” (Lukács, *Prolegomeni...*, 1990, p. 208).

qualitativamente diversas as dinâmicas com as quais se desenrolam nos homens o desenvolvimento das suas capacidades e o da sua personalidade.

Porém, mesmo ocorrendo o fato de o indivíduo em nível singular combater alguns estranhamentos e negligenciar outros – o que se torna um forte obstáculo ao autêntico devir do homem – os combates que aí imperam e que têm sua gênese na *vida cotidiana*, contribuem fortemente para o alcance do para-si. Isso mostra, mais uma vez, o entrelaçamento do individual com o social. Esta unidade indissolúvel dos componentes *sociais e individuais* do estranhamento no seu autônomo, embora contraditório, funcionamento traz à luz a consciência do fazer e, *post festum*, dos seus resultados, “levando à expressão de uma nova forma de generidade como resultado de atividades que nas suas *premissas e conseqüências, são de natureza coletiva*”<sup>(73)</sup>. Lukács demonstra aqui a necessidade de se resgatar a dimensão da coletividade, isto é, do gênero humano, porém sem perder de vista e sem sacrificar a individualidade. Trata-se aqui do dever-ser não nos parâmetros do capitalismo e sim voltado para o ser humano autêntico; o individual realizando-se no social em prol do próprio homem e não em prol de um sistema em que somente alguns são beneficiados.

No final da primeira parte do capítulo sobre o estranhamento, Lukács adverte que para se ter uma compreensão correta da essência do estranhamento é preciso saber que: *primeiro*, todo estranhamentos é um fenômeno que tem bases sócio-econômicas e que, por isso, é preciso uma mudança dessas bases para que o estranhamento típico do capitalismo seja superado; *segundo*, todo estranhamento, embora nascendo sobre estas bases, é, sobretudo, um fenômeno ideológico e que sua superação subjetiva só pode realizar-se, na prática, como ato do próprio indivíduo. Segue-se ainda a observação de que o estranhamento, no plano do ser, não é nunca algo de estático, mas representa sempre um processo que se desenvolve num complexo, onde estão em jogo as posições teleológicas dos indivíduos e as

---

<sup>(73)</sup> Lukács, *Prolegomeni ...*, 1990, p. 208-209.



séries causais que elas põem em movimento, retroagindo quer sobre a totalidade social, quer sobre os indivíduos de formas diversas.

Decorre então que o estranhamento, nas diversas formações, adquire conteúdos, formas, direções bastante diferentes. Portanto, é preciso evitar as posições preconceituosas e errôneas na sua extrema polarização, ou seja, por um lado, surgem idéias de que o estranhamento atual seria fatal, inevitável, dados por natureza (isso é bem propício às ideologias das classes dominantes), o que leva a uma *concepção mecanicista*; por outro lado, considera-se, igualmente da maneira mecanicista e fetichista, que, com o advento do socialismo seriam extintos por completo os estranhamentos. É preciso observar que o desenvolvimento do processo produtivo “não cria uma vez por todas um modo de estranhamento unitário, mas ao contrário destrói ininterruptamente as suas formas singulares”<sup>(74)</sup>. Porém, isso não significa que diante dos impulsos do estranhamento, o homem não deva mobilizar a sua defesa, as suas próprias forças, pois o que “agora é o conteúdo da vida do indivíduo, isto é, a convicção da realidade da generidade para-si, é também a arma eficaz contra o estranhamento que esteja disponível para ele...”<sup>(75)</sup>. Há ainda o fato de que a luta para enfrentar e superar os conflitos decorrentes do estranhamento “em muitos casos é portadora do progresso social”<sup>(76)</sup>. Foi o que ocorreu, por exemplo, com a passagem do feudalismo para o capitalismo. Certamente os estranhamentos atuais não são iguais aos do período feudal. E isso se tornou possível graças às sínteses das capacidades singulares em direção ao para-si.

Lukács repete em várias passagens da *Ontologia* que somente na Ética é que irá fazer uma análise e esclarecer completamente a ligação e a contraditoriedade simultânea entre a generidade em-si e a generidade para-si. Porém uma explicação breve e antecipada acerca da Ética consiste

---

<sup>(74)</sup> Lukács, *Prolegomeni...*, 1990, p. 214.

<sup>(75)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 616. Em outra passagem Lukács diz que nos “movimentos de interação entre pessoa singular e gênero humano está, portanto, contida a tendência à superação do estado de estranhamento pessoal sem, todavia, que isso exclua a geração do estranhamento de novo gênero” (Lukács, *idem*, p. 761).

<sup>(76)</sup> Lukács, *idem*, p. 589. Lukács diz que “o desmascaramento do estranhamento e a luta consciente contra ele é um momento importante (mas, no entanto, só um momento) dos preparativos para a revolução do movimento operário” (Lukács, *idem*, p. 605).

principalmente naquelas questões do dever-ser e dos valores – que, por sua vez, remete à unidade ontológica entre alienação (exteriorização) e objetivação – das quais falamos no capítulo anterior.

Retomando algumas considerações lembramos o fato de que tanto o *dever-ser do trabalho* age sobre o sujeito modificando-o, inclusive despertando nele qualidades para a realização de objetivações superiores, como também o *dever-ser da superestrutura* – além de agir mais diretamente no comportamento do indivíduo – influi de maneira decisiva sobre o curso do processo de trabalho. Em suma, o desenvolvimento das forças produtivas acompanhado das relações sociais decorre das ações humanas ao mesmo tempo em que implica a autotransformação do sujeito e da objetividade onde ele se insere. Toda essa processualidade é orientada por valores que os homens atribuem às coisas e às suas ações tanto nos atos primários do trabalho como nos atos dos complexos sociais que dele derivam.

Mais uma vez destacamos a dialeticidade, implicando uma relação e ao mesmo tempo uma certa autonomia entre as teleologias primárias e as secundárias. Aqui encontramos a possibilidade de superação do estranhamento e, portanto, de transformação da sociedade capitalista com início já nessa estrutura, embora haja a necessidade de extinção total da atual base econômica.

Quando Lukács diz que a práxis autenticamente ética do indivíduo só ocorre quando ele tem consciência de pertencer ao gênero humano, voltado ao para-si, e que a consciência não é um simples epifenômeno do organismo social, nos deixa subtendido aí que a formação dessa consciência não se dá nem de forma espontânea, nem determinista ou transcendente e sim ocorre na própria práxis social dos homens resultando numa sociabilidade que perpassa um *contínuo processo educativo*. É sob esse aspecto que Lukács afirma: “a educação do homem – no sentido mais lato – nunca é concluída totalmente”<sup>(77)</sup>, pois ela é parte essencial do desenvolvimento do gênero humano, cujos autores são os próprios homens. Nesse processo de autoconstrução os homens podem agir de forma negativa ou positiva, comportando a constituição ou a superação

---

<sup>(77)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 152.

de estranhamentos. Portanto, depende deles mesmos continuar na atual sociabilidade estranhada ou lutar pela sua superação. Nesse último caso faz-se necessário a intervenção mediadora e emancipadora da ética.

### **3.3. Educação: via de constituição do estranhamento e/ou de sua superação mediado pela ética.**

#### *3.3.1. Trabalho e conhecimento no âmbito das teleologias primárias: gênese ontológica da educação como formação humana.*

Não precisamos repetir o tratamento teórico-metodológico que Lukács desenvolve acerca da centralidade do trabalho no desenvolvimento social do gênero humano, pois estas considerações estão condensadas no primeiro capítulo deste trabalho. Porém para falarmos de gênese da educação como formação humana teremos que retomar alguns pontos dessa temática.

De início é importante destacar que embora Lukács não expresse muito o termo *educação* em sua *Ontologia*, no entanto as formulações aí desenvolvidas dizem respeito, em última instância, à formação humana, quer dizer à educação no seu sentido mais geral. Sabemos que para Lukács, assim como também para Marx, o homem não nasce social, gênero humano, para se atualizar enquanto tal faz-se necessário que ele se autoconstrua através da atividade do trabalho. E o exercício dessa atividade requer, sem sombra de dúvidas, um processo de ensino e de aprendizagem que se dá num contexto social, exigindo estruturas educativas para a sua efetivação.

Estamos tratando aqui, repetimos, da educação no sentido mais amplo do termo, aquela que transcende as particularidades do capitalismo ou de qualquer outro sistema social e que desenvolve, em concomitância com o trabalho, as potencialidades do homem na produção da sua vida social, dirigindo-se ao pleno desenvolvimento das suas capacidades intelectuais, artísticas e criadoras e, portanto, à sua formação enquanto gênero humano.

É nesse sentido que para Lukács o afastamento da barreira natural através do trabalho torna o homem cada vez mais histórico e social. Quanto

mais o homem se distancia de sua origem natural (sem jamais perder a sua dimensão biológica) tanto mais se torna social e tanto mais se faz necessário uma estrutura educativa que oriente a sua existência na relação com a natureza e com os outros homens, na produção da sua vida material e espiritual. Para Lukács, assim como para Marx, essa estrutura educativa deve ter a finalidade de formar o homem de modo onilateral, num processo em que desenvolve ao mesmo tempo as suas capacidades e a sua personalidade, bem como a sociedade onde ele se insere. Nesse aspecto, Lukács adota a necessária conexão do desenvolvimento individual e o social. É por isso que para ele, como já mencionamos anteriormente, a educação no sentido mais lato é um processo contínuo na formação dos homens. Segundo Lukács, faz parte da própria natureza humana desenvolver o seu ser social, ou seja, há uma “intenção espontânea-voluntária do homem em realizar em si mesmo os caracteres do gênero humano”. Aqui “emerge a peculiaridade específica do ser social naquele complexo de atividades que costumamos chamar *educação*”<sup>(78)</sup>.

Não obstante, é importante frisar que apesar da educação ser intrínseca ao próprio desenvolvimento do homem ela não é natural ou biológica e sim social. É certo que o processo educativo retroage sobre a constituição biológica do homem. Lukács cita como exemplo a fome e o sexo que são momentos insuprimíveis da vida biológica, mas eles “são modificados no conteúdo e na forma pelo desenvolvimento social, pelas suas formas de reprodução”<sup>(79)</sup>, ou seja, as mudanças que aí operam têm uma causalidade social.

É sob esse prisma que para Marx somente com o desenvolvimento objetivo da riqueza do ser humano é que se desenvolve a riqueza da sensibilidade subjetiva do homem, que compreende não apenas os cinco sentidos mas também “os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos ( a

---

<sup>(78)</sup> Lukács, idem, p. 152 .

<sup>(79)</sup> Lukács, idem, p. 148. Falando das mudanças sociais em relação à sexualidade, no que se refere à relação entre homem e mulher, Lukács cita como exemplo o matriarcado que transformou não somente o comportamento social dos homens, como também incidiu de forma radical, na relação sexual. Lukács menciona ainda que nos diálogos de Platão a homossexualidade tem um “caráter erótico-ético” (Lukács, idem, p. 150).

vontade, o amor, etc), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos... A *educação* dos cinco sentidos é uma obra de toda a história do mundo até hoje”<sup>(80)</sup>. É por isso que para Marx e Lukács os sentidos são teóricos pois eles não podem ficar aprisionados às necessidades imediatas. Marx diz que um homem preso às preocupações das suas necessidades não tem qualquer sensibilidade para o mais belo espetáculo; do mesmo modo que para o homem faminto não existe a forma humana de alimento, mas somente o seu caráter abstrato de alimento, na sua forma mais rude, dificilmente distinguindo-se do modo de se alimentar do animal. Por isso é necessário humanizar os sentidos do homem. Para Marx e Lukács é através do processo de objetivação/alienação, que tem a sua gênese no trabalho, que se desenvolve a natureza humanizada, a formação do gênero humano. “Essa *educação*... produz o homem em toda a plenitude do seu ser, produz o homem rico, dotado de todos os sentidos, como sua permanente realidade”<sup>(81)</sup>.

A partir dessas considerações podemos perceber a inerência da educação na formação do indivíduo como membro do gênero humano. Mas isso não quer dizer que a educação seja fundante e sim o trabalho, pois sabemos que o desenvolvimento do gênero humano se efetiva sobre a base dessa atividade. Porém o próprio trabalho não se realiza sem uma dimensão ideológica, isto é, sem um sistema educativo que implica num processo de ensino e de aprendizagem; produção e reprodução da vida social, dos valores, costumes e normas que vão desembocar nas teleologias secundárias. Nesse sentido a educação – cujo caráter é eminentemente ideológico<sup>(82)</sup> – consolida a

<sup>(80)</sup> Karl Marx, *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, 1983, p.119. Falando da superação das barreiras do capitalismo Lukács cita essa passagem de Marx na Ontologia. Ver vol II\*\*, p. 573.

<sup>(81)</sup> Karl Marx, idem, p. 119-120. Na *Ideologia Alemã* repete essa idéia ao dizer que “a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende da riqueza de suas relações reais” (Karl Marx, *A Ideologia Alemã*, p. 1984, p. 54).

<sup>(82)</sup> Segundo Lukács, a *ideologia* caracteriza-se como o momento ideal das posições teleológicas dos homens. Trata-se aqui da ideologia no *sentido amplo*, que está presente em todas as formas de existência social. Deste modo ele define a ideologia como sendo “aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia, *O.E.S.*, Vol. II\*\*, p. 446). Já a *ideologia* no *sentido restrito* direciona-se mais para os conflitos sociais, tornando-se um instrumento através do qual os homens e as classes sociais se engajam e enfrentam as lutas sociais. Dependendo da sua direção, a ideologia no sentido restrito pode ser uma ferramenta de transformação ou de conservação do *status quo* social (ver Lukács, idem, p. 452 e 453 principalmente).

formação humana dos homens ao contribuir para a sua inserção na atividade do trabalho e na própria sociabilidade.

Portanto, apesar da educação ter seu raio de atuação no âmbito das teleologias secundárias, ela tem a sua *gênese ontológica* no *trabalho*, no âmbito das *teleologias primárias*. Como sabemos o trabalho é a categoria fundante do ser social do homem, pois é através dele que o homem transforma a natureza e a si mesmo. O processo de objetivação/alienação, que aí tem lugar, impõe critérios tanto em relação ao trabalho em-si como em relação ao comportamento dos indivíduos. Vimos no primeiro capítulo que a busca dos meios mais adequados para a realização da posição teleológica do trabalho remete ao *conhecimento* do processo, das condições objetivas propícias para tal realização. Lembramos ainda que para Marx e Lukács, é justamente no exame das condições objetivas para a realização teleológica do trabalho que se gera o *conhecimento* e, portanto, a ciência. Quanto mais o homem conhece a legalidade do processo teleológico – e isso é requisito tanto para as teleologia primárias como para as secundárias – mais preciso e bem sucedido será o seu resultado. É importante frisar que não se trata aqui de um primado gnosiológico e sim ontológico, mas não resta dúvida que o conhecimento faz parte do desenvolvimento do gênero humano. Aqui não há o problema de se perguntar – como em Kant – pela possibilidade do conhecimento, pois ele ocorre no próprio ato do trabalho. E isso se dá através de um longo processo de ensino e de aprendizagem, quer dizer, de um processo formativo.

A educação que tem sua gênese nas teleologias primárias, ou seja, no trabalho, atua para além dele detendo a sua atuação no campo da superestrutura; sem esquecermos, no entanto, que as teleologia primárias e as secundárias são amplamente imbricadas pois a práxis humana é constituída por ambas. Podemos então afirmar que a humanização do homem é uma construção histórica e que a educação faz parte dessa humanização, pois ela insere as novas gerações no universo social do trabalho, mediando, orientando e acompanhando o desenvolvimento social dos homens. A esse respeito Marx diz que em cada período histórico

encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente criada com a natureza e entre os indivíduos, que cada geração transmite à geração seguinte; uma massa de forças produtivas, de capitais e de condições que, embora sendo em parte modificada pela nova geração, prescreve a esta suas próprias condições de vida e lhe imprime um determinado desenvolvimento, um caráter especial... portanto, as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias<sup>(83)</sup>.

Essa longa citação nos mostra que a educação é uma prática social e histórica, pois através dela as pessoas compartilham as experiências vivenciadas pelas gerações anteriores e produzem novas experiências, novos modos de agir, novos valores. Segundo Lukács “o crescente desenvolvimento do trabalho e o constante aperfeiçoar-se da ciência, que deriva dele mesmo movendo-se paralelamente em direção à própria autonomia, multiplicam e aprofundam os conhecimentos dos homens, inclusive quanto à própria práxis social”<sup>(84)</sup>. Podemos afirmar que a educação se situa no mesmo patamar da linguagem que é considerada por Lukács um “processo simultâneo à gênese do trabalho”<sup>(85)</sup>. Acreditamos que também a educação seja simultânea à gênese do trabalho pois na sua realização o homem não somente precisa falar alguma

---

<sup>(83)</sup> Karl Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 56. As circunstâncias feitas pelos homens não se realizam sem a mediação da educação, pois no processo de autoprodução os homens simultaneamente se educam, por isso podemos dizer que a educação é uma atividade mediadora da prática social global, havendo aí uma ação recíproca entre educação e sociedade. Marx expressa muito bem essa idéia quando diz que “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias”.

<sup>(84)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol.II\*\*, p. 651.

<sup>(85)</sup> Lukács, “Il momento ideal e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 380. Podemos lembrar aqui a concepção de Manacorda que tomando as posições de Luporini expressa a idéia de que “o homem nasce, de fato, na sociedade, mas não nasce social; assim se torna pela educação” (Luporini, apud Manacorda, *Marx e a Pedagogia Moderna*, 1991, p. 03). Nesse mesmo sentido Manfredo Oliveira afirma que “a especificidade do ser humano emergiu como sua fundamental educacionalidade: só o homem pode ser educado, pois educação pressupõe liberdade e é a inauguração de sua efetivação” (Manfredo Oliveira, *Ética e Práxis Histórica*, 1995, p.108). Em outra passagem, Manfredo diz que a educação é o processo através do qual o homem exerce a sua “auto-realização como homem”. (idem, p. 110).

coisa mas também conhecer, aprender alguma coisa, apesar de que, como já frisamos várias vezes, a educação não é um dado originário e sim o trabalho porém ela passa a ser exercida pelo homem ( independente da forma de sua utilização ) tão logo ele começa a produzir seus meios de vida.

Tudo isso evidencia a dimensão ontológica da educação na práxis humana, determinando-se como uma atividade mediada e mediadora da construção sócio-histórica do gênero humano. Sabemos que o solo genético dessa construção é o trabalho, mas nele está sempre presente a posição teleológica do homem, acompanhada por uma decisão alternativa e isso requer, sem sombra de dúvidas, a mediação da consciência. Portanto, o trabalho e o processo educativo que dele brota são mediados pela consciência humana. Como dissemos no início deste item, apesar da educação fazer parte essencial do desenvolvimento do gênero humano, ela não se realiza simplesmente por impulsos naturais, ou biológicos. Também não surge espontaneamente de um espírito supra-histórico ou transcendente. A educação é intencional, social e histórica. Como diz Marx “os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, dentro de suas relações históricas dadas, e não do indivíduo ‘puro’, no sentido dos ideólogos”<sup>(86)</sup>. Para Marx e Lukács a consciência dos homens é um produto social, quer dizer, a sua formação se dá histórica e socialmente. A partir do modo de produção e reprodução da vida “os indivíduos fazem-se uns aos outros, tanto física como espiritualmente”<sup>(87)</sup>. É por isso que para os supracitados pensadores a personalidade do homem é social, pois se forma no processo da sua vida real. Resumindo podemos dizer que a posição teleológica que inaugura o ato do trabalho é estabelecida pelo homem como momento da prévia-ideação. Isso remete a uma decisão alternativa e requer a necessidade de mediação da consciência, da subjetividade. Ela não atua senão por um processo de *formação*, de conhecimento, de aquisição de habilidades e atitudes, o que implica um vasto *processo educativo*.

---

<sup>(86)</sup> Karl Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 119.

<sup>(87)</sup> Karl Marx, *idem*, p. 55. A esse respeito Lukács diz que “o tipo tão persistente do aristocrata inglês”, por exemplo, “é muito mais um produto da marca recebida pela educação em Eton ou Oxford-Cambridge do que pela transmissão hereditária” (Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, p. 153).



No entanto as referências relativas à educação no seu sentido amplo, assim como também ao trabalho em geral, são apenas pressupostos para explicar a formação do homem como ser social, uma vez que não existe trabalho, nem tampouco educação às margens da sociedade. Ambas são categorias sociais, historicamente situadas.

No que se refere à educação, como já frisamos várias vezes, embora tenha a sua gênese ontológica no trabalho, no entanto é no âmbito das teleologias secundárias que ela se desenvolve, iniciando-se através de processos informais na família, nos grupos sociais e nas demais vivências coletivas; difundindo-se em instituições formais, estruturadas e com finalidades específicas. É sob esse prisma que Lukács menciona o *caráter inacabável* da educação no seu *sentido lato* e as suas diversas formas de se organizar no *sentido estrito*. Lukács diz que “entre educação no sentido lato e educação no sentido estrito não se pode traçar um limite preciso”<sup>(88)</sup>. Mas não resta dúvida que toda sociedade reclama dos próprios membros uma dada massa de conhecimentos, habilidades, comportamentos, etc. Essa requisição remete aos métodos, conteúdos, duração, etc, da educação em sentido estrito que ocorre na superestrutura, ou seja, no campo das teleologias secundárias.

### 3.3.2. A educação como campo das teleologias secundárias: constituição e superação do estranhamento.

A concepção de Lukács sobre as teleologias primárias e secundárias e o seu respectivo imbricamento, nos permite relacionar a sua dinâmica também na educação. Vale dizer, assim como outros complexos sociais (o direito, a ciência, a política, etc) também a educação, tem uma *dependência* ontológica do trabalho (e, portanto, da esfera econômica) que compreende o campo das *teleologias primárias*; e, ao mesmo tempo, tem uma *autonomia relativa* ao se situar no plano da superestrutura, que compreende o campo das teleologias secundárias. Defendendo a intrínseca relação que há entre ambas teleologias

---

<sup>(88)</sup> Lukács, La riproduzione, O.E.S., vol. II\* p. 152.

Lukács diz que somente com as *teleologias secundárias* se completa a humanização do homem e que “o costume, os hábitos, a tradição, a *educação*, etc, que se edificam totalmente sobre posições teleológicas deste gênero, com o desenvolvimento das forças produtivas vão continuamente aumentando o seu raio de ação e a sua importância, terminando por se constituir em esferas ideológicas específicas... para satisfazer estas necessidades da totalidade social”<sup>(89)</sup>.

Já dissemos em capítulos anteriores que a totalidade social é a síntese das múltiplas ações dos indivíduos singulares, cuja gênese se dá no trabalho. À medida que progride, com novos caminhos, novas necessidades, o processo do trabalho tende a um aperfeiçoamento crescente. Lukács diz que a estrutura social específica decorrente desse progresso “coloca-se frente aos indivíduos já como uma forma autônoma do ser social retroagindo, assim, sobre todo o seu modo de vida”<sup>(90)</sup>, quer dizer, sobre as diversas esferas da sua vida. Dessa forma as próprias posições teleológicas dos indivíduos, acompanhadas de suas ações, tornam-se uma potência social retroagindo, influenciando e determinando as suas ações e comportamentos, mas também impulsionando-os para novas decisões alternativas.

A educação é um dos complexos dessa potência social, principalmente quando ela se objetiva em instituições como família, grupos, escolas, etc. Lembramos aqui a posição de Lukács, já citada por nós no capítulo anterior, acerca da intervenção da *educação* no modo de viver das pessoas e até mesmo a sua influência sobre o desenvolvimento físico delas. Em outro trecho ele diz que a essência da educação consiste “em influenciar os homens a fim de que frente às novas alternativas da vida reajam de modo socialmente desejado”<sup>(91)</sup>. Porém não se trata de uma intervenção mecânica, a própria educação é constituída pelos atos dos homens num determinado contexto histórico. Mas dependendo do valor da posição teleológica desses atos, eles podem incidir de modo *positivo* ou *negativo*, quer sobre os indivíduos quer sobre

---

<sup>(89)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l'idologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 464 (o grifo é nosso).

<sup>(90)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 154.

<sup>(91)</sup> Lukács, *idem*, p. 153.

a totalidade social; pode contribuir cada vez mais para o *desenvolvimento* do homem ou pode influenciar para a *degradação* do patamar já alcançado da generidade humana.

Cada modo de produção, cada sociedade tem em sua constituição um processo educativo influenciando a sua dinâmica e sendo por ela influenciado. Nessa óptica Manfredo Oliveira diz que “a educação é sempre situada numa configuração determinada do ser-homem, isto é, num certo contexto sócio-histórico, numa relação de condicionamento recíproco com este contexto”<sup>(92)</sup>. De fato, há essa reciprocidade entre a educação e o contexto social onde ela se aplica, mas não podemos esquecer que o modo de produção tem sempre a sua determinação predominante. É por isso que as instituições educacionais formais (principalmente a escolar) terminam por se submeter às regras da esfera econômica.

No modo de produção capitalista essa submissão se torna mais intensa pois esse sistema busca assegurar, principalmente através da *educação*, que os indivíduos adotem suas posições, metas, valores, a fim de internalizar a sua ideologia e facilitar a sua legitimação. Não precisamos repetir toda a depreciação que o capitalismo provoca no ser humano, esse aspecto já vimos no início deste capítulo, mas queremos destacar que a questão ideológica que aí tem lugar torna-se um forte motor para a constituição de estranhamentos, inclusive na própria esfera da educação, principalmente no âmbito formal.

Sabemos que de um modo geral a educação se refere à formação humana objetivada sob a forma de conhecimento, transmissão de cultura, hábitos, valores, símbolos, modos de comportamentos, etc. Nesse sentido a educação forma a base ideológica através da qual o homem constrói a sua vida social. É por isso que ela se desenvolve no âmbito das teleologias secundárias, manifestando-se como uma atividade eminentemente ideológica. Lukács diz que as posições teleológicas secundárias já existem em estágios muito iniciais e já não visam mais diretamente a transformação de um objeto natural e sim visam o surgimento de uma nova posição teleológica, pois a sua intervenção dirige-se

---

<sup>(92)</sup> Manfredo Oliveira, *Ética e Práxis Histórica*, 1995, p. 110.

agora para outras pessoas. Em suma, agora “o fim teleológico é o de induzir outros homens a posições teleológicas que eles mesmos deverão realizar”<sup>(93)</sup>. Trata-se aqui de uma ação voltada para a consciência dos outros homens e nesta função a educação tem um papel basilar.

Não é sem razão que na sociedade capitalista onde predomina o valor de troca (e, junto a este, o individualismo e a competição) gera-se uma educação voltada predominantemente para valores competitivos, individualistas, opondo-se radicalmente à coletividade, à alteridade. Isso contribui para manter os indivíduos na sua particularidade, dificultando o seu elevar-se ao para-si. O resultado é que a formação do indivíduo ocorre de modo unilateral e empobrecida, dificultando a sua compreensão da própria vida, sentindo-se incapaz de transformar a realidade, considerando-a como um destino inevitável.

É deste modo que os sistemas formais de ensino, principalmente a educação escolar, terminam por se transformar em instrumentos ideológicos de reprodução das desigualdades, tornando-se um veículo de manutenção e de geração de estranhamentos sob diversas formas. Falando do caráter cosmopolita a que chegou a classe burguesa visando “formar o mundo à sua imagem e semelhança”, Marx diz que “a burguesia fez da probidade pessoal um simples valor de troca... Transformou o médico, o jurista, o padre, o poeta, o homem da ciência em trabalhadores assalariados... A burguesia arrancou o véu sentimental que envolvia as relações de família, reduzindo-as a simples relações monetárias<sup>(94)</sup>. É daqui que se originam os estranhamentos mais gerais (tanto pessoais como sociais) que são decorrentes do caráter predominante do valor de troca no capitalismo, provocando essa reificação das relações humanas, inclusive no campo da educação. E isso é tão atual quanto no tempo de Marx.

---

<sup>(93)</sup> Lukács, “Il lavoro”, *O.E.S.*, vol. II\*, p. 78. Em outra passagem Lukács repete essa idéia dizendo que as posições teleológicas secundárias têm como fim “em primeiro lugar agir sobre a consciência de outros homens para induzi-los às posições teleológicas desejadas” (Lukács, *idem*, p. 91). Na parte da “Ideologia” ele menciona mais uma vez que as teleologias secundárias têm “como fim todo um campo de reações desejadas (ou não desejadas) em direção a fatos, situações, obrigações, etc. sociais” (Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, p. 466).

<sup>(94)</sup> Karl Marx, *Manifesto do Partido Comunista*, 1981, p. 21.

Em que pese a forte determinação dos mecanismos do capitalismo na educação, a reprodução ideológica<sup>(95)</sup> que aí tem lugar não tem um caráter apenas negativo, estranhante; mas também pode se manifestar no seu aspecto positivo, no sentido de conservar o patrimônio alcançado pela humanidade e, portanto, de garantir a reprodução e a continuidade do gênero humano. Não queremos perder de vista aqui essa natureza fundamental da educação no seu sentido amplo, quer dizer, essa função que ela exerce na formação humana, pois possibilita ao homem a sua autoconstrução, proporcionando a sua participação no processo de produção e reprodução do ser social. Como diz Lukács trata-se de um “processo inacabado”, pois a cada momento histórico, novos valores, conhecimentos e habilidades vão sendo criados e acrescidos aos que se mantiveram e se universalizaram até aquele tempo. Por isso os valores predominantes do capitalismo não são eternos, a partir dele podem-se gerar outros. Como concebem Marx e Lukács, o próprio capitalismo proporciona a objetivação de valores superiores-genéricos, principalmente no que se refere à luta para a superação dos estranhamentos atuais. Tal luta eleva a humanidade a patamares mais altos como ocorreu com a superação do estranhamento típico do feudalismo para o sistema capitalista.

Sabemos que o processo de objetivação/alienação (exteriorização), que compreende a práxis social dos homens, ocorre tanto na esfera econômica (que segundo Lukács possui as posições teleológicas primárias e também as secundárias) como na superestrutura que dela deriva, incluindo a educação. Esse processo comporta, ao mesmo tempo, uma contradição e uma síntese, desenvolve e bloqueia a formação humana pois, como já frisamos, segundo Lukács, o processo de objetivação/alienação não exclui a existência de conflitos concretos. Portanto, o efeito causal que daí decorre (já dissemos várias vezes que os seus resultados retroagem sobre as novas posições teleológicas dos indivíduos, bem como sobre a totalidade social) “cria para os homens modelos

---

<sup>(95)</sup> Queremos frisar que a palavra reprodução utilizada nessas colocações ora tem um sentido negativo, quando se refere à interesses privados; ora tem o sentido positivo, quando se refere à dimensão ontológica da formação humana. No contexto em que essa palavra é empregada é possível perceber quando se trata de um sentido ou de outro.

positivos e negativos, para as suas decisões futuras, e, por conseguinte quer seja nos indivíduos quer seja nos grupos faz da continuidade dos seus pensamentos, sentimentos, atos, etc – que é objetiva, mas ao mesmo tempo e além disso é um fato interior – um componente dinâmico da sua consciência”. Em seguida Lukács destaca que a “consciência, tanto na sua dimensão individual como social, só pode surgir sob o fundamento destes efeitos produzidos pela objetivação e pela alienação”<sup>(96)</sup>.

Já mencionamos algumas vezes que as posições teleológicas dos homens e as ações que delas decorrem são duplamente condicionadas: pela consciência que põe e pelas determinações objetivas do real; trata-se da conexão recíproca entre o individual e o social. Isso ocorre também na educação pois cada complexo social tem uma lógica e uma certa autonomia e ao mesmo tempo uma relação com os demais, principalmente com a base econômica. Tertulian comenta que com essa posição “Lukács exclui definitivamente a concepção retilínea e monolítica do progresso histórico”<sup>(97)</sup>, afastando qualquer determinismo de tipo economicista (fatalista) ou de um teleologismo na história como na filosofia hegeliana.

Em diversas passagens da Ontologia Lukács menciona que mesmo no capitalismo, onde predomina uma sociabilidade estranhada, há sempre possibilidades, no sentido da *dynamis* aristotélica, de realização do para-si e, portanto, de superação das atuais formas de estranhamentos. Segundo Lukács, essa superação ocorre com uma mediação ética, cuja decisão e ação pertence aos próprios homens.

Portanto o desenvolvimento social dos homens, através do seu processo de produção e reprodução possibilita a elevação do seu ser e da sua consciência no processo histórico. Essa formação do gênero humano não pode

---

<sup>(96)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol.II\*\*, p. 467. (o grifo é nosso). Na parte sobre o “Estranhamento” Lukács diz que os atos de objetivação/alienação têm “como consequência, em todas as esferas da vida, uma mudança substancial na forma e no conteúdo do ser da personalidade. Isto é, são estes desenvolvimentos sociais que, para a estrutura e a ação da individualidade humana, geram – favorecendo-a ou reprimindo-a, no bem ou no mal – o único campo real de possibilidades” (Lukács, “L’estraniamento”, p. 570).

<sup>(97)</sup> Tertulian, “Uma apresentação à Ontologia do Ser Social de Lukács”, IN: *Crítica Marxista*, 1996.b., p. 64.

ocorrer se não for por meio de um processo educativo. Vimos que nesse processo os indivíduos conservam, reproduzem e geram novas experiências. Desse modo a educação não somente contribui para a reprodução social, como também a partir dela, gera o novo. Por isso não se pode colocá-la em patamares mecanicistas, considerando-se que ela é unilateralmente determinada pelo econômico, tornando-se diante dele totalmente impotente. Por outro lado, não podemos também colocá-la em patamares transcendentais desconsiderando-se a sua natureza sócio-histórica que compreende tanto a dimensão objetiva como subjetiva.

Disso resulta que a positividade da formação do gênero humano, assim como a dinâmica do estranhamento é um fato social e não natural, mecânico ou sobrenatural. Então se são os homens que geram os próprios estranhamentos, são eles mesmos que irão superá-los. A educação como componente da estrutura social compreende a geração de estranhamentos, mas também gera condições para a sua superação. E dado que ela é uma mediação essencial da atividade humana, no âmbito das teleologias secundárias, poderá contribuir não somente para a superação dos estranhamentos na área específica da educação formal, mas também para a superação dos estranhamentos em relação à sociedade em geral, pois em qualquer dimensão da práxis social está presente a educação. Como diz Mészáros, adotando as idéias de Paracelso, “a aprendizagem é a nossa própria vida, desde a juventude até a velhice”<sup>(98)</sup>. É claro que essa educação tem que ser eminentemente ética. Trata-se de uma educação com a finalidade de formar o homem de modo onilateral, uma educação voltada para a superação do estranhamento e, portanto, comprometida com a emancipação humana e isso só pode ocorrer se ela tiver uma dimensão ética.

---

<sup>(98)</sup> István Mészáros, *A Educação para além do Capital*, 2005, p. 47.

*3.3.3. A educação numa dimensão ética: mediação necessária para a superação do estranhamento. A importância da vida cotidiana.*

Os elementos de análise que Lukács deixou em sua *Ontologia* nos permitem compreender e inferir a necessidade da dimensão ética da educação no sentido da formação humana e do alcance ao para-si. A articulação entre as questões da relação dialética entre teleologia e causalidade, acompanhada da liberdade de escolha; do processo de objetivação/alienação como condição essencial da sociabilidade humana; do caráter histórico dos valores e do dever-ser como requisitos para a realização efetiva da teleologia e do próprio processo de objetivação, constituem o eixo central e uma base de sustentação teórica capaz de subsidiar as formulações da educação numa dimensão ética.

Lukács preocupa-se essencialmente com o desenvolvimento do gênero humano dirigido ao para-si, quer dizer, dirigido à emancipação humana. *A educação ética* se coloca como critério fundamental para essa emancipação, pois a direção ao para-si exige a objetivação de uma teleologia superior. Segundo Lukács, o desenvolvimento social gerou essa possibilidade de elevação ao para-si e, portanto, gerou a possibilidade de superação do estranhamento; embora o processo de libertação seja longo e cheio de contradições e quedas. A atualização de tais possibilidades depende das próprias decisões alternativas dos homens que adquiriram a consciência de pertencer ao gênero humano. Lukács diz que depende dos próprios indivíduos “viver de maneira reificada, estranhada, ou com seus atos querer realizar a própria personalidade”<sup>(99)</sup>.

Com isso Lukács não cai num subjetivismo ou num antropologismo, o que ele pretende é afastar qualquer determinismo unilateral tipo mecanicista ou comando de um ser transcendente. Quanto à base econômica e os sistemas sociais que dela decorrem, apesar de incidir sobre as

---

<sup>(99)</sup> Lukács, “L’estraniamento”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 725. Falando sobre o papel do homem como sujeito no mundo social Mészáros diz que “a dinâmica da história não é uma força externa misteriosa qualquer e sim uma intervenção de uma enorme multiplicidade de seres humanos no processo histórico real, na linha da ‘manutenção e/ou mudança’ ...” (István Mészáros, *A Educação para Além do Capital*, 2005, p. 50).



ações dos indivíduos como se fossem uma *segunda natureza*, em última instância são resultados da sua própria práxis social. Podemos reforçar essa posição afirmando que a constituição histórica da sociedade não se faz “solta no ar” e nem decorre de poderes transcendentais ao real. Ela se faz com a posição teleológica e a ação concreta dos indivíduos. Por isso uma transformação da sociedade pode e deve se apoiar no próprio processo de educação dos homens. Mas para essa educação ser transformadora deve ter uma dimensão ética.

Esse processo educativo, como já frisamos, perpassa toda a vida do homem, incluindo a educação formal ou institucionalizada como a escola, grupos políticos, organizações, etc. Mas como diz Mészáros, grande parte “do nosso processo contínuo de aprendizagem se situa, felizmente, fora das instituições educacionais formais”. O referido autor emprega o termo *felizmente* porque segundo ele:

esses processos não podem ser manipulados e controlados de imediato pela estrutura educacional formal legalmente salvaguardada e sancionada. Eles comportam tudo, desde o surgimento de nossas respostas críticas em relação ao ambiente material mais ou menos carente em nossa primeira infância ... passando por nossas diversas experiências de trabalho ... até o nosso envolvimento, de muitas maneiras e ao longo da vida, em conflitos e confrontos, inclusive as disputas morais, políticas e sociais dos nossos dias. Apenas uma pequena parte disso tudo está diretamente ligada à educação formal<sup>(100)</sup>

Todos esses processos têm muita importância na formação do homem e não somente a educação formal. Para Mészáros a educação institucionalizada dos últimos séculos serviu principalmente para fornecer conhecimento e pessoal necessário à máquina, bem como transmitir valores que

---

<sup>(100)</sup> István Mészáros, *A Educação para Além do Capital*, 2005, p. 53.

legitimam os interesses dominantes. Deste modo, o capital busca assegurar que cada indivíduo, através dos sistemas formais de ensino, adote e internalize as metas desse sistema. É por isso que para ele a educação formal não é capaz de “por si só, fornecer uma alternativa emancipatória radical...”. Ela não pode “romper com a lógica do capital no interesse da sobrevivência humana, seria um milagre monumental”<sup>(101)</sup>. Mészáros até reconhece que as instituições formais sejam uma parte importante para a interiorização de valores superiores, porém, segundo ele, somente a *educação* no seu *sentido mais amplo* pode conduzir o homem a uma mudança verdadeiramente radical, rompendo assim, a lógica mistificadora do capital. Nenhum “dos objetivos emancipatórios é concebível sem a intervenção mais ativa da educação, entendida na sua orientação concreta, no sentido de uma ordem social que vá para *além do capital*”<sup>(102)</sup>

Não resta dúvida que uma educação para além do capital só pode ter uma *dimensão ética*, que deve reportar-se ao coletivo sem sacrificar nem eliminar o indivíduo, mas também sem cair num individualismo que tanto impera no atual sistema. Relacionando com a posição de Marx trata-se de “uma educação de seres humanos, para o desenvolvimento intelectual, para a execução das funções sociais, para as relações sociais e para o livre desempenho das energias vitais físicas e mentais...”<sup>(103)</sup>. Trata-se de uma educação que proporcione o pleno desenvolvimento dos homens, a exteriorização das suas faculdades físicas, mentais e criativas. *Uma educação*, como diz Mészáros, *para além do capital* que, segundo ele, é necessária e urgente se quisermos garantir as condições essenciais da sobrevivência humana.

É esse o fundamento ontológico que move a nossa posição acerca da educação numa dimensão ética como uma mediação necessária para a superação do estranhamento atual que, como vimos anteriormente, tem a sua gênese no trabalho enquanto criador de valores de troca (o trabalho

---

<sup>(101)</sup> István Mészáros, *idem*, p. 45. Em outra passagem Mészáros comenta que “os jovens podem encontrar alimento intelectual, moral e artístico noutros lugares (*idem*, p. 54), ou seja, fora da educação formal.

<sup>(102)</sup> István Mészáros, *idem*, p. 73. (o grifo é nosso).

<sup>(103)</sup> Karl Marx, *Il Capitale*, libro primo\*, 1980, p. 300.

estranhado), mas se estende para além dele, provocando um pluralismo de estranhamentos nas diversas esferas da vida das pessoas. Por isso a formação humana pressupõe mediações que requerem uma educação não somente para o trabalho, mas para além dele, quer dizer, para além das teleologias primárias, pois como já frisamos, é no âmbito das teleologias secundárias que, para Lukács, se completa o desenvolvimento da humanidade. Por conseguinte o pertencer do homem ao gênero humano não é decorrente de uma herança apenas biológica e sim é desenvolvido por um processo histórico e social que tem a sua gênese no trabalho mas perpassa toda a vida das pessoas através da apropriação de valores, habilidades, conhecimentos, etc, que são adquiridos por todo um processo formativo.

Por isso a educação no seu sentido mais amplo é mediada e mediadora de outras práxis sociais, aliás, é condição ontológica da prática humana. Vimos que a educação exteriorizada nos sistemas formais de ensino é instância de reprodução de interesses ideológico-particulares mas, no seu sentido amplo, na sua dimensão ontológica ela é instância de produção e reprodução da vida social dos homens. Nesse aspecto ela é também mediação para uma práxis criadora e transformadora, caso contrário, não haveria um desenvolvimento histórico do homem. Certamente a educação (principalmente a formal) não é a alavanca da transformação social; mas ela é mediação para esse alcance, inclusive é veículo para a geração de novos valores, principalmente aqueles voltados ao para-si, valores emancipatórios que resgatem a dimensão humano-genérica dos homens. Essa educação com certeza deve ter uma dimensão ética.

Então a formação de uma consciência que queira combater os estranhamentos atuais, quer dizer, a formação de uma consciência voltada para a emancipação humana, não ocorre somente em um determinado movimento de luta contra os estranhamentos. É claro que no momento desse movimento é *indispensável* a formação de uma *consciência ética*. Mas essa formação pode ocorrer também no decorrer da vida das pessoas. Cada indivíduo por algum momento é educador ou educando. Se a educação perpassa a nossa própria vida, muita coisa é decidida para o bem ou para o mal. Então, como diz

Mészáros, o êxito vai depender da ação e consciência de cada um de “forma a maximizar o *melhor* e a minimizar o *pior*”, pois as nossas decisões e ações não se dirigem apenas para “nós próprios como indivíduos mas simultaneamente também para a humanidade”<sup>(104)</sup>. Por isso é importante a aquisição de uma consciência superior, voltada para o ser digno do homem, É nesse sentido que, para Mészáros,

O cumprimento da tarefa histórica de mudança envolve simultaneamente a mudança qualitativa das condições objetivas de reprodução da sociedade... e a *transformação progressiva da consciência* em resposta às condições necessariamente cambiantes. Portanto, o *papel da educação é soberano*, tanto para a elaboração de estratégias apropriadas e adequadas para mudar as condições objetivas de reprodução, como para a *automudança consciente* dos indivíduos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente... Não é surpreendente que na concepção marxista a “*efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho*” seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente *educacional*<sup>(105)</sup>

Do mesmo modo que Lukács, Mészáros também reconhece que o capitalismo, apesar de todas as suas contradições, proporcionou o desenvolvimento das capacidades humanas, gerando a possibilidade de superação desse próprio sistema. Segundo Mészáros, “a nossa época de *crise estrutural global do capital* é também uma época histórica de transição de uma ordem social existente para outra, qualitativamente diferente... Portanto, a nossa

---

<sup>(104)</sup> István Mészáros, *A Educação para Além do Capital*, 2005, p. 48.

<sup>(105)</sup> István Mészáros, *idem*, p. 65 (parte do grifo é nosso). Observe: a palavra *alienação* é empregada por Mészáros no seu sentido *negativo*, ou seja, no sentido de estranhamento.

tarefa educacional é, simultaneamente, a tarefa de uma transformação social ampla e emancipadora”<sup>(106)</sup>.

Como chegar a uma consciência que queira realmente essa emancipação, como chegar a uma educação superior, quer dizer, a uma atitude ética, Lukács menciona várias vezes na *Ontologia* que iria responder com a sua prometida *Ética*. Porém ele nos deixou bem claro que somente a ética é a esfera de mediação para a conciliação entre o indivíduo e a sociedade, possibilitando o desenvolvimento do verdadeiro devir-humano dos homens. Segundo Lukács, pela mediação ética o indivíduo adquire a consciência de pertencer ao gênero humano e de se reconhecer enquanto tal. É claro que isso não elimina a esfera individual e sim somente a sua forma estranhada que permanece na mera particularidade, no seu em-si.

Vimos que para Lukács, apesar das condições do estranhamento no capitalismo, é possível superá-las. Por isso ele alerta que “é preciso evitar a aparência de que a razão moral seja impotente diante da realidade”. Portanto, “as motivações morais, éticas, etc. dos homens se apresentam como momentos reais do ser social”<sup>(107)</sup>, nas diversas esferas da sua atuação prática podendo, inclusive, se apresentar também na práxis educacional. É nesse sentido que acreditamos na essencialidade da dimensão ética de uma educação emancipadora.

Lukács não concretizou o seu projeto sobre a *Ética*, mas o legado que ele deixou na *Ontologia* nos dá muitos elementos para essa compreensão. Principalmente no que se refere às questões dos valores e do dever-ser as quais nos referimos no segundo capítulo deste trabalho. A partir delas podemos inferir que a educação numa dimensão ética consiste em priorizar o dever-ser da sua finalidade que deve estar voltada tanto para o desenvolvimento das capacidades como da personalidade, quer dizer, deve estar voltada para o pleno desenvolvimento humano. Isso implica no conhecimento das condições objetivas e na aplicação dos melhores meios possíveis, tendo em vista a obtenção do fim

---

<sup>(106)</sup> István Mészáros, *idem*, p. 76.

<sup>(107)</sup> Lukács, “Il Lavoro”, *O.E.S.*, Vol. II\*, respectivamente p. 94 e 128.

e o desenvolvimento de valores superiores, voltados para a emancipação humana, compondo uma síntese entre o eu e a alteridade, cuja direção leva a uma sociabilidade superior, “para além do capital” como diz Mészáros. Em suma, a ação ética, para ser concreta, deve estar voltada para o dever-ser do fim e para os valores humano-genéricos.

Essa necessidade se insere tanto nas teleologias primárias no âmbito do trabalho, como nas teleologias secundárias, no âmbito da superestrutura. É nesse sentido que para Marx e Lukács o trabalho deve estar voltado para o pleno desenvolvimento do homem. No momento em que o objeto de uso (o seu produto) torna-se predominantemente valor de troca, causando bloqueios à plena explicitação do gênero humano, pode-se dizer que há aí um desvio da finalidade. Não se leva em conta o seu dever-ser. O mesmo podemos dizer da educação quando ela é usada como instrumento de manutenção do atual sistema.

Mas a educação também pressupõe aprendizagem, formação, desenvolvimento das potencialidades. Portanto, assim como o dever-ser do trabalho desenvolve as capacidades humanas, também o dever-ser da educação (que complementa e realiza o dever-ser do trabalho) faz desabrochar as qualidades humanas, contribuindo para o desenvolvimento das capacidades e ao mesmo tempo da personalidade. O dever-ser nesse aspecto é orientado por uma dimensão ética. Pode até acontecer o fato de as *conseqüências* resultarem contrárias às *intenções*, mas isso não significa negligenciar o dever-ser do fim e os meios mais adequados possíveis para a sua obtenção.

Afirmamos várias vezes que para Lukács a ética é histórica. Então o dever-ser e os valores também são históricos, e não abstratos, separados das alternativas concretas dos homens, pois são os indivíduos que estabelecem o fim, escolhem as alternativas e atribuem valores aos objetos e às suas ações. É nesse sentido que Lukács sempre afirma que depende do próprio indivíduo permanecer no estranhamento ou querer superá-lo, embora a sua decisão e ação sejam amplamente mediadas pelas circunstâncias. Desse modo são os próprios homens, e não um ser transcendente, que irão alcançar o seu para-si, o seu ser digno de homem.

Lukács dá uma extrema importância à *vida cotidiana* como ponto de partida para esse alcance. Para ele, o dever-ser se desenvolve também a partir da práxis cotidiana, pois, dos atos individuais que aí ocorrem podem-se gerar grandes objetivações, de onde se explicitam decisões alternativas que levam ao caminho do para-si. Aqui podemos lembrar aquele sentido do “*felizmente*” empregado por Mészáros quando diz que a educação perpassa toda a nossa vida (e não somente a educação formal !) e que ela tem uma enorme importância, não só nos nossos primeiros anos de formação, “como durante a nossa vida, quando tanto deve ser reavaliado e trazido a uma unidade coerente, orgânica e viável, sem a qual não poderíamos adquirir uma personalidade, e nos fragmentaríamos em pedaços sem valor, deficientes mesmo a serviço de objetivos sóciopolíticos autoritários”<sup>(108)</sup>.

No prefácio à obra *Sociologia da Vida Cotidiana* de Agnes Heller, Lukács diz que na sua cotidianidade os homens agem e reagem às pretensões da própria sociabilidade de modo particular, mas “o ser de cada sociedade surge da totalidade de tais ações e reações”. É por isso que a vida cotidiana é uma zona de mediação da práxis social dos homens; “é um momento historicamente necessário no processo genético da autoconsciência da genericidade humana, não mais muda”<sup>(109)</sup>. Por essa mediação é possível compreender as relações e interações entre o mundo econômico-social e os demais complexos da vida humana. Lukács comenta que por não levar em conta essa mediação a teoria de Kant considera incompatíveis o comportamento particular, cotidiano, e aquele ético. Para Lukács não há essa incompatibilidade, pois um comportamento particular poderá ser plenamente ético e contribuir para a elevação do gênero humano.

É na esfera da eticidade que os atos particulares se tornam homogêneos. A vida cotidiana é composta por processos heterogêneos, quer dizer, a sua base ontológica é constituída pela espontaneidade inerente à natureza particularística das atividades humanas, mas as ações e reações

---

<sup>(108)</sup> István Mészáros, *Educação para Além do Capital*, 2005, p. 53.

<sup>(109)</sup> Lukács, “Prefácio” à *Sociologia della Vita Quotidiana*, de Agnes Heller, 1971, respectivamente p. 10 e 11.

particulares têm uma tendência objetiva de elevarem-se às posições mais gerais e realizarem-se como o próprio ser-para-si da generidade humana, de elevarem-se a um *comportamento ético*. Com efeito, as realizações na “esfera da pura ética” são partes integrantes reais da práxis humana, vale dizer, “no desenvolvimento social existem sempre vias que a partir da particularidade podem chegar às formas mais altas da generidade...”<sup>(110)</sup>. Por conseguinte, uma vez que a constituição ontológica da vida cotidiana seja caracterizada pela imediaticidade e pela heterogeneidade (os diversos atos e atividades, modos de ação e reação, etc.), ela produz formas de objetivações que levam a homogeneização, acima da própria vida cotidiana, e entram na esfera do humano-genérico. Heller, após Lukács, diz que:

A vida cotidiana é a vida do homem *inteiro*; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nele colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias.<sup>(111)</sup>

É nesse sentido que para Lukács e Heller a vida cotidiana não está fora da história, nem tampouco os atos éticos dos indivíduos que nela se inserem. Para esses pensadores a vida cotidiana está “no *centro* do acontecer histórico: é a verdadeira essência da substância social”. Podemos então afirmar que a vida cotidiana *não é o todo* da vida social mas é o *centro*, pois as grandes ações relacionadas aos valores autênticos da generidade humana como a arte, a filosofia e a ética, bem como a própria ciência, “partem da vida cotidiana e a

---

<sup>(110)</sup> Lukács, idem, p. 11. Em outra passagem Lukács comenta que é preciso compreender “a vida cotidiana nesta sua heterogeneidade universal”. A vida cotidiana “constitui a mediação objetivo-ontológica entre a simples reprodução espontânea da existência física e as formas mais altas da generidade tornadas conscientes” (Lukács, idem, p. 12).

<sup>(111)</sup> Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, 1985, p. 17.



ela retornam”<sup>(112)</sup>. Portanto, a vida cotidiana é recheada de atos, alternativas, escolhas e formas elementares de consciência que podem se desenvolver e se elevar ao nível das objetivações genéricas para-si. Heller diz que não “há nenhuma muralha entre as formas de atividades e de pensamentos cotidianos que agem em direção ao desenvolvimento da genericidade em-si e aquelas que são o fundamento das objetivações genéricas para-si”<sup>(113)</sup>, pois também não há uma muralha entre o homem particular e o social. Enfim, é a partir da vida cotidiana que se estabelece uma relação fundamental entre a teoria e a prática dos homens, pois embora nela predomine a individualidade, as ações e reações subjetivas; a soma destas ações e reações relevantes termina por se constituir em tendências totalizantes da sociedade.

Então os valores éticos não são autônomos ou abstratos, eles decorrem e mantêm uma relação com as atividades concretas dos homens. Heller comenta que os valores como a honradez, a justiça, a sinceridade, etc., formam meios de elevação da particularidade ao genericamente humano. Mas isso não significa de modo algum a abolição da singularidade do indivíduo, quer dizer, as paixões e os sentimentos da pessoa singular não desaparecem com a sua elevação ao humano-genérico, mesmo porque o indivíduo é simultaneamente ser particular (singular) e ser genérico. No entanto, o conteúdo e a dinâmica dessas elevações dependem em grande parte do tipo de sociedade. A contradição que impera no sistema capitalista, por exemplo, tende a penetrar e a expandir-se na vida cotidiana. Uma vez que esta é caracterizada pela heterogeneidade, imediatividade e espontaneidade, ela pode também ser uma esfera de constituição do estranhamento e, portanto, de bloqueio ao humano-genérico. Às vezes uma situação objetiva pode dificultar o desenvolvimento das capacidades superiores, porém o estranhamento dos

---

<sup>(112)</sup> Agnes Heller, *idem*, p. 20. Em outra passagem, destacando a dimensão superior da arte e da ciência, Heller diz que embora estas sejam “formas de elevação acima da vida cotidiana que produzem *objetivações* duradouras...”, rompendo “com a tendência *espontânea* do pensamento cotidiano” (*idem*, p. 26), elas não estão separadas da vida e do pensamento cotidianos, pois “artista e cientista têm a sua particularidade individual enquanto homens da cotidianidade”, além do mais “toda obra significativa volta à cotidianidade e seu efeito sobrevive na cotidianidade dos outros” (*idem*, p. 27).

<sup>(113)</sup> Agnes Heller. *Sociologia della Vita Quotidiana*, 1981, p. 241.

indivíduos se desenvolvem também das suas interações com a própria vida cotidiana.

Tomada nessa perspectiva a vida cotidiana é um setor social que pode promover ou frear a existência pessoal do indivíduo e, por extensão, do gênero humano. Portanto, “a vida cotidiana é aquele setor em que cada homem desenvolve diretamente e afirma o quanto possível as suas ‘formas de existências’ pessoais, onde os aspectos importantes tornam-se decisivos para o sucesso ou o fracasso desta conduta de vida”<sup>(114)</sup>. Com efeito, a vida cotidiana influi intensamente no comportamento e na ação dos indivíduos, podendo levá-los a posturas pró ou contra seus estranhamentos. Reforçando essa idéia Lukács diz que os estranhamentos e a luta contra eles terminam por se desenvolver predominantemente na vida cotidiana que é permeada por objetivações “cheias de valor ou desvalor, progressistas ou reacionárias”<sup>(115)</sup>. É por isso que se torna importante a educação no sentido amplo de que fala Lukács e Mészáros, a educação como formação humana realmente autêntica. Nesse aspecto, ela deve ser constitutiva de uma práxis ético-social e conter as potencialidades emancipadoras. Tal formação, tal constituição ocorre também e principalmente na vida cotidiana.

Heller comenta que “quanto mais intensa é a motivação do homem pela moral, isto é, pelo humano-genérico, tanto mais facilmente sua particularidade se elevará (através da moral) à esfera da generidade”<sup>(116)</sup>. Nesse caso a decisão alternativa eleva-se acima da cotidianidade. Portanto, a partir da vida cotidiana se desenvolvem os estranhamentos, mas também pode emergir a consciência e a luta para superá-los. Quando os homens estabelecem determinados fins, os seus atos teleológicos desencadeiam novas séries causais. Podemos hipostasiar então que a educação numa dimensão ética poderá auxiliar a decifrar os enigmas do estranhamento, buscando meios eficazes para a sua superação a fim de se alcançar a emancipação humana,

---

<sup>(114)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 428. Em diversas passagens da *Ontologia* Lukács expressa essa idéia acerca da vida cotidiana.

<sup>(115)</sup> Lukács, *idem*, p. 419.

<sup>(116)</sup> Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, 1985, p. 22.

fazendo emergir uma nova causalidade social e, portanto, uma nova forma de sociabilidade.

Já destacamos que Lukács atribui um grande peso à vida cotidiana para a realização de objetivações superiores. É por isso que para ele, e também para Heller, a vida cotidiana tem uma extrema importância na reprodução da totalidade, suscitando ações e reações que influenciam a sociedade inteira e, ao mesmo tempo, por esta via, tornando-as operantes em direção ao alto. Lukács diz que até mesmo os problemas cotidianos do pensador, do político do artista, etc, “recaem continuamente sobre si e provocam também em si decisões de natureza espiritual”. Enfim, os atos cotidianos desembocam sempre no coletivo, independente do indivíduo ser “o educador ou o educado”<sup>(117)</sup>. Disso resulta que a *vida cotidiana* não pode ser subestimada para a realização de uma *educação ética*. É claro que ela não pode ser identificada com a totalidade social, mas ela não deixa de ser uma parte muito importante na constituição dessa totalidade, por isso ela tem grandes potencialidades para a superação do estranhamento e para o alcance da emancipação humana.

Podemos afirmar que a superação do atual sistema já começa nele mesmo, pelos próprios indivíduos. Caso contrário cai-se numa superação abstrata, esperada que ele “caia do céu” ou, por outro lado, cai-se numa inércia sob o argumento de que nada se pode fazer. Segundo Lukács, uma vez alteradas as circunstâncias da educação “elas terão efeitos determinantes de retorno sobre a constituição psíquica e física dos homens”<sup>(118)</sup>. E não há dúvida de que a consciência transformadora deve ser formada numa dimensão ética.

É nesse sentido que para Mészáros a transformação social emancipadora é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no sentido amplo. Ozir Tesser também atesta esse fato ao dizer que a educação ampla é “aquela que atravessa todo o tecido da vida social e sem a qual não existe transformação ou revolução”<sup>(119)</sup>. Mészáros reforça essa idéia

---

<sup>(117)</sup> Lukács, “Il momento ideale e l’ideologia, *O.E.S.*, vol. II\*\*, respectivamente p. 419 e 417

<sup>(118)</sup> Lukács, “La riproduzione”, *O.E.S.*, vol. II\*\*, p. 153.

<sup>(119)</sup> Ozir Tesser, “Relação Trabalho e Educação e as Classes Trabalhadoras (Educação para uma Sociedade em Transformação), *Educação em Debate*, 1995, p. 40.

afirmando que os grandes desafios para romper a lógica do capital estão na simultaneidade da educação emancipadora e da transformação social. “Ou ambas têm êxito e se sustentam, ou fracassam juntas. Cabe a nós todos – todos, porque sabemos muito bem que ‘os educadores também têm de ser educados’ – mantê-las de pé, e não deixá-las cair”<sup>(120)</sup>. Daí a necessidade de tarefas imediatas. Devemos começar pelo imediato, incluindo aqui a vida cotidiana, porém sempre orientados pelo “futuro que se vislumbra”.

Para concluir, podemos dizer que com o desenvolvimento social o homem aumentou a possibilidade de tomar consciência de sua dimensão humano-genérica e de agir em prol de sua efetivação. Portanto, as exigências hoje não são mais pelo aumento das capacidades e sim pela elevação da personalidade, quer dizer, pela emancipação humana. Como diz Heller:

A consciência do direito a uma vida verdadeiramente humana está presente nos homens, potencialmente, da mesma maneira como a consciência do direito à satisfação das necessidades mais primárias se achava presente nos homens na época das *revoluções da fome*... o problema que se coloca é o das exigências relativas à humanização da vida em geral... Cabe à consciência de classe *estimular* essas exigências e *corresponder* a elas... Por isso mesmo, a *ética*... deverá desempenhar um papel decisivo... A consciência da nova exigência significa ao mesmo tempo a consciência dos valores e da orientação ética em que há de basear a criação da nova realidade<sup>(121)</sup>.

---

<sup>(120)</sup> István Mészáros, *Educação para Além do Capital*, 2005, p.77. Falando do potencial emancipador dos homens, Heller diz que a possibilidade de superação da alienação (no sentido de estranhamento) “encontra-se aberta a qualquer ser humano” (Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, 1985, p. 39).

<sup>(121)</sup> Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, 1985, p. 117 (parte do grifo é nosso).

## C O N C L U S Ã O

---

---

Observando as teses de Lukács aqui expostas podemos perceber que ele ao desenvolver as categorias fundamentais da vida social dos homens, além de nos proporcionar uma verdadeira teoria do desenvolvimento do gênero humano, nos fornece uma reconstrução de forma sistematizada acerca da ontologia marxiana, principalmente no que se refere à gênese da forma em geral do estranhamento no capitalismo (o fetichismo da mercadoria) juntamente com os estranhamentos daí decorrentes que incidem em outras esferas da vida dos homens (social, pessoal, política, educacional, etc.), cuja superação requer uma mediação ética. Nesse sentido, Lukács contribui também com uma teoria da emancipação humana, embora ele iria desenvolvê-la plenamente em sua prometida *Ética* que, como já dissemos neste trabalho, não houve tempo de concretizá-la, pois acreditamos que nesse escrito ele haveria de explicitar com maiores detalhes de que modo os indivíduos chegariam à consciência plena do seu gênero e como poderiam agir de forma efetiva no combate dos estranhamentos atuais, direcionando-se plenamente ao para si.

Vimos que a raiz de toda esse tematização encontra-se justamente na consideração do trabalho como categoria constitutiva da dimensão sócio-histórica do homem e, portanto, como solo genético de toda a práxis social. É deste modo que para Lukács, após Marx, o trabalho é o ponto de análise para se entender as categorias específicas do ser social compreendendo o próprio *trabalho, a reprodução, a ideologia e o estranhamento*, dedicando a estes temas uma vasta parte da sua obra *Ontologia do Ser Social*.

Com efeito, se o trabalho é a categoria central da vida social dos homens, os complexos constituintes da sua práxis serão o reflexo de como se estabelecem as relações de produção no trabalho. Daí porque Lukács admite, juntamente com Marx, que no modo de produção capitalista, em que se manifesta um trabalho estranhado, fetichizado, baseado predominantemente no

valor de troca, as relações humanas tornam-se também predominantemente reificadas, coisificadas, gerando uma sociabilidade estranhada.

Essa posição, de uma maneira geral, é o resgate que Lukács faz da teoria de Marx. Mas ele vai mais longe aos nos fornecer maiores detalhes acerca dessa ontologia do homem enquanto ser social. A sua novidade maior consiste no esclarecimento e no lugar privilegiado que ele confere à posição teleológica dos homens como momento de ideação no âmbito das suas atividades e na possibilidade de sua realização. Portanto, as manifestações do comportamento do homem em sua práxis social têm amplas mediações, porém brotam do trabalho e, por isso, no plano ontológico-genético, devem ser entendidas a partir dele.

Acentuando o pensamento de Marx, Lukács considera que não existe uma teleologia em geral ou na natureza, e sim apenas *na* dimensão da *atividade do homem* que transforma a causalidade natural em causalidade posta, estabelecendo uma relação dialética entre teleologia e causalidade. É a partir daqui que se desenvolve o ser social. Tal desenvolvimento começa, com o salto, com o por teleológico que tem sua gênese no trabalho, de onde se estabelecem as *teleologias primárias* cuja realização resulta em nexos causais, originando uma nova objetividade, agora social. O objeto aí criado altera, assim, tanto a individualidade, como a objetividade. Por conseguinte, o trabalho impulsiona o indivíduo a desenvolver ações, habilidades, comportamentos, pensamentos e relações sociais que estão para além da própria atividade produtiva. A partir daqui ganha importância um novo tipo de posição teleológica que são as *teleologias secundárias* cujo objetivo é influenciar os homens a agirem de determinado modo, ou seja, é influenciá-los em suas escolhas de alternativas a serem adotadas e executadas por eles. Trata-se do campo da superestrutura onde emergem os complexos da vida social como o direito, a política, a religião, a *educação*, a *ética*, etc.

Os elementos que aí atuam não são somente a consciência humana, os próprios indivíduos; mas também as circunstâncias presentes. Esses pólos – a *subjetividade* e a *objetividade* – são os componentes básicos do processo de posição e de realização da teleologia, isto é, do processo de

objetivação/alienação (exteriorização), estando relacionados numa unidade sintética desse mesmo processo. Por isso a objetividade social é resultante das próprias ações humanas, embora por diversas vezes possa parecer totalmente autônoma. Então no processo do trabalho não ocorre apenas a ação dos homens sobre a natureza, mas também a ação dos homens sobre os outros homens. Trata-se, respectivamente, das *teleologias primárias* e *secundárias*, que têm uma intrínseca relação entre si e, ao mesmo tempo, uma relativa autonomia. Nestas últimas, as relações sociais ganham uma autonomia tão vasta, que parecem independer da própria ação humana, consistindo, conforme indica Lukács, numa *segunda natureza*.

O problema é que o homem nunca conhece totalmente o resultado da posição teleológica, uma vez que no processo de sua realização além da complexidade das relações sociais que aí têm lugar, entra também a categoria do *acaso* que tanto pode ocorrer por condições naturais (uma inundação, por exemplo) como também pode acontecer por condições sociais (questões ou fatos que não estavam previstos no início do processo). Por isso Lukács diz que o resultado só é conhecido *post-festum*. Portanto, o objeto construído altera a totalidade, desencadeando nexos causais muitas vezes imprevisíveis pela consciência no momento da prévia-ideação, e isso com maior intensidade no plano das teleologias secundárias. É aqui que ocorre o problema do *estranhamento*.

Salientamos que Lukács explica a gênese desse fenômeno ao dizer que no processo histórico da vida social dos homens ocorre o desenvolvimento das suas capacidades, porém tal desenvolvimento não atinge necessariamente a elevação da personalidade humana, ao contrário, pode aviltá-la, depreciá-la, emergindo o estranhamento, que é um fenômeno histórico-social uma vez que surge no plano das relações sociais, atingindo diretamente os próprios homens. A sua explicação consiste no fato de que a *objetivação* no processo do trabalho se dirige à obtenção do objeto, à produção do novo, que vai incidir sobre o sujeito da posição teleológica, consistindo na sua *alienação*, *exteriorização*. Nessa dimensão, o sujeito influencia e é influenciado pelo processo, por isso ele também se transforma ao produzir o novo: ele imprime sua marca, suas

habilidades, seu conhecimento ao mesmo tempo em que subordina a sua vontade ao fim proposto na posição teleológica, levando em conta a causalidade natural para que o processo se realize, porém sempre buscando os melhores meios para a obtenção da sua finalidade. Ao final do processo, tanto o objeto criado como o seu criador tornam-se cada vez mais sociais, e o homem caminha cada vez mais para o seu ser genérico. Porém para Lukács, a retroação desse processo de objetivação/alienação (exteriorização) sobre os indivíduos pode implicar em *estranhamento*, diante dos bloqueios à plena explicitação do gênero humano que ocorrem em tal processo. Esses pressupostos lukacsianos nos apontaram a distinção ontológica entre os termos *objetivação* (*Vergegständlichung*) *alienação* (*Enttäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*) proporcionando um maior esclarecimento acerca da conexão recíproca entre a atividade teleológica dos indivíduos e as conseqüentes determinações causais objetivas, sugerindo a independência dos homens de qualquer determinismo unilateral ou de um ser transcendente e, portanto, afirmando a sua autodeterminação enquanto sujeito da constituição do estranhamento, mas também de sua superação e da emancipação humana. Se não se leva em conta a distinção ontológica dos termos acima citados, tende-se a considerar somente o aspecto negativo da objetivação, confundindo-a com a objetividade em geral, perdendo-se de vista as possibilidades de superação do estranhamento.

Essas questões nos deixaram bastante claro que somente os homens é que podem e devem combater os estranhamentos gerados por si próprios, pois embora o sistema capitalista atual gere um niilismo por parte dos homens ou até mesmo, como diz Lukács, um “inconformismo conformado”, é preciso que cada indivíduo singular perceba o peso de sua ação para a formação da sociedade em geral. É claro que as condições objetivas muitas vezes bloqueiam a realização de uma intenção, mas isso não significa que as pessoas devem ficar imersas nas determinações sociais, pois o resultado das posições teleológicas, mesmo que às vezes seja inesperado, obriga os homens a uma contínua readaptação, a análises, ao estabelecimento de novas teleologias, etc. Daí o leque de alternativas que compreende a liberdade de escolhas e de ação,



pois os homens podem alterar a causalidade ou os nexos causais criados por eles próprios, uma vez que a objetividade social é a síntese das múltiplas determinações individuais.

É a partir dessa síntese que se pode chegar também à grandes objetivações/alienações (exteriorizações), ou seja, as múltiplas ações dos indivíduos singulares podem chegar a uma dimensão coletiva, dirigida ao para-si. Aqui consiste a oportunidade para que os homens possam realizar as possibilidades latentes de superação do estranhamento predominante na atualidade.

Como dissemos no início, Lukács menciona várias vezes na *Ontologia* que iria discutir a saída do em-si ao para-si somente na sua prometida *Ética*. No entanto, pudemos perceber que – embora de uma forma não sistemática e nem acabada – a *Ontologia* nos oferece uma base de sustentação teórica capaz de subsidiar a compreensão acerca das principais formulações éticas de Lukács, cujo eixo central é a sua afirmação convicta do caráter sócio-histórico da ética, uma vez que ela resulta das próprias teleologias e ações dos indivíduos, isto é, da síntese das suas múltiplas determinações. É nesse aspecto que Lukács busca atribuir um sentido consciente para a *formação social dos homens* e para as suas *postulações éticas* no processo dessa *formação*. Vimos que a dimensão ética se caracteriza pela *conciliação* entre o *eu* e a *alteridade*. Por isso para Lukács, o indivíduo ou um grupo de indivíduos estará agindo eticamente quando sair da sua particularidade e se dirigir ao para-si. Essa elevação ocorre principalmente quando os homens têm consciência de pertencer ao seu gênero e busca superar os estranhamentos operantes, elevando o seu ser<sup>(1)</sup>. Tal elevação torna-se possível graças a sua liberdade de escolha entre as diversas alternativas. Por isso Lukács fala sempre das possibilidades latentes acerca da

---

<sup>(1)</sup> Tertulian comenta que as indicações deixadas por Lukács acerca da *Ética* “revelam o grande interesse do último Lukács pelos conceitos da antiga ética que designam justamente a superação do desencontro dos sentimentos e das paixões no sentido de um possível equilíbrio harmonioso da personalidade: a *ataraxia* epicurista, a sabedoria dos estóicos, a genial tese de Spinoza sobre a superação de uma afeição graças a uma afeição contrária e mais forte, a dialética goethiana do eu, etc.” (Tertulian, “O Grande Projeto da Ética”, *Ad Hominem I*, 1999, p.138). Trata-se aqui, como destaca Tertulian, de um domínio do indivíduo sobre os afetos e paixões, libertando-se da sua pura particularidade, diante das circunstâncias externas.

superação do estranhamento e da sua concretização no sentido da *dynamis* aristotélica.

Essas questões nos permitiram afirmar que a *Ética lukacsiana* é fruto do pensamento e da atividade humana. Os seus postulados têm uma dimensão *subjéctiva*, pois decorrem das teleologias e ações dos homens, e uma dimensão *objectiva*, uma vez que essas teleologias e ações são sintetizadas, quer dizer, homogeneizadas em normas sociais que incidem novamente sobre os indivíduos<sup>(2)</sup>. Não é sem razão que Lukács considera a *ética* uma mediação primordial na unidade ontológica entre objectivação e alienação (exteriorização), caracterizando-se como uma parte orgânica do desenvolvimento genérico do homem e, portanto, a considera um postulado essencial para a emancipação humana. Para Lukács, a *ética* só se justifica mediante a sua capacidade de objectivação histórica, pois ela perpassa todas as esferas da totalidade social: jurídica, política, educacional, etc; mudando os seus preceitos de acordo com as necessidades dos homens, pois a cada momento histórico ocorrem novos problemas, exigindo novas soluções e parâmetros de valores para as escolhas dos homens. Em suma, contra o materialismo vulgar e o moralismo abstrato, principalmente aquele kantiano, Lukács reafirma o carácter histórico-social da *ética*, uma vez que, na sua posição, ela é fundada na práxis social dos homens, influenciando-a e sendo por ela influenciada.

Sem pretender esgotar todos os pontos relativos à abordagem lukacsiana da *ética*, elegemos como um dos seus critérios fundamentais a questão dos *valores* e do *dever-ser*. Ficou bastante claro para nós o seu carácter histórico-social e a interação dialéctica entre ambos, pois para Lukács eles são estabelecidos na posição teleológica dos homens e formam o eixo condutor que orientam a sua realização e, deste modo, tornam-se componentes centrais da práxis social dos homens.

Dever-ser e valor apresentam aspectos diferentes, embora isso não elimine a conexão recíproca entre ambos no processo de desenvolvimento do

---

<sup>(2)</sup> Queremos frisar que a *ética* enquanto normativa transcende a própria vontade particular dos indivíduos mas, repetimos, não se deve esquecer que ela é decorrente da síntese das múltiplas

gênero humano: o *dever-ser* refere-se à ação em prol do fim determinado nas posições teleológicas (quer sejam primárias ou secundárias); e o fim proposto tem um *valor* atribuído pelo sujeito da posição teleológica. Por isso ambos são categorias sociais, a diferença é que o *dever-ser* se caracteriza como o regulador do processo enquanto tal, ao passo que o valor influi na posição do fim e é critério de avaliação do produto ou de uma ação realizada. Portanto, se a liberdade de escolha entre as diversas alternativas permitem que os indivíduos saiam do seu particularismo e dirijam-se ao para-si, a seleção de valores humano-genéricos, quer dizer, de valores superiores e a ação voltada para o *dever-ser* do fim certamente eleva a humanidade a patamares mais altos. É importante lembrar ainda que o agir voltado para o *dever-ser* do fim requer um domínio sobre os afetos, determinando, nas teleologias primárias, o comportamento laborativo. Vimos que embora entrem aí as qualidades do sujeito que trabalha (habilidades, procedimentos, etc.) o *dever-ser* do trabalho age sobre ele modificando-o, podendo até provocar nele mudanças interiores. Pode ser que essas mudanças não aconteçam. Porém nos complexos sociais que daí decorrem, em se tratando das teleologias secundárias, a autotransformação do sujeito torna-se o objeto imediato cujo conteúdo também é um *dever-ser*. Cabe destacar aqui a nossa defesa acerca da necessidade de uma formação ética para a *superação do estranhamento*, pois o *dever-ser* e o valor são momentos essenciais na determinação das escolhas e das posições teleológicas dos homens<sup>(3)</sup>. Deste modo, estão ligados ao desenvolvimento do gênero humano e podem ser dirigidos ao para-si.

No entanto, os valores podem ser postos positiva ou negativamente, pois pela sua dimensão histórica e social não se extrai o valor diretamente das propriedades naturais do objeto, também não se pode extraí-lo do “nada”, é preciso a mediação da consciência do homem que através do processo de

---

ações individuais cujo caráter teleológico vem dos próprios homens. Portanto, os indivíduos podem alterar os nexos causais construídos por ele mesmos.

<sup>(3)</sup> Diante dessa posição Lukács rompe com o *marxismo vulgar* que termina por fetichizar o *dever-ser* ao considerá-lo como uma necessidade puramente natural; e também supera aquela posição transcendente-abstrata de Kant que considera o *dever-ser* como algo absoluto, separado das alternativas concretas dos homens.

objetivação/alienação (exteriorização) atribui valor às coisas e às suas ações, procedimentos, etc.

A nossa investigação nos mostrou que na sociedade atual o individualismo burguês, resultante do sistema capitalista, favorece o predomínio do ter e a fixação do indivíduo em sua própria particularidade, dificultando a objetivação de valores superiores, voltados ao para-si. Principalmente pelo *predomínio* da dimensão do trabalho como *valor de troca* (embora não perca a sua dimensão de valor de uso) que passa a assumir a função de guia das relações humanas. É certo que a práxis econômica contribui para o desenvolvimento das capacidades humanas mas, como frisamos neste trabalho, o progresso econômico e o progresso moral (a auto-afirmação da personalidade humana) não coincidem necessariamente, podem ser assimétricas. É assim que o estranhamento predominante no capitalismo – o fetichismo da mercadoria - contamina a vida social influenciando as ações dos indivíduos singulares tanto no trabalho como fora dele, repercutindo na sua vida pessoal e social.

Porém, como admite Lukács, essa objetividade estranhada pode ser alterada pelos próprios homens, pois a sociedade capitalista gera essas formas de estranhamentos, mas ao mesmo tempo, desenvolve as possibilidades para a sua superação, potencializando o alcance do para-si. A saída do sujeito do seu particularismo é a premissa decisiva da objetivação autêntica e constitui, para Lukács, o campo da ética. Isso acontece, como já frisamos várias vezes, quando o indivíduo tem consciência da sua dimensão genérica e queira *de fato combater* os estranhamentos. Como diz Lukács, embora o estranhamento seja um obstáculo ao alcance do eu não-mais-particular este não garante o triunfo do para-si e cita como exemplo o stalinismo que fez do marxismo uma necessidade mecânica, com suas manipulações grosseiras.

A ética autêntica não pode ser negadora da individualidade do homem, nem tampouco da alteridade. É preciso levar em conta a unidade ontológica entre a alienação/exteriorização (expressão da interioridade) e a objetivação (materialização no tecido social), pois o ato *ético* implica as dimensões da *intenção* e das *conseqüências*, caso contrário gera-se uma antinomia irresolúvel. Quando se leva em conta só a intenção, desconsidera-se

os seus resultados e o componente ético é posto como independente da realidade histórico-social. Por outro lado, se o valor da ação é julgado somente pelas conseqüências, não se leva em conta a intenção dos indivíduos, perdendo-se de vista a subjetividade e os atos dos indivíduos ficam submetidos unilateralmente a uma codificação moral, jurídica, econômica, etc. Para Lukács a responsabilidade ética deriva de uma síntese dialética que unifica em si tanto a *intenção* como as *conseqüências* levando a uma ação superior, proporcionando a mudança qualitativa da estrutura social<sup>(4)</sup>.

Por isso Lukács admite que é possível o alcance da emancipação humana, ainda que as possibilidades permaneçam em latência por muito tempo. Com efeito, essa tendência não é fatal nem mecânica, depende das decisões alternativas e das ações dos homens, pois as séries causais colocadas em movimento a partir das suas posições teleológicas podem se tornar fatores objetivos de grandes realizações, incluindo a possibilidade de superação dos estranhamentos. Mas não se deve esquecer que embora o estranhamento seja um fenômeno ideológico a sua superação só pode ocorrer por obra da práxis dos homens que organizam as próprias forças e a força política como sociais, fazendo coincidir os interesses pessoais e coletivos. Evidentemente que a conciliação dos interesses individuais e coletivos requer a formação de uma consciência crítica e ética.

Essa formação não se faz de forma espontânea senão por um contínuo processo educativo. Estamos falando da educação no sentido amplo que tem a sua gênese no processo do trabalho e se desenvolve para além dele objetivando-se em instituições formais e informais, perpassando toda a vida do indivíduo, desenvolvendo-lhe as potencialidades intelectuais, artísticas e criadoras. Nesse sentido, *a educação faz parte da formação humana*. Como diz Lukács, há uma intenção voluntária dos indivíduos em realizar em si mesmos os caracteres do gênero humano, fazendo emergir a peculiaridade da educação

---

<sup>(4)</sup> Lukács chama a atenção para o fato de que o não agir, o abster-se e a conformação com o status quo social implica a aceitação dessa estrutura estranhada e a negação da transformação. Isso também está relacionado com a responsabilidade ética.

como parte ontológica do processo de objetivação/alienação (exteriorização), ou seja, como parte da humanização do homem.

Como a educação é uma atividade mediadora da práxis dos homens, ela também é social e historicamente situada numa determinada sociedade. Por isso Lukács fala da educação no sentido amplo e no sentido estrito que se objetiva em instituições como escola, famílias, grupos sociais, organizações, etc. Portanto a educação tem sua gênese no trabalho, mas tem uma autonomia relativa ao se edificar no plano das teleologias secundárias. Aqui a educação ganha uma direção específica intervindo no modo de ser e de viver das pessoas podendo influenciar na sua formação de modo positivo ou negativo, elevando ou degradando o patamar já alcançado da genericidade humana, vai depender do tipo de sociabilidade, pois toda sociedade, em cada período histórico, tem a sua educação influenciando a sua dinâmica e sendo por ela influenciado. Por isso no capitalismo predomina uma educação voltada para os valores competitivos, individualistas, contrários à alteridade, dificultando a elevação dos indivíduos ao para-si, principalmente a educação escolar que termina por se tornar um veículo de manutenção e de geração de estranhamentos.

Mas a educação perpassa toda a vida do indivíduo conservando, reproduzindo e gerando novas experiências. Por isso, na sua dimensão formativa, ela gera também efeitos positivos sobre os homens. Nesse aspecto, a educação pode e deve contribuir para a superação dos estranhamentos. No entanto, para que exerça tal função, afirmamos e defendemos que ela deve ter necessariamente uma *dimensão ética*. Somente nessa esfera é que podemos ter uma educação comprometida com a emancipação humana.

Partindo da educação numa dimensão ética podemos reafirmar que ela tanto contribui para uma verdadeira formação do homem, do seu ser genérico, como para a formação de uma consciência que queira agir para combater os estranhamentos, orientando estratégias e finalidades emancipatórias. Por isso defendemos que a luta para essa superação e os sujeitos nela envolvidos devem ter uma formação ética. E essa formação não ocorre somente num momento determinado de luta ou em organizações mais amplas, ela pode começar já na *vida cotidiana* uma vez que esta é uma zona de

mediação da práxis social dos homens. Desta forma, os modos de educação não formais que ocorrem na vida cotidiana têm também um peso considerável na formação humana, pois dela podem sair grandes objetivações em direção ao para-si e podem até contribuir para a luta efetiva contra os estranhamentos.

É certo que as tentativas revolucionárias para transformar o capitalismo até hoje se mostraram impotentes. Isso gera a ilusão de que os homens não têm capacidade para esse alcance e que não são autores conscientes de sua história, apelando-se para poderes mecanicistas e/ou transcendentais. Mas Lukács nos mostrou que não há limites para a realização de escolhas e de ações dos homens, a não ser quando tais limites (excetuando o acaso) são postos por eles próprios. Por conseguinte as possibilidades de superação do capitalismo e dos estranhamentos que nele imperam podem permanecer em latência por muito tempo, mas nem por isso deixa de guardar a sua característica de possibilidade real.

No entanto restam ainda as interrogações sobre quais caminhos a se trilhar para essa superação e quais os sujeitos envolvidos em tal ação.

Para Marx, os sujeitos são a classe trabalhadora e o ponto de chegada, passando pelo socialismo, é o comunismo. Mas na história até hoje isso não se efetivou por completo. Lukács também aposta no comunismo, porém ao apontar para uma ética nos deixa parecer que a classe trabalhadora não seja a única força decisivamente revolucionária. Mészáros atesta esse fato comentando que Lukács não deixa de ser fiel à perspectiva de transformação da sociedade mas, para ele, o sujeito da libertação e de uma ação verdadeiramente autônoma “não é mais a classe social historicamente identificável - como vimos em *História e Consciência de Classe*, em referência ao proletariado... - , mas a humanidade em geral”<sup>(5)</sup>. O próprio Lukács no Pós-fácio de 67 de *História e Consciência de Classe* fala do seu “messianismo revolucionário” contido nessa obra.

---

<sup>(5)</sup> István Mészáros, *Para Além do Capital*, 2002, p. 487. Mészáros exerce uma leve crítica a Lukács sobre esse ponto. No entanto também na sua obra *A Educação Para Além do Capital* defende o papel da *humanidade em geral* na sua própria transformação. Podemos lembrar aqui uma passagem (citada por nós neste trabalho) sobre a educação emancipadora e a

Laura Boella também comenta que na passagem de Lukács de *História e Consciência de Classe* para as obras de maturidade ele não abandona a idéia de redenção do mundo. Mas a sua posição de juventude sobre a absolutização da classe proletária é abandonada. Boella afirma que essa absolutização do ponto de vista da classe “o havia impedido de ver o proletariado como uma classe entre outras classes e como uma classe não homogênea no seu interior, cujos interesses individuais e interesses coletivos não coincidem necessariamente”<sup>(6)</sup>. Segundo Boella, o Lukács da *Ontologia* é levado agora a uma tomada de posição ética para o gênero humano em geral e para a individualidade que o representa.

Pensamos que Lukács parece não descartar o movimento dos trabalhadores. Em breves passagens da *Ontologia*, principalmente na parte do estranhamento, ele menciona a representação da classe trabalhadora, mas adverte que é preciso querer e agir de fato em prol da emancipação humana. Por isso, para Lukács, nem sempre a luta por uma causa tem uma dimensão necessariamente ética, ou seja, podem haver movimentos coletivos não éticos, presos ao seu particularismo, sem levar em conta aquela relação dialética de que fala Lukács acerca da ética da intenção e das conseqüências, como foi o caso do stalinismo.

Diante dessas colocações podemos concluir que não basta pertencer à classe trabalhadora para ser ético, para querer a emancipação humana pois a atitude ética não é dada “naturalmente” pela condição de classe. Atualmente há muitas pessoas que fazem parte da classe trabalhadora e não são revolucionárias. Pelo contrário, muitos deles não apenas matêm os princípios do capitalismo como também os reforçam e, deste modo, contribuem fortemente para a manutenção e intensificação dos estranhamentos. Por outro lado, não se pode desprezar a luta dos trabalhadores que desejam e agem de fato para a superação do estranhamentos atuais. Enfim, não basta ser da classe trabalhadora para ser ético. Mas para que um grupo (mesmo pertencente à

---

transformação social: “Cabe a *todos nós*, ... mantê-las de pé, e não deixá-las cair” (István Mészáros, *Educação Para Além do Capital*, 2005, p. 77, o grifo é nosso).

<sup>(6)</sup> Laura Boella, “Ética e Ontologia no Último Lukács”, Op. Cit., p. 216.



classe trabalhadora) seja revolucionário, ele deve ter uma postura ética, quer dizer, deve agir em prol da convergência entre o eu e a alteridade.

Outra questão que se coloca é que o estranhamento parece se constituir para Lukács num mero acaso. É certo que em algumas passagens ele nos deixa transparecer que determinados estranhamentos independa da vontade do indivíduo singular estranhado e de quem o estranha. Também é certo que podem decorrer estranhamentos de alguns acasos. Todavia quando o seu emergir é imposto pelas condições peculiares do capitalismo, fica evidente que um grupo de indivíduos age intencionalmente quanto aos seus resultados. Aqui o estranhamento é teleologicamente posto, caso contrário o aparato ideológico do sistema capitalista não se sustentaria. Pensamos que há vários motivos que causam as diversas formas de estranhamento: por falta de consciência da situação, por falta de conhecimento do processo, por ânsia de dinheiro e de poder, etc. Mas não se pode esquecer que tudo isso deriva do fetichismo econômico decorrente do capitalismo. Em todos esses casos trata-se, enfim, de barreiras socialmente postas pelos próprios homens no seu processo de autoconstrução. Com efeito, as ações humanas no nível da superestrutura ainda que tenham sua base no setor econômico, essas influem fortemente neste setor. Sendo assim, as teleologias secundárias também influenciam as primárias e vice-versa. Nesse sentido, Lukács salva os homens de um determinismo puramente econômico e abre espaço para a superação dos estranhamentos. É por isso que tanto Marx como Lukács admitem que deve haver uma transformação do sistema capitalista e admitem as possibilidades para tal transformação.

Lukács em diversas passagens da sua *Ontologia* menciona que na sua *Ética* haveria de discutir como as expressões de ideação dos indivíduos singulares poderiam desempenhar importantes funções no desenvolvimento do homem em direção ao para-si. Também seria discutido na *Ética* a questão da liberdade de escolha entre as diversas alternativas e os problemas decorrentes do pluralismo ontológico dos estranhamentos, uma vez que os homens combatem algumas formas de estranhamento do seu ser e estranham, ao mesmo tempo, outros homens – lembramos aqui o exemplo de Lukács sobre o

combatente político que estranha a sua esposa – terminando por provocar um estranhamento de si próprio em virtude dessa sua ação. Acreditamos ainda que ele iria tematizar na *Ética* as afeições ou emoções e os sentimentos do homem em relação ao seu próprio desenvolvimento individual e pessoal. Infelizmente Lukács não sistematizou a sua *Ética* onde iria discutir maiores detalhes sobre os tipos superiores de decisões alternativas dos homens.

Mas na *Ontologia*, de uma forma ou de outra, Lukács tentou elaborar uma teoria da emancipação humana, cujo requisito fundamental é a superação da mera singularidade no sentido do individualismo burguês. Para tanto realiza suas análises a partir do trabalho, buscando clarear a gênese dos complexos sociais, tornando, assim, inteligíveis as bases sócio-históricas do fenômeno do estranhamento e a necessidade e possibilidade de sua superação. Trata-se agora não mais de apenas afastar a barreira natural, uma vez que a ciência atingiu progressos intensos, mas de superar as barreiras socialmente construídas pelos próprios homens, o que favorece a sua elevação ao para-si, através de uma mediação ética, ainda que o caminho a ser percorrido seja cheio de obstáculos e quedas.

Quando Lukács diz que as posições teleológicas secundárias ganham uma autonomia relativa das primárias (isto é, do econômico) e que a ética se encontra no âmbito das secundárias, deixa a inferência de que é possível a superação do estranhamento e que a transformação da atual estrutura capitalista já se inicia nela mesma, caso contrário cai-se numa superação abstrata ou inoperante.

A forma como Lukács trata a questão da ética relacionada ao desenvolvimento do gênero humano, nos permitiu desdobrar a sua aplicação no âmbito da educação em geral, daí a nossa *tese acerca da necessidade da educação numa dimensão ética* na ação dos sujeitos e na luta para a superação dos estranhamentos atuais. Senão houver essa dimensão ética os combatentes permanecem no seu particularismo, dificultando o alcance da emancipação humana. A formação numa dimensão ética desenvolve o ser social com a predominância de valores humano-genéricos e não valores capitalistas, pois a educação não é uma simples transferência de conhecimentos, mas sim

formação, conscientização e preparação para a vida. Queremos retomar aqui uma consideração que fizemos na *Introdução* deste trabalho, quando afirmamos que “a ética não é a solução para a superação do estranhamento, mas a *solução* tem que ter uma *dimensão ética*”.

Essa dimensão ética não diz respeito a uma atitude moralizante ou sentimentalista, nem tampouco se refere a um moralismo abstrato. O fundamento de uma ação ética perpassa um processo formativo e consiste em priorizar o dever-ser da finalidade que deve voltar-se para a emancipação humana, conhecer e aplicar os melhores meios com vistas à realização do fim e eleger valores superiores que estejam voltados para a realização do gênero humano, compondo uma síntese entre o eu e a alteridade.

Apenas para finalizar, Lukács vem preencher uma lacuna do marxismo, pois Marx não tinha uma teoria sistematizada sobre a ontologia do ser social, nem tampouco sobre a ética, embora seus escritos tenham sido a força propulsora para o pensamento moderno de Lukács. Como diz Boella, a *Ontologia* lukacsiana é um marco para o pensamento contemporâneo.

# BIBLIOGRAFIA

---

## 1- Principais Fontes

### a) Obras de Lukács:

LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe* (1923). Tradução de Telma Costa, Porto, Publicações Escorpião, 1974, 378p.

\_\_\_\_\_. *Existencialismo ou Marxismo?* (1948, em francês). Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo, Ciências Humanas Ltda, 1973, 252p.

\_\_\_\_\_. *Prolegomeni All'Ontologia Dell'Essere Sociale: Questioni di principio de un'ontologia oggi divenuta possibile* (1960). Tradução de Alberto Scarponi, Milano, Guerini e Associati, 1990, 353p.

\_\_\_\_\_. *Il Giovane Marx* (1965). Traduzione e Prefazione di Angelo Bolaffi. 1ª edizione, Roma, Riuniti, 1978, 128p.

\_\_\_\_\_. *Prefácio ao livro Sociologia Della Vita Quotidiana* de Agnes Heller (1971) Traduzione di Alberto Scarponi, Roma, Riuniti, 1975, p. 09 a 15.

\_\_\_\_\_. *Ontologia Dell'Essere Sociale* (1976) – 3 vols. A cura di Alberto Scarponi, 1ª edizioni, Roma, Riuniti, 1981.

\_\_\_\_\_. “As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem”, IN: *Revista Temas*, no. 04. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 1ª ed., São Paulo, 1978, p. 01 a 18.

\_\_\_\_\_. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 1ª ed., São Paulo, Livraria Ciências Humanas, 1979, 174p.

\_\_\_\_\_. *L'uomo e la democrazia* (s/data). A cura di Alberto Scarponi, Roma Lucarini, 1987, 160p.

\_\_\_\_\_. *La responsabilità sociale del filosofo* (s/data). Introduzione e prefazione di Vittoria Franco, Luca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1989.

**b) Obras de Marx:**

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, 2<sup>a</sup> ed., Lisboa, Presença Ltda, 1983, 195 p.

\_\_\_\_\_. “Per la Critica della Filosofia del Diritto di Hegel – Introduzione” (1843/1844), IN: *Opere Complete*, Vol. III, Tradução de Nicola De Domenico e outros, 1<sup>a</sup> ed., Roma, Riuniti, 1982, p. 109 a 204.

\_\_\_\_\_. *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*. Traduzione di Norberto Bobbio. Ottava Edizione, Torino, Giulio Einaudi editore, 1983, 188p.

\_\_\_\_\_. *A Sagrada Família* (1844). Tradução de Fiano Hasse e outros. 2<sup>a</sup> ed, Portugal, Martins Fontes, s/d, 323p.

\_\_\_\_\_. *Miséria da Filosofia* (1847). Tradução de José Paulo Neto. 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Livraria e Ciências Humanas Ltda, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã* (1845-1847). Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, 4<sup>a</sup> ed., São Paulo, HUCITEC, 1984, 132p.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista* (1848), 6<sup>a</sup> ed., São Paulo, Global, 1986, 45p.

\_\_\_\_\_. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” (1852), IN: *Karl Marx: Coleção Os Pensadores*, Tradução de Leandro Kouder. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 323 a 404.

\_\_\_\_\_. “Il Diciotto Brumaio de Luigi Bonaparte” (1852), IN: *Marx e Engels, Opere Complete*, Vol. XI, Tradução de Gian Mario Bravo e outros. 1<sup>a</sup> ed., Roma, Riuniti, 1982, p. 105 a 205.

\_\_\_\_\_. “Para a Crítica da Economia Política – Introdução e Prefácio de 57”, IN: *Marx – Os Pensadores*. Tradução de Edgard Malagodi, Leandro Konder e outros. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 103 a 125 e 127 a 132.

\_\_\_\_\_. “Para a Crítica da Economia Política – Introdução e Prefácio de 57”, IN: *Marx – Os Economistas*. Tradução de Edgard Malagodi, Leandro Konder e outros. 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Abril Cultural, 1982, p. 03 a 21 e 23 a 27.

\_\_\_\_\_. “Salário, Preço e Lucro” (1865), IN: *Marx – Os Pensadores*. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 55 a 99.

\_\_\_\_\_. *Il Capitale* (1867) – 5 vols. Traduzione di Delio Cantimori e Altri. 8<sup>a</sup> edizione, Roma, Editori Riuniti, 1980.

\_\_\_\_\_. *A Guerra Civil na França* (1871), s/tradutor, 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Global, 1986, 127p.

## 2- Outras Fontes

ABBAGNANO, Nicola. “Fetichismo e Reificação”, IN: *Dicionário de Filosofia*. Tradução Coordenada por Alfredo Bosi. 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1970, p. 417 a 418 e 808.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as Metamorfoses e a centralidade do mundo trabalho*, 3<sup>a</sup> edição, São Paulo, Cortez, 1995, 155p.

\_\_\_\_\_. *Os Sentidos do Trabalho – Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, BOITEMPO, 1999, 261p.

BANFI, Rodolfo. “Un pseudo-problema: La teoria del valor-trabajo como base de los precios de equilibrio”, IN: *Estudios Sobre El Capital*. Cuarta edición, México, Siglo Veintiuno Editores S/A, 1977, p. 139 a 167.

BOELLA, Laura. “Etica e Ontología Nell’Ultimo Lukács”, IN: *G. Lukács nel Centenario Della Nasita 1885 – 1985*. A cura di Domenico Logurdo e altri. Edizioni Quattro Venti, 1986, p. 211 – 224.

CARANDINI, Guido. “Il Carattere di Feticcio della Mercê”, IN: *Lavoro e Capitale nella Teoria di Marx*. Terza edizione, Padova, Marsilio editori, 1977, p. 80 a 83.

CHASIN, J. “Lukács: Vivência e Reflexão da Particularidade”, IN: *Ensaio no. 09*, 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Livraria Escrita Ltda, 1981.

\_\_\_\_\_. “Marx – Estatuto Ontológico e Resoluções Metodológicas”, IN: *Posfácio de Pensando com Marx*, de Francisco José Soares Teixeira. 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Editora Ensaio, 1995, p. 335 a 537.

FEHÉR, Ferenc e outros. “Premessa all Annotazioni sull’ontologia per il compagno Lukács”, IN: *Aut, Aut*. Rivista bimestrale, nº 157-158, milano, Gráfica Siprel, gennaio – april 1977.

FRIGOTTO, Gaudêncio *Educação e a crise do capitalismo real*, 1<sup>a</sup> ed., São Paulo, Cortez, 1999, 231p.

GOUDELIER, Maurice. “Trabalho”, IN: *Modo de Produção, Desenvolvimento, Subdesenvolvimento*, Enciclopédia Einaudi vol. 07. Tradução de Carlos Farmhouse. Edição Portuguesa, Editora Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986, p. 11 a 62.

HEGEL, Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* - 3 vols. Tradução de Artur Mourão. 1ª ed., Lisboa, Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino, 2ª ed., Lisboa, Martins Fontes Ltda, 1976, 315 p.

HELLER, Agnes. *Sociologia Della Vita Quotidiana*. 1ª. ed., Roma, Riuniti, 1981, 431 p.

\_\_\_\_\_. *O Cotidiano e a História*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2ª. ed., Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1985, 121 p.

KATZ, Cláudio. “Evolução e Crise do Processo de Trabalho”, IN: *Novas Tecnologias: crítica da atual reestruturação produtiva*. 1ª ed., São Paulo, Xamã Editora, 1995, p. 09 a 44.

MANACORDA, Mario Alighiero. *Marx e a pedagogia moderna*. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira. 1ª ed., São Paulo, Cortez, 1991, 198p.

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação*. Tradução de Waltensir Dutra. 1ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1981, 303p.

\_\_\_\_\_. *Para Além do Capital*. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. Campinas, Editora da UNICAMP, 2002, 1102p.

\_\_\_\_\_. *A Educação para Além do Capital*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo, Boitempo, 2005, 77p.

MORA, José Ferrater. “Reificación”, IN: *Diccionario de Filosofia*, vol. 04. 5ª edición, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 2820.

NETTO, José Paulo. “Introdução: Lukács – Tempo e Moda”, IN: *Lukács-Sociologia*. São Paulo, Ática, 1981, p. 25 a 56.

NOBRE LOPES, Fátima Maria. “Marx e a Concepção Negativa do Político”, IN: *Filosofia I*, Cadernos UECE, 1ª ed., Fortaleza, EDUECE, 1989, p. 39 a 62.

\_\_\_\_\_. “O Estranhamento como Fenômeno Histórico-Social em Lukács”, IN: *Educação em Debate*, Ano 17/18, no. 29, 30, 31 e 32 de 1995, p. 15 a 20.

\_\_\_\_\_. “As Duas Faces do Trabalho: Constituição e Negação do Homem”, IN: *Trabalho e Educação Face à Crise Global do Capitalismo*. Coleção Diálogos Intempestivos no. 04, Fortaleza, LCR, 2002, p. 87 a 101.

OFFE, Claus. *Trabalho e Sociedade: Problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho*, Vol. I – A Crise. Tradução de Gustavo Bayer, 1ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, 215p.

OLDRINI, Guido. “Lukács e o Caminho Marxista ao Conceito de Pessoa”, IN: *Práxis no. 03*. Belo Horizonte, Projeto Joaquim de Oliveira, 1995, p. 104 a 122.

OLIVEIRA, Manfredo. *Ética e Sociabilidade*. 1ª ed., São Paulo, Loyola, 1993, 290p.

\_\_\_\_\_. *Ética e Práxis Histórica*. São Paulo, Ática, 1995, 190p.

SILVA FILHO, Adauto Lopes. “O Aspecto Alienado da Atividade Produtiva: Negação Historicamente Construída”, IN: *Trabalho e Educação Face à Crise Global do Capitalismo*. Coleção Diálogos Intempestivos no. 04, Fortaleza, LCR, 2002, p.9-16.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx*. 1ª ed., São Paulo, Editora Ensaio, 1995, 537p.

\_\_\_\_\_. “Modernidade e Crise: reestruturação capitalista ou fim do capitalismo?”, IN: *Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva: As novas determinações do mundo do trabalho*. 1ª ed., São Paulo: Cortez, Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 1996, p. 15 a 74.

\_\_\_\_\_. *Cooperação Complexa – Fronteira Limite do Capital*. Tese de Doutorado em Educação Brasileira. Fortaleza, UFC, 2004, 102p.

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács – La rinascita dell'ontologia*. Tradução de Gilda Piersanti, 1ª ed., Roma, Riuniti, 1986, 111p.

\_\_\_\_\_. “Conceito de Alienação em Heidegger e Lukács”, IN: *Práxis*, no. 06. 1ª ed., Belo Horizonte, Editora O Lutador, 1995, p. 82 a 98.

\_\_\_\_\_. *Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea*. Tradução de Manuel J. P. Fernandes. Conferência proferida no Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Federal do Ceará, 1996a., 18p.

\_\_\_\_\_. “Uma apresentação à Ontologia do ser social de Lukács”, IN: *Crítica Marxista*, no. 03. 1ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1996b., p. 54 a 69.



\_\_\_\_\_. “O Grande Projeto da Ética”, IN: *Ad Hominem 1*, Revista de Filosofia, Política e Ciência da História. São Paulo, Edições Ad Hominem, 1999, p. 125 a 138.

TESSER, Ozir. *A Ontologia do Ser Social*. Anotações de pesquisa fornecidas ao núcleo “Trabalho e Educação” do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação Brasileira da UFC, 1998, 68p. (digitado).

\_\_\_\_\_. “Relação Trabalho Educação e as Classes Trabalhadoras (Educação para uma Sociedade em Transformação)”, IN: *Educação em Debate*, Ano 17/18, no. 29, 30, 31 e 32 de 1995, p. 38 a 44.