



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

ANTONIO MARCONDES DOS SANTOS PEREIRA

**A QUESTÃO DA CATEGORIA DA TOTALIDADE EM HISTÓRIA E
CONSCIÊNCIA DE CLASSE E A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL DE GYÖRG
LUKÁCS: DIALÉTICA MARXISTA, CONHECIMENTO CIENTÍFICO E
FORMAÇÃO HUMANA**

FORTALEZA

2018

ANTONIO MARCONDES DOS SANTOS PEREIRA

A QUESTÃO DA CATEGORIA DA TOTALIDADE EM HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE
CLASSE E A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL DE GYÖRG LUKÁCS: DIALÉTICA
MARXISTA, CONHECIMENTO CIENTÍFICO E FORMAÇÃO HUMANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Filosofia e Sociologia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Coorientador: Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- P489q Pereira, Antonio Marcondes dos Santos.
A questão da categoria da totalidade em história e consciência de classe e a ontologia do ser social de Györg Lukács : dialética marxista, conhecimento científico e formação humana / Antonio Marcondes dos Santos Pereira. – 2018.
263 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
Coorientação: Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa.

1. Totalidade. 2. Dialética marxista. 3. Conhecimento científico. 4. Luta de classes. I. Título.

CDD 370

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa de doutorado é resultado, certamente, de um grande esforço intelectual por parte de seu autor, muito embora, sem a contribuição de um conjunto de pessoas, ela provavelmente não seria realizada.

Agradeço aqui enormemente:

Ao meu orientador, professor Dr. Eduardo Chagas que me acolheu na linha FILOS com abertura democrática, seriedade acadêmica e compromisso social e político, me possibilitando ter acesso ao melhor dos fundamentos teórico-filosóficos no campo do marxismo e da tradição filosófica de um modo geral. Ao professor Dr. Frederico Costa coorientador nessa jornada científica de doutoramento, que desde o mestrado em educação da UECE (2013-2015), (foi meu orientador na dissertação), tive a oportunidade de aprender com rigor metodológico as bases do pensamento de Marx e Lukács.

Gostaria de agradecer a inestimável contribuição da banca examinadora da tese: professor Dr. Hildemar Rech, professora Dr^a. Irenísia Torres e o professor Dr. Emmanoel Lima.

Aos meus companheiros e companheiras de discussão teórica, de vivências de luta, amizade e existência que, indubitavelmente, foram o alicerce dessa trajetória de pesquisa: professor Ms. Rodrigo Cavalcante, professora Ms. Lorena, professor Dr. Jarbas Vasconcelos, professora Ms. Karla Raphaella, professora Ms. Artemis Martins, professor Ms. Bruno Alysson, professora Ms. Marcia Melo, Igor Bessa, professor Ms. Edgley Pinho, Ronaldo, professor Ms. De Assis Sobrinho, Salvador, professor Sabino, professor Ms. Pedro Rafael, professora Ms. Stephanie Barros, professora Ms. Cristiane Abreu, professora Ms. Iziane Silvestre, professor Dr. Felipe Guilherme, professora Ms. Socorro Gomes, Marcos (livraria-FACED), Ms. Mônica Portugal, professor Dr. Ermínio Nascimento, professor Ms. Bosco Brito, grato a todos vocês.

Agradeço a todos e todas da coordenação do PPGEB-UFC, a FUNCAP pela concessão da bolsa de produtividade acadêmica, o que me garantiu a tranquilidade material para o desenvolvimento da pesquisa. A todos e todas do GEM-UFC e do GPOSSHE-UECE. E, por fim, a minha família, que me possibilitou o aprendizado na vida e o reconforto da existência.

“Não existe uma estrada real para a ciência, e somente aqueles que não temem a fadiga de galgar suas trilhas escarpadas têm chance de atingir seus cumes luminosos”.

(Karl Marx)

RESUMO

Em *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social*, principais obras de estudo da dialética marxista de Györg Lukács (1885-1971), a *categoria da totalidade* assume uma posição metodológica central enquanto um princípio constitutivo do método dialético. Contudo, o filósofo marxista húngaro realiza uma *passagem progressiva*, no que diz respeito, a fundamentação teórico-metodológica dessa categoria de uma obra para outra. Em *História e consciência de classe*, a categoria da totalidade comporta uma *dupla determinação* metodológica, no sentido de que ela assume um fundamento *lógico-ontológico, abstrato-concreto* tendo como momento predominante o sujeito cognoscente (no caso o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade, portanto, um produto do pensamento; um ponto de vista) marcado por uma forte influência hegeliana. Essa é a nossa justificativa teórica para tentar explicar essa *dupla determinação* da categoria da totalidade no livro de 1923. Lukács não havia se apropriado criticamente de Hegel de forma profunda para superá-lo (conservando) e avançar continuamente numa fundamentação adequada do método dialético de Marx, ou seja, em seu fundamento ontológico, materialista. Nesse sentido, quando Lukács na *Ontologia* concebe a totalidade enquanto uma categoria ontológica, uma determinação do mundo objetivo histórico-social, e não mais como uma determinação do sujeito cognoscente (o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade histórico-concreta) em sua *dupla determinação* metodológica com uma forte inclinação idealista, ou seja, uma representação mental *lógico-ontológica*, ele de fato avança progressivamente rumo a sua obra derradeira, para explicitar plenamente a categoria da totalidade em bases ontológicas, materialistas. Portanto, é somente na *Ontologia* que se consolida plenamente a superação crítica do caráter *duplamente determinado* de fundamento *lógico-ontológico* e de preponderância subjetivada da categoria da totalidade em *História e consciência de classe*. Desse modo, o ponto determinante para demarcar a *passagem progressiva* da categoria da totalidade a partir de *História e consciência de classe* rumo a *Ontologia do ser social*, é a questão do adequado tratamento metodológico da categoria da totalidade, ou seja, um avanço progressivo de uma totalidade lógico-ontológica para uma totalidade propriamente ontológica, objetiva, material. Com efeito, esse processo de avanço no âmbito da dialética marxista representará uma fundamentação científica decisiva para a formação humana com vistas a conferir ao conjunto da classe trabalhadora a ferramenta teórico-metodológica necessária para compreender corretamente os problemas intrínsecos da sociedade capitalista e sua conseqüente transformação revolucionária.

Palavras-chave: Totalidade. Dialética marxista. Conhecimento científico. Luta de classes.

ABSTRACT

In *History and Class Consciousness* and *the Ontology of Social Being*, major works of study of the Marxist dialectic of Györg Lukács (1885-1971), the category of totality assumes a central methodological position as a constitutive principle of the dialectical method. However, the Hungarian Marxist philosopher makes a progressive passage, in regard to the theoretical-methodological foundation of this category from one work to another. In *History and Class Consciousness*, the category of totality entails a double methodological determination, in the sense that it assumes a logical-ontological, abstract-concrete basis having as its predominant moment the cognoscent subject (in this case, the identical subject-object proletariat of reality, therefore, a product of thought, a point of view) marked by a strong Hegelian influence. This is our theoretical justification for attempting to explain this double determination of the category of totality in the 1923 book. Lukacs had not critically appropriated Hegel to overcome it (keeping) and continually advancing an adequate foundation of Marx's dialectical method, that is, on its ontological, materialist foundation. In this sense, when Lukacs in *Ontology* conceives of totality as an ontological category, a determination of the historical-social objective world, and no longer as a determination of the knowing subject (the identical object-object proletariat of concrete-historical reality) methodological with a strong idealist inclination, that is, a logical-ontological mental representation, he in fact progressively advances towards his ultimate work, to fully explicate the category of totality on ontological, materialist grounds. Therefore, it is only in *Ontology* that the critical overcoming of the doubly determined character of logical-ontological foundation and subjectivated preponderance of the category of totality in *History and class consciousness* is fully consolidated. Thus, the decisive point to demarcate the progressive passage of the category of totality from *History and class consciousness* towards the ontology of the social being is the question of the appropriate methodological treatment of the category of totality, that is, a progressive advance of a logical-ontological totality for a properly ontological, objective, material totality. In fact, this process of advancement within Marxist dialectics will represent a decisive scientific foundation for human formation with a view to conferring on the working class as the theoretical and methodological tool necessary to correctly understand the intrinsic problems of capitalist society and its consequent revolutionary transformation.

Keywords: Totality. Marxist dialectics. Scientific knowledge. Class struggle.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	AS INTERSECÇÕES ENTRE <i>HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE</i> E A <i>ONTOLOGIA DO SER SOCIAL</i> DE LUKÁCS: A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS DA <i>CATEGORIA DA TOTALIDADE</i> A PARTIR DA INTERPRETAÇÃO DE ALGUNS PENSADORES DA TRADIÇÃO MARXISTA	20
2.1	Mészáros e a crítica dos “limites de ser mais hegeliano que Hegel” em Lukács: dialética e da totalidade em questão	22
2.2	Mészáros e a crítica do “sujeito-objeto idêntico” em Lukács.....	28
2.3	A totalidade idealista e a totalidade materialista.....	43
2.4	“O primado da totalidade” em Lukács: um debate acerca das questões teórico-metodológicas.....	69
3	COMO LUKÁCS PENSA A CATEGORIA DA TOTALIDADE EM <i>HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE</i>	101
3.1	A dialética e o proletariado como sujeito histórico	103
3.2	A totalidade e a consciência do proletariado	107
3.4	O partido e a revolução	124
3.5	A consciência de classe do proletariado e a totalidade histórica.....	125
3.7	Reificação, totalidade e consciência do proletariado.....	135
3.8	Filosofia moderna, método científico e totalidade: um breve exame crítico	141
3.9	A totalidade como produto do sujeito do conhecimento	147
3.10	A totalidade enquanto um ponto de vista do proletariado	152
4	A INFLUÊNCIA HEGELIANA DE LUKÁCS: A FUNDAMENTAÇÃO DA DIALÉTICA E DA CATEGORIA DA TOTALIDADE.....	162
4.1	Lukács: a dialética e a filosofia no contexto da “falsa e autêntica ontologia de Hegel”	166
4.2	A historicidade da natureza não percebida na ontologia hegeliana	185
4.3	“A peculiaridade da <i>lógica</i> hegeliana” de acordo com Lukács	189
4.4	A categoria da totalidade em Hegel segundo Lukács.....	202
5	OS FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA CATEGORIA DA TOTALIDADE NA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL DE LUKÁCS: A TOTALIDADE OBJETIVA.....	212

5.1	O trabalho como a gênese do ser social e suas determinações constitutivas: uma breve introdução	215
5.2	A totalidade enquanto uma categoria objetiva em Lukács	232
5.3	Lukács e a totalidade dialética do marxismo contra os fragmentos dispersos do pensamento pós-moderno	247
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	254
	REFERÊNCIAS.....	260

1 INTRODUÇÃO

Em *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* de György Lukács (1885-1971), a *categoria da totalidade* assume uma posição metodológica central enquanto um princípio constitutivo do método dialético de Marx. Contudo, o filósofo marxista húngaro realiza uma *passagem progressiva*, no que diz respeito, a fundamentação teórico-metodológica dessa categoria de uma obra para outra. Em *História e consciência de classe*, a categoria da totalidade comporta uma *dupla determinação* metodológica, no sentido de que ela assume um fundamento *lógico-ontológico*, *abstrato-concreto* tendo como momento predominante o sujeito cognoscente (no caso o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade, portanto, um produto do pensamento; um ponto de vista) marcado por uma forte influência hegeliana. Essa é a nossa justificativa teórica para tentar explicar essa *dupla determinação* da categoria da totalidade no livro de 1923. Lukács não havia se apropriado criticamente de Hegel de forma profunda para superá-lo (conservando) e avançar continuamente numa fundamentação adequada do método dialético de Marx, ou seja, em seu fundamento ontológico, materialista.

Nesse sentido, quando Lukács na *Ontologia* concebe a totalidade enquanto uma categoria ontológica, uma determinação do mundo objetivo histórico-social, e não mais como uma determinação do sujeito cognoscente (o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade histórico-concreta) em sua *dupla determinação* metodológica com uma forte inclinação idealista, ou seja, uma representação mental *lógico-ontológica*, ele de fato avança progressivamente rumo a sua obra derradeira, para explicitar plenamente a categoria da totalidade em bases ontológicas, materialistas. Portanto, é somente na *Ontologia* que se consolida plenamente a superação crítica do caráter *duplamente determinado* de fundamento *lógico-ontológico* e de preponderância subjetivada da categoria da totalidade em *História e consciência de classe*. Desse modo, o ponto determinante para demarcar a *passagem progressiva* da categoria da totalidade a partir de *História e consciência de classe* rumo a *Ontologia do ser social*, é a questão do adequado tratamento metodológico da categoria da totalidade, ou seja, um avanço progressivo de uma totalidade lógico-ontológica para uma totalidade propriamente ontológica, objetiva, material.

A trajetória intelectual de Lukács foi, durante mais de sessenta anos, um gigantesco esforço para conferir ao marxismo o seu adequado fundamento ontológico, materialista. E nesse percurso não foram poucas as influências que marcaram suas principais obras. Desde o seu neokantiano *A alma e as formas* (1911), o trânsito para o hegeliano *A*

teoria do romance (1914-1915), ao existencialismo de Kierkegaard e à assimilação da filosofia e sociologia alemãs com Dilthey, Simmel, Weber, Lukács, seguramente, pode ser considerado o pensador marxista do século XX que mais mergulhou profundamente no melhor da tradição teórico-filosófica clássica e que manteve com ela uma rica relação de apropriação e superação crítica. Assim, a partir do seu primeiro encontro com as obras de Marx¹, o filósofo húngaro empreendeu uma caminhada cheia de percalços, paradoxos, autocríticas, reneгаções, mas, acima de tudo, de enorme lucidez filosófica e científica, pois, a relação com o pensamento de Marx “é a verdadeira pedra de toque para todo intelectual que leva a sério a elucidação da sua própria concepção de mundo, o desenvolvimento social, em particular a situação atual, o seu próprio lugar nela e o seu próprio posicionamento em relação a ela” (LUKÁCS, 1983, p. 1)².

Lukács passa por muitos aprendizados e reviravoltas em sua vida política e intelectual, acentuadamente, a partir da eclosão da primeira Guerra Mundial (1914-1918), da conflagração da Revolução Bolchevique em 1917, bem como, seu ingresso no Partido Comunista Húngaro em 1918 e a proclamação da República Húngara dos Conselhos em março de 1921, assim, todos estes fatos históricos implicarão em mudanças decisivas em sua trajetória. Embora neste último contexto momento, ele parta para o exílio na Áustria em virtude da derrota da República para as forças fascistas. É exatamente aí onde iniciaria sua fase de assimilação do marxismo. Em tal circunstância, Lukács superaria a sua “ética voluntarista”, mas se projetaria num “esquerdismo” messiânico e numa concepção epistemológica baseada num “idealismo filosófico”. Nesse sentido, segundo José Paulo Netto (1981, p. 33):

O tempo de Lukács é determinado, por um lado, pela chamada crise geral do capitalismo. A primeira guerra imperialista, a falência de 1929, a emergência do nazifascismo, o capitalismo tardio e manipulador cristalizado após 1945 [...]. De outro lado, figura o aborto da revolução no Ocidente, com o confinamento do socialismo no Leste, e originalmente num país cujas peculiaridades sócio-

¹ Lukács nos esclarece sobre seus primeiros contatos com as obras de Marx no seguinte sentido: “Foi ao terminar os meus estudos secundários que se deu o meu primeiro encontro com Marx (com o *Manifesto Comunista*). A impressão foi extraordinária e, quando estudante universitário, li então algumas obras de Marx e Engels (como, por exemplo, *O 18 Brumário*, *A Origem da Família*) e, em particular, estudei a fundo o primeiro volume de *O Capital*. Esse estudo me convenceu rapidamente da exatidão de alguns pontos centrais do marxismo. Em primeiro lugar, fiquei impressionado com a teoria da mais-valia, com a concepção da história como história da luta de classes e com a articulação da sociedade em classes” (LUKÁCS, 1983, p. 1).

² “Mein Weg zu Marx” foi publicado na revista moscovita *Internationale Literatur*, nº 2, em 1933, tendo sido reproduzido em *G. Lukács zum Siebzigsten Gebeertstag* (Berlim, Aufbau, 1955). Com tradução para o italiano por Ugo Gemelli, foi publicado em *Nuovi Argomenti*, nº 33, 1958. Tradução para o português, a partir do texto integral traduzido por Ugo Gemelli in *Marxismo e política culturale* (Torino, Einaudi Editore, 1977), de Luiza L. S. Sakamoto, Marilene G. Pottes e M. Dolores Prades. Revisão técnica de Thereza Calvet de Magalhães. Notas da Edição Brasileira (publicada originalmente na Revista Nova Escrita/Ensaio especial – Marx Hoje, ano V, nº 11/12, 1983).

econômicas propiciaram o clima em que se instituiu um sistema político autocrático e repressivo, encarnado no modelo stalinista.

É na convergência destes acontecimentos traumáticos e seus desdobramentos político-ideológicos que Lukács reelabora teoricamente seu pensamento crítico, pois, é na alternativa socialista que o filósofo magiar encontrará uma saída para estas crises. Entretanto, esta alternativa socialista que Lukács preconizava era mais “desejada” do que “real”. Com efeito, esta conjuntura histórica de “vaga revolucionária”,

[...] exige de Lukács o conhecimento da vida econômica: assim, ele mergulha nas teorias de Rosa Luxemburgo, o que contribui para que reaja duramente ao burocratismo de Béla Kun; esta reação, todavia, não tem nenhum suporte social: só resta a Lukács o apelo a um messianismo utópico – a hipertrofia das suas exigências éticas condu-lo a posições que mais tarde ele classificará como “esquerdistas”. A conclusão da crise se faz, portanto, com a esperança de que a *miséria* capitalista se resolva na imediata construção da nova sociedade (NETTO, 1981, p. 35, itálico no original).

É neste contexto histórico e teórico que Lukács irá publicar sua obra mais polêmica no âmbito dos estudos da dialética marxista: *História e consciência de classe* (1923). Com a publicação deste livro, Lukács irá marcar definitivamente seu nome na constelação do marxismo, para o “bem” ou para o “mal”. Sumariamente, o filósofo marxista caracteriza da seguinte forma este momento:

As experiências da revolução húngara mostraram-me claramente a fragilidade de todas as teorias sindicalistas (a função do partido na revolução), mas persistiu em mim, ao longo dos anos, um subjetivismo ultraesquerdista (por exemplo, minha posição nos debates em 1920, sobre a ação parlamentar e a minha atitude em relação ao movimento de março de 1921). Tudo isso me impedia de compreender, de modo correto e verdadeiro, o aspecto materialista da dialética no seu significado filosófico mais abrangente. O meu livro *História e Consciência de Classe* (1923) mostra muito claramente essa transição. Apesar da tentativa, já consciente, de superar e “eliminar” Hegel através de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos nesta obra de maneira idealista [...] (LUKÁCS, 1983, p. 2-3, itálico e aspas no original).

Como podemos entender nas palavras de Lukács, a busca por uma correta fundamentação materialista da dialética marxista fora ofuscada em virtude de sua posição subjetivista, ultraesquerdista. Isso contribuiu decisivamente para caracterizar o livro de 1923 como idealista. Nesse sentido, a luta teórica e metodológica do filósofo húngaro para “dominar” a dialética foi árdua e cheia de “acidentes” que se prolongou por muito tempo, mas que teve exatamente em *História e consciência de classe* seu ponto de partida irrevogável. Lukács reconhece que este livro está imbuído de um “espírito hegeliano”, sobretudo, no que tange o fundamento filosófico conferido ao problema do sujeito-objeto idêntico, que se efetua no processo histórico. Em Hegel esse processo é de tipo “lógico-filosófico”, ou seja, o *espírito absoluto* ao atingir sua etapa superior no âmbito da filosofia com a “retomada da

exteriorização” e com “o retorno da consciência de si mesma”, realiza-se enquanto sujeito-objeto idêntico. Em *História e consciência de classe*, esse processo ocorre de maneira inversa, isto é, se realiza enquanto um *processo histórico-social* “que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa na sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história” (LUKÁCS, 2003, p. 24). A crítica de Lukács no prefácio de 1967 em relação a esta questão, é que de fato, não havia como a construção “lógico-filosófica” da *Fenomenologia* de Hegel ter encontrado uma “autêntica efetivação ontológica” na *consciência* e no *ser* do proletariado. Isso parecia oferecer uma justificação de cunho filosófico à possibilidade do proletariado revolucionário transformar historicamente a sociedade burguesa fundando uma sociedade sem classes. Como podemos perceber, em *História e consciência de classe* pensamento e ser se identificam na consciência do proletariado. Daí o momento predominante da categoria da totalidade no livro de 1923 ser o *ponto de vista*, o sujeito cognoscente (o proletariado como pensador coletivo).

Com efeito, o proletariado enquanto sujeito-objeto idêntico da autêntica história humana não é, absolutamente, “uma realização materialista” que sobrepuja as “construções do pensamento idealista”, do contrário, isso é muito mais “um hegelianismo exacerbado”, que tinha a intenção de transpor objetivamente o “próprio mestre”, colocando-se, audaciosamente, acima de toda realidade. Como vai dizer Mészáros (2011), Lukács estava sendo mais hegeliano do que Hegel. Como em Hegel, Lukács em *História e consciência de classe* identificava “alienação” com “objetivação”. Por isso mesmo, o sujeito-objeto idêntico ao superar a alienação, acaba também por superar a objetivação. O problema é que como para Hegel o *objeto*, a *coisa*, só existem enquanto “exteriorização da consciência de si”, a “retomada da exteriorização” no sujeito constituiria o fim da realidade objetiva como um todo. Essa “exageração hegeliana” de Lukács no livro de 1923 é corrigida na *Ontologia* quando ele fundamenta de forma plenamente materialista o fato de que as categorias constitutivas do ser social são determinações do mundo objetivo, portanto, não é a consciência que determina a realidade, mas, a realidade, o mundo objetivo é que determina a consciência do ser social.

Lukács no esforço de situar criticamente os problemas teórico-metodológicos presentes em *História e consciência de classe*, reconhece de fato os equívocos intrínsecos deste livro, no entanto, o filósofo marxista húngaro também reconhece que algumas categorias como a *mediação* e a *totalidade*, por exemplo, já eram demonstradas em sua “objetividade” e “movimentos ontológicos efetivos”, o que certamente, representa um ponto de partida em direção a uma autêntica “ontologia marxista do ser social”. Assim: “A categoria

de mediação como alavanca metódica para a superação do simples imediatismo da experiência não é, portanto, introduzir algo de fora (subjetivamente) nos objetos [...]”, do mesmo modo, esse reconhecimento, no nosso entendimento, vale para a categoria da totalidade, no sentido de que ela constitui uma posição metodológica central do método dialético de Marx e que por isso mesmo, já se configura uma determinação (ainda que *duplicamente determinada*) ontológica quando Lukács se refere a ela enquanto uma *totalidade concreta*, ou seja, uma categoria que reflete os antagonismos internos da sociedade capitalista, em suas sucessões e interconexões, onde os fatos sociais só ganham sentido quando referidos ao todo enquanto elementos do devir histórico.

O reconhecimento do exame insuficientemente crítico de Hegel em *História e consciência de classe*, principalmente com relação ao postulado idealista do sujeito-objeto idêntico, leva Lukács a se empenhar no avanço progressivo rumo a uma adequada fundamentação da dialética marxista, e isso começar a ficar evidente a partir do início da década de 1930, quando ele se torna colaborador científico do Instituto Marx-Engels de Moscou. Mas já um pouco antes em 1929 em suas “Teses de Blum” (pseudônimo utilizado por Lukács em suas atividades clandestinas). Essas teses foram elaboradas para o Segundo Congresso do Partido Comunista da Hungria em 1929, e tinham como objetivo compreender concretamente a nova realidade mundial caracterizada pela relativa estabilidade do capitalismo e pelo “refluxo” do movimento revolucionário³.

Nessa ocasião Lukács, em parceria com o teórico e crítico soviético Mikhail Lifschitz, teve a oportunidade de ler o original dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx. A leitura destes textos direcionou Lukács a romper com todos os preconceitos idealistas de *História e consciência de classe*. Nas palavras de Lukács (2003, p. 46): “[...] ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziu em mim as palavras de Marx sobre a objetificação como propriedade material primária de todas as coisas e relações”. Essa correta compreensão de que *objetificação* consiste em um tipo natural, positivo ou negativo, do domínio do homem sobre o mundo e *alienação* como uma variante peculiar que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais, possibilitou Lukács avançar criticamente em relação aos impasses categoriais de *História e consciência de classe*.

³Em Celso Frederico (1997, p. 20-21, itálico no original): “Esse é o primeiro texto de Lukács voltado para a análise política concreta de uma conjuntura. Nele, Lukács constata que a correlação de forças presentes naquele momento histórico exigia a superação do modelo da ‘República dos conselhos’, o que o leva a defender a ideia de uma ‘ditadura democrática do proletariado e do campesinato’. Na nova conjuntura, a luta revolucionária deveria concentrar-se nas *reformas democráticas* e não na reivindicação imediata do poder operário [...]. As ideias contidas nas ‘Teses de Blum’ estarão presentes em toda a produção futura de um Lukács empenhado em combater, no campo das artes, qualquer tipo de sectarismo”.

Embora a crítica de Lukács contida no prefácio de 1967, ao que ele considera como equívocos idealistas seja, inquestionável, para maior parte da tradição marxista hoje, no sentido de se compreender os problemas dos fundamentos do livro de 1923, ela também representa a possibilidade histórica de reconhecer que este livro foi um ponto de partida para Lukács *avançar progressivamente* em direção a uma adequada fundamentação materialista das categorias decisivas do ser social e da dialética marxistas na sua obra de maturidade.

No esforço de constituir uma *Estética* sistemática em bases materialistas, num contexto fortemente marcado pela concepção estética oficial do stalinismo, isto é, o “realismo socialista”, Lukács passa a desenvolver as ideias centrais do que seria para ele uma autêntica concepção marxista da arte. Antes o filósofo húngaro havia escrito *Introdução a uma estética marxista* (1957), material que seria a base teórica para a publicação de sua *Estética* em 1963. No transcurso histórico depois de *História e consciência de classe* também foram publicados *Romance histórico*, *O jovem Hegel*, *A destruição da razão*, *Existencialismo ou marxismo?* dentre outros.

Depois do encontro com os originais dos *Manuscritos* de Marx em Moscou, Lukács se coloca em condições “de apresentar adequadamente, de maneira científica e marxista, aquilo que na *História e consciência de classe* seguia por uma trilha equivocada”. Desse modo, entendemos que apesar do estudo insuficientemente crítico de Hegel na obra de 1923, com todos os seus equívocos, ainda assim, foi o ponto de partida necessário para Lukács *avançar progressivamente*, agora com base em novos estudos, em direção “à tentativa de uma ontologia do ser social”. O próprio autor (e isto alenta nossos propósitos de pesquisa) deixa em aberto que não é sua tarefa “estabelecer em que grau certas tendências da *História e consciência de classe*, justas em sua intenção, produziram um resultado correto e orientado para o futuro”, de sua atividade (LUKÁCS, 2003, p. 47-50, itálico no original). Com base nisso, afirmamos inicialmente, que a categoria da totalidade em *História e consciência de classe* constitui, a despeito de sua *dupla determinação* metodológica, a categoria que representará o ponto de partida para Lukács avançar continuamente (de forma mais consciente a partir da “virada ontológica” da década de 1930) em direção à adequada fundamentação do método de Marx e suas determinações categoriais plenamente materialistas, ontológicas. Isso será decisivo para a autêntica apropriação do marxismo.

Portanto, a *passagem progressiva* que Lukács realiza em direção a sua obra de maturidade, representa um sério e gigantesco esforço intelectual na tentativa de desenvolver a herança teórica, cultural e científica de Marx. Isso, efetivamente será consolidado na *Ontologia do ser social*. Esta obra póstuma e inacabada foi o último trabalho no qual o

filósofo húngaro se dedicou até seu falecimento em 1971. A *Ontologia* fora originalmente concebida como uma introdução a uma *Ética*, mas tal foram suas proporções, demasiadamente amplas, que acabou tornando-se uma obra autônoma. Em suas volumosas páginas⁴ divididas em dois volumes na edição brasileira, *Para uma ontologia do ser social* de Lukács publicada originalmente em húngaro em 1976, em italiano a primeira parte em 1976 e a segunda em 1981 e no alemão a edição integral é de 1984⁵. Nesta obra Lukács vai haurir a partir das formulações do próprio Marx uma profunda investigação sobre o que seriam os fundamentos ontológicos decisivos do ser social, ou seja, a partir de Marx, Lukács desenvolve um conjunto de reflexões histórico-sistemáticas que visam estabelecer em sentido ontológico, “a determinação histórico-concreta” das peculiaridades do ser social e de sua reprodução.

É na segunda parte da *Ontologia*, principalmente, que Lukács vai se dedicar aos problemas categoriais mais decisivos, conferindo tratamento sistemático aos complexos do *trabalho*, da *reprodução social*, do *ideal* e da *ideologia* e do *estranhamento*. É a reflexão sistemática⁶ destes complexos categoriais que fundamentais do ser social que irá permitir a Lukács avançar na adequada sistematização do método de Marx e do “renascimento do marxismo” em bases plenamente materialistas, ontológicas. Foi nesse sentido, que Lukács pensou a “teoria social de Marx” enquanto uma “ontologia do ser social”, ou seja, um estudo sistemático acerca do autodesenvolvimento da vida “material” e “espiritual” dos indivíduos. Assim, são *formas de ser, determinações da existência*. O fundamento materialista destas formulações de Lukács tem como pressuposto efetivo o fato do ser humano se autoproduzir a partir do trabalho, isto é, o processo de atividade material e espiritual realizada pela unidade sujeito-objeto que cria as objetivações sociais. Essa unidade está fundada na relação entre e *teleologia* (prévia ideação, os fins projetados pela consciência) e *causalidade* (o correto conhecimento dos nexos da realidade material), que passa a determinar as possibilidades concretas da liberdade humana.

Com esse fundamento materialista Lukács estabelece um novo sentido, plenamente objetivo (ontológico) da categoria da totalidade, corrigindo assim, a *dupla*

⁴ Na edição da Boitempo (2012, 2013): Vol. 1, 431 páginas e o vol. 2, 842 páginas, respectivamente.

⁵ Ver José Paulo Netto na apresentação do volume 1 da *Ontologia* de Lukács pela edição da Boitempo, 2012.

⁶ Embora como nos esclarece José Paulo Netto: “[...] toda a documentação disponível revela que Lukács não se deu por satisfeito com a arquitetura da *Ontologia*. Muito especialmente, a ele desagradou a forma expositiva, em que o tratamento histórico não se articula adequadamente ao tratamento teórico-sistemático. Mas também se lhe afiguram insuficientes algumas ênfases e mesmo desenvolvimentos no cuidado com os ‘complexos de problemas’. Por isso, ele empenhou-se em redigir uma nova versão da obra [...]. Esse novo texto [...], [prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível]” publicado em 1984 em alemão (NETTO, 2012, p. 18, itálico no original, apresentação da *Ontologia* vol.1).

determinação metodológica na qual ela estava fundada em *História e consciência de classe*. Portanto, na *Ontologia*, a categoria da totalidade recebe o tratamento adequado, ou seja, ela não é “um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução ideal do realmente existente”, pois, “em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social” e a partir dela “sopesa a realidade e o significado” concreto de “cada fenômeno singular” (LUKÁCS, 2012, p. 296-297). A totalidade é uma determinação do mundo objetivo em suas sucessões, conexões internas, contradições, processos, relações e movimento. Ela constitui “o eixo correto para a correta compreensão das leis do desenvolvimento objetivo do real, assim como a dialética é o eixo dos nexos entre seus momentos”, como afirma Guido Oldrini (2013)⁷.

Para os principais estudiosos desta última obra de Lukács, notadamente aqui no Brasil, Celso Frederico e José Paulo Netto, a *Ontologia* é um livro que certamente não passa sem problemas, muito embora, é com ele efetivamente que se abrem novos horizontes “teórico-filosóficos” de avanço do marxismo e o seu subsequente “renascimento”. Para nós esse avanço de Lukács na fundamentação adequada da categoria da totalidade enquanto um princípio constitutivo do método dialético de Marx é uma conquista metodológica decisiva para compreensão concreta da nova dinâmica de acumulação, exploração e expansão do capital, bem como, suas inevitáveis contradições no mundo hoje e suas correspondentes tendências de pensamento como o irracionalismo pós-moderno. Seguramente, a dialética marxista em Lukács constitui um método científico de compreensão, formação humana e construção transformadora da realidade. Desse modo, a prioridade ontológica do ser social constitui um critério metodologicamente decisivo para compreender adequadamente os fundamentos da categoria da totalidade enquanto uma determinação do mundo objetivo.

Esta pesquisa de doutorado está organizada da seguinte forma:

1) Na primeira seção:

Uma discussão sobre as intersecções do método dialético de Marx nas obras *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* de Lukács a partir da interpretação de alguns pensadores da tradição marxista. Nosso intuito é evidenciar a hipótese de pesquisa: a *passagem progressiva* que Lukács realiza entre estas duas obras no que diz respeito aos fundamentos teórico-metodológicos da *categoria da totalidade*. Pretendemos, portanto, compreender de forma aproximada como Lukács avança, (num esforço de busca por coerência metodológica) partindo de *História e consciência de classe* (com a *dupla*

⁷ Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács incluído na edição da *Ontologia* de Lukács vol. 2, Boitempo 2013.

determinação da totalidade no sentido lógico-ontológico, abstrato-concreto), rumo a uma adequada apropriação *ontológico-materialista* desta categoria constitutiva central do método dialético de Marx, na sua *Ontologia do ser social*.

2) Na segunda seção:

Debater os fundamentos da categoria da totalidade na obra *História e consciência de classe* (1923) de G. Lukács, nos próprios termos do autor. Para o filósofo marxista húngaro, a categoria da totalidade é um princípio constitutivo central do método dialético de Marx e, representa, no plano do conhecimento científico um produto do pensamento, *um ponto de vista do proletariado* que ao se reconhecer como sujeito-objeto idêntico do processo histórico, toma consciência de seu papel na transformação revolucionária da sociedade capitalista. Sendo assim, num esforço de síntese, apresentaremos um panorama desta obra de Lukács (de forte influência hegeliana) tentando demonstrar como *a categoria da totalidade* vai ganhando nos momentos essenciais do livro, uma *dupla determinação* metodológica no sentido *lógico-ontológico e abstrato-concreta* e que podemos também perceber que é neste livro que Lukács parte de forma *progressiva*, rumo a uma concepção de totalidade no sentido ontológico (objetivo).

3) Já na terceira seção:

Elucidar a influência hegeliana de Lukács no que tange a sua apropriação crítica da dialética idealista e da categoria da totalidade. Apesar de Lukács ter redimensionado profundamente seu pensamento depois do impacto da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, momento a partir do qual passou a desenvolver amplamente as categorias decisivas para a fundamentação de uma *ontologia materialista* visando constituir as bases ontológicas autênticas para o “renascimento do marxismo”, ele nunca rompeu com as referências da filosofia e da dialética hegelianas, muito embora, na sua obra de maturidade tenha desenvolvido plenamente uma apropriação crítica de Hegel. Dessa forma, buscamos explorar na *Ontologia do ser social* vol. 1 (mais especificamente no capítulo III: A falsa e a autêntica ontologia de Hegel), os fundamentos desta apropriação de Lukács do pensamento de Hegel, no sentido de demarcar seus avanços em relação à contribuição teórico-metodológica da dialética deste filósofo.

4) E na quarta (último) seção:

Procuramos desenvolver uma discussão sobre os avanços realizados por Lukács na adequada fundamentação ontológica da categoria da totalidade em Lukács na sua *Ontologia do ser social* (especificamente no capítulo sobre a *Reprodução*). Visamos assim, explicitar que em tal obra, a totalidade constitui uma categoria objetiva (ontológica) e que,

nesse sentido, ela configura o princípio metodológico decisivo da dialética marxista e a base para fundamentar um conhecimento científico mais verdadeiro da realidade visando transformá-la. Desse modo, no primeiro momento exporemos os fundamentos do *trabalho* enquanto um metabolismo entre sociedade e natureza para explicar como surge e se desenvolve o ser social a partir do conjunto de suas relações e processos. Já no segundo momento demonstraremos como Lukács concebe a *totalidade* enquanto uma determinação do mundo objetivo constituído de relações histórico-sociais imanentes. E no terceiro momento apresentaremos uma breve discussão acerca da atualidade da categoria da totalidade no marxismo como o mais avançado método científico de compreensão e transformação da realidade em confronto com a perspectiva teórica da fragmentação pós-moderna.

2 AS INTERSECÇÕES ENTRE *HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE* E A *ONTOLOGIA DO SER SOCIAL* DE LUKÁCS: A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS DA *CATEGORIA DA TOTALIDADE* A PARTIR DA INTERPRETAÇÃO DE ALGUNS PENSADORES DA TRADIÇÃO MARXISTA

Este capítulo inicial tem como propósito maior discutir as intersecções do método dialético de Marx nas obras *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* de Lukács a partir da interpretação de alguns pensadores da tradição marxista. Nosso intuito aqui, nesse sentido, é evidenciar a seguinte hipótese de pesquisa: a *passagem progressiva* que Lukács realiza entre estas duas obras no que diz respeito aos fundamentos teórico-metodológicos da *categoria da totalidade*. Pretendemos, portanto, compreender de forma aproximada como Lukács avança, (num esforço de busca por coerência metodológica) partindo de *História e consciência de classe* (com a *dupla determinação* da totalidade no sentido lógico-ontológico, abstrato-concreto), rumo a uma adequada apropriação *ontológico-materialista* desta categoria constitutiva central do método dialético de Marx, na sua *Ontologia do ser social*.

I

Para o filósofo marxista húngaro István Mészáros, as categorias centrais da dialética em Lukács são “totalidade” e “mediação”. Nesse sentido, “Foi em *História e consciência de classe* que ele conseguiu, pela primeira vez, levantar a questão da ‘totalidade concreta’ no mais alto nível de generalização” (MÉSZÁROS, 2013, p 57, itálico no original). Mészáros chama a atenção para o fato de que em *História e consciência de classe*, o *ponto de vista* da totalidade predomina enquanto fator de explicação da história, reiterando o que o próprio Lukács havia dito sobre isso, como uma referência para distinguir o marxismo da ciência burguesa. Assim, somente o *sujeito* enquanto ele mesmo uma *totalidade*, é que pode determinar a *totalidade do objeto*. Para Mészáros, “Embora a oposição entre ‘ponto de vista do indivíduo’ e ‘ponto de vista da totalidade’ ainda que seja abstrata, ela permite que ele elabore a ontologia social de *História e consciência de classe*” (MÉSZÁROS, 2013, p. 57-58, itálico no original). A referência teórico-metodológica que Mészáros indica para tratar da totalidade em Lukács se fundamenta na concepção da realidade enquanto uma *totalidade*

concreta, ou seja, um processo histórico-social carregado de contradições e relações que se reflete no pensamento dos indivíduos de forma genérico-abstrata.

Contudo, Mészáros entende que Lukács em *História e consciência de classe*, desenvolverá, preliminarmente, as bases de uma *ontologia social*, mas, só posteriormente, na sua obra derradeira (*Para uma ontologia do ser social*) é que será capaz de formular, de maneira mais avançada e superior, uma concepção de totalidade social enquanto um *complexo de complexos*. Pois,

[...] além de formular a tarefa da superação da fragmentação teórico-intelectual-artística como dimensão necessária da unificação prática entre ‘Sujeito e Objeto’ [...] Lukács [definirá] a totalidade social como ‘complexo de complexos’ [desse modo] ele [oferecerá] um quadro muito mais geral, que promete uma *Ontologia* muito superior à de *História e consciência de classe* (MÉSZÁROS, 2013, p. 58, itálico no original).

Por isso, em *História e consciência de classe*, já percebemos que a apreensão dialética da totalidade social só se realiza com mediações. Sem estas, a totalidade se converte num pressuposto abstrato, vazio. Ou seja, a totalidade social só se efetiva com mediações “multiformes”; enquanto um complexo interligado. A totalidade social é um complexo de “totalidade parciais” que se determinam mutuamente, de forma dinâmica, num processo que se “modifica o tempo todo”. A totalidade em *História e consciência de classe* se apresenta como uma “unidade de contrários”; um complexo de totalidades subordinadas que se sobredeterminam umas às outras de forma interagente.

De acordo com Mészáros, foi somente em *História e consciência de classe* que Lukács estabeleceu as bases do conceito de “totalidade concreta”. Pois antes,

O primeiro Lukács foi incapaz de formular o conceito de “totalidade concreta” porque não estava em posição para conceber essas mediações que poderiam transcender os “detalhes, fragmentos, coisas isoladas” do “imediatamente dado” na unidade última de uma totalidade dialética em mutação dinâmica. A descrição de um conglomerado não mediado, segmentado, não interconectado e congelado de coisas discretas só poderia gerar um conceito igualmente estático de totalidade: um nostálgico “postulado de valor” Da unidade. Na época em que Lukács escreveu *História e consciência de classe*, sua visão mudou qualitativamente (MÉSZÁROS, 2013, p. 58-59, aspas e itálico no original).

Em *História e consciência de classe*, Lukács já concebe, portanto, a sociedade como uma totalidade em processo. No “qual cada momento da luta adquire seu sentido revolucionário”. Dessa forma, essa relação é intrínseca a cada momento. E isso “confere realidade” ao processo da luta cotidiana. Para Mészáros, essa concepção de Lukács apresenta os aspectos mais problemáticos no que tange às “relações entre Sujeito e Objeto”. Contudo, é possível também “ver claramente que esse conceito de totalidade já é dinamicamente mediado

[...]” (MÉSZÁROS, 2013, p. 59). Muito embora, naquela época, as limitações impostas à Lukács não lhe permitissem ir além de uma concepção de concretude maior, esse esforço do filósofo marxista húngaro representou um desenvolvimento significativo em seu pensamento.

Convém destacar que em *História e consciência de classe*, Lukács não tolera o “economicismo” e o “fatalismo” dos social-democratas. Sua crítica percuciente às “antinomias do pensamento burguês” visa combater o pensamento a-histórico, conservador presente na ciência da época. Desse modo, ele busca demonstrar “em numerosos contextos a urgência historicamente renovada de uma intervenção radical ativa da consciência social na luta em andamento” (MÉSZÁROS, 2011, p. 381). Mas também, visava combater a diretriz “tática estreita” da Segunda Internacional. Por isso, sua defesa do “ponto de vista da totalidade” tinha “dois alvos práticos fundamentais”, diz Mézáros:

De um lado, ele o contrapunha à orientação tática estreita da Segunda Internacional, com seu “evolucionismo ilusório” e a separação não dialética de “meios” e “fins” [...] totalmente oportunistas [...] Mas o segundo alvo era igualmente importante para Lukács [...] Na verdade, Lukács tentava atacar, com a imagem um tanto quanto idealizada que fazia do partido, as tendências que emergiam recentemente da burocratização do movimento comunistas (MÉSZÁROS, 2011, p. 381, aspas no original).

Lukács, segundo Mézáros nesse ponto, reiteradamente fazia autocríticas no sentido da reelaboração teórica do marxismo, pois, isso representa “um princípio fundamental” para a organização do movimento comunista. A crítica ao revisionismo e à burocratização era uma exigência para se abrir o espaço necessário da democratização do partido. Contudo, ainda é necessário clarificar os problemas, os avanços e os limites de Lukács em *História e consciência de classe* em face do método dialético e a categoria da totalidade.

2.1 Mézáros e a crítica dos “limites de ser mais hegeliano que Hegel” em Lukács: dialética e da totalidade em questão

No capítulo 8 do seu *Para além do capital*, Mézáros desenvolve uma crítica à influência de Max Weber em *História e consciência de classe*. Nesse sentido, a racionalidade weberiana, de acordo Mézáros, “demonstrou-se” demasiadamente problemática nesta obra de Lukács. Naquele contexto, a apropriação de Lukács da categoria dos “tipos ideais” de Weber não fora submetida a uma crítica rigorosa. Como consequência, o conceito de *consciência de classe* em Marx sofreu uma “distorção idealista” na estrutura do pensamento teórico de Lukács, afirma Mézáros (2011, p. 405), “tornando o conceito de consciência de classe

‘atribuída’ ou ‘adjudicada’ maleável a ponto de poder substituir as manifestações históricas reais da consciência de classe por uma matriz de imperativos idealizada”. O equívoco de Lukács aqui como aponta Mészáros, reside no fato de que a consciência não tem como referência ou determinação imanente a própria processualidade histórico-concreta, mas, sim, as determinações da pura subjetividade; do pensamento lógico-especulativo.

Dessa maneira, destaca Mészáros,

[...] a mistificadora fusão weberiana dos aspectos funcional e estrutural/hierárquico da divisão social do trabalho – sob o uso legitimador a-histórico que o próprio Weber faz da categoria da “especialização” no seu esquema – tem um impacto negativo na estrutura conceitual de História e consciência de classe. E a avaliação da “racionalidade” e do “cálculo” capitalistas mostrou-se a mais danosa das influências weberianas (MÉSZÁROS, 2011, p. 405, aspas e itálico no original).

Somente na obra de maturidade de Lukács é possível perceber um tratamento, indiscutivelmente mais realista deste complexo de problemas. Em *História e consciência de classe*, obra de transição, o aparato conceitual utilizado por Lukács para debater os problemas de método e organização da luta revolucionária do proletariado, é fortemente influenciado pela herança hegeliana, como o próprio autor vai atestar na autocrítica de 1967. Conforme assinala Mészáros:

Em seu prefácio de 1967 a História e consciência de classe [...], quando descreve o impacto dos Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844 no seu desenvolvimento intelectual, Lukács menciona que conhecia alguns textos afins que deveriam ter levado a uma mudança radical da sua interpretação das questões em jogo já na época em que escrevia a mencionada obra. Contudo, a literatura em questão não poderia exercer uma influência real sobre ele, pois lia Marx através de lentes hegelianas (MÉSZÁROS, 2011, p. 415, itálico no original).

Do mesmo modo, é claramente perceptível a influência de Weber na obra de 1923. O aparato conceitual weberiano como a “calculabilidade racional” do capitalismo, os “tipos ideais”, o “controle burocrático intercambiável” e “dependência hierárquica” irão embotar o “senso crítico do jovem Lukács” em *História e consciência de classe*, onde o corolário “negativo” da influência weberiana era evidente. Temos, portanto, que:

O mesmo é verdade no que diz respeito ao efeito negativo, ofuscante, das grossas lentes weberianas que o filósofo húngaro ainda usava em História e consciência de classe. Pois, demonstram as evidências disponíveis, no início dos anos 20, ele está familiarizado com as análises de Marx da perversa e desumana dominação da contabilidade-do-tempo capitalista na ordem socioeconômica estabelecida. Ele mesmo cita, em História e consciência de classe, uma passagem muito relevante de A miséria da filosofia, de Marx, sobre o assunto. Contudo, permanece completamente cego ao seu significado, devido à opacidade das lentes weberianas da “racionalidade” e do “cálculo racional”, as quais ele inquestionavelmente aceita como intuições positivas da natureza do sistema do capital (MÉSZÁROS, 2011, p. 415-416, itálico e aspas no original).

É importante destacar, que acerca dessa influência de Weber, Lukács empreendeu uma reavaliação crítica do seu legado. A diretriz teórica weberiana do “cálculo racional” capitalista, por exemplo, foi submetida a um “reexame” severo, pois, segundo Mészáros (2011, p. 416, *itálico no original*), Lukács agora enfatizava a “*irracionalidade* estruturalmente insuperável do seu sistema de produção e reprodução social”. A crítica da lógica do funcionamento do modo de produção capitalista, baseado no trabalho explorado, e na reprodução social alienada, permitiu a Lukács entender que a sociabilidade capitalista se autorreproduz de forma “irracional”, uma vez que esse sistema não reconhece limites para engendrar formas de lucro. Com efeito, Lukács adota uma atitude crítica com relação à apropriação teórica Weberiana do “cálculo racional” do capitalismo. Nesse sentido, em sua obra *A destruição da razão*, Lukács assegura que a sociologia weberiana “era plena de analogias formalistas” (MÉSZÁROS apud LUÁCS, 2011, p. 417), e que assim,

[...] os pilares metodológicos do edifício conceitual weberiano, uma vez tão admirados, foram então submetidos a uma crítica radical por Lukács. Ele traçou uma nítida linha de demarcação entre o que considera um critério necessário de racionalidade genuína, isto é, a racionalidade em completa consonância com a dialética objetiva do processo histórico, e o sistema ideológico completamente subjetivista do sociólogo alemão, de explícito caráter antissocialista [...] (MÉSZÁROS, 2011, p. 417).

A crítica de Lukács dirigida à Weber mostra que o filósofo húngaro se redime, conscientemente, com seu passado teórico. Não no sentido de desqualificar o complexo categorial weberiano, mas, de confirmar que a primazia do “sistema ideológico” inteiramente “subjetivista do sociólogo alemão”, desfigura a natureza essencial da objetividade dialética da historicidade concreta. Portanto, a crítica de Lukács tem como propósito, repelir as “mistificações fetichizadas” e as “orientações ideológicas” de Weber em sua análise do capitalismo. Pois, se em *História e consciência de classe*, Lukács, com base “na mitologia weberiana”, reconheceu a “ordem socioeconômica e cultural/legal/política capitalista, como ‘racionalidade’ e ‘racionalização’”, em sua última fase, o filósofo húngaro remete “sem hesitação” esses fundamentos “à categoria da *manipulação*” (MÉSZÁROS, 2011, p. 418, *itálico no original*).

Lukács na *Ontologia* buscando fundamentar uma ética materialista para o ser social, que se contraponha a essência histórica da sociabilidade burguesa baseada no trabalho alienado, recupera de forma crítica a categoria da *manipulação* para se referir ao uso da *ciência* como um mero instrumento de *manipulação técnica* subjugada aos interesses da reprodução econômico-social dos capitalistas. Nesse sentido, a categoria da *manipulação* ganha uma importância cada vez maior no pensamento do velho Lukács.

Mészáros (2011, p. 419) faz uma importante referência ao fato de *História e consciência de classe* ter sido idealizada pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty em seu *As aventuras da dialética* “como a corporificação clássica do ‘marxismo ocidental’”, em virtude, do “tratamento que o filósofo húngaro confere à problemática hegeliana do sujeito-objeto idêntico”, conceito este, que constitui um eixo conceitual decisivo no livro Lukács. Mas, Merleau-Ponty de acordo com Mészáros, incorre no equívoco de querer retificar o extremo relativismo de Max Weber com o jovem Lukács. Desse modo:

Em consonância com esta aspiração, a tendência geral de *As aventuras da dialética* é a legitimação teórica do extremo relativismo. Essa é a razão de ter superado até mesmo seu ídolo intelectual, Max Weber, dizendo que este “grande intelecto” “*não persegue a relativização do relativismo até os seus limites*”. Consequentemente, Merleau-Ponty procura uma retificação adequada de Weber e anuncia que a encontrou no jovem Lukács (MÉSZÁROS, 2011, p. 419, itálico e aspas no original).

Para Mészáros, Merleau-Ponty justifica sua posição teórica alegando que Lukács não reprovou Weber “por ter sido muito relativista”, mas do contrário, “por não ter sido suficientemente relativista e por não ter ido tão longe quanto ‘relativizar as noções de sujeito e objeto’” (MÉSZÁROS apud MERLEAU-PONTY, 2011, p. 419). Ou seja, Merleau-Ponty, necessita da “relativização do relativismo até os seus limites”, afirma Mészáros. E nesse sentido, existem duas razões intensamente interligadas para que Merleau-Ponty justifique isso:

Primeira, para ser capaz de relativizar de tal modo o significado do que deveria ser ou não considerado progressista no campo da ação sociopolítica a fim de que pudesse reverter completamente sua rejeição anterior dos “compromissos com a opressão colonial e social”. Assim, o novo relativismo fornece a Merleau-Ponty uma desculpa para condenar o que ele, agora rotula de “fracasso moralizante” absoluto dos militantes anticolonialistas que disputam e lutam pelo direito da autodeterminação nos territórios coloniais franceses ainda remanescentes (MÉSZÁROS, 2011, p. 419, aspas no original).

Esta nova posição de Merleau-Ponty apontada por Mészáros, revela o quanto o filósofo francês fustiga os militantes anticolonialistas com base na afirmação de que eles fracassaram por não terem aceitado qualquer tipo de compromisso com a política colonial. Dessa maneira, conforme destaca Mészáros (2011, p. 419) lamentavelmente, “neste primeiro sentido, a ‘relativização do relativismo até os seus limites’ é empregado por Merleau-Ponty para glorificar a política colonial francesa”.

“A segunda razão” destaca Mészáros,

pela qual as virtudes do relativismo extremo são cantadas pelo filósofo francês diz respeito à natureza da própria estrutura teórica na qual pode ser realizada a reversão completa da postura política prática antes genuinamente advogada pelo intelectual radical Merleau-Ponty [...] Os fatos da exploração através do mundo representavam

para eles apenas problemas isolados que devem ser examinados e solucionados um a um. Eles não possuem mais quaisquer ideias políticas (MÉSZÁROS, 2011, p. 420).

As posições teórico-políticas de Merleau-Ponty como evidencia Mészáros, revelam seu proto-colonialismo francês incontido. Poucos anos depois de lançar *As aventuras da dialética* Merleau-Ponty rechaça prontamente a “filosofia da história marxista”, e passa a afirmar, não sem um certo ressentimento político, que “a própria ideia de um poder proletário se tornou problemática”. A mudança de posição do filósofo francês é “preparada teoricamente” pela forma particular e “livre” como ele interpreta a questão do sujeito-objeto idêntico em Lukács, em face de uma possível descoberta de um tipo específico de totalidade, pois,

[...] nunca podemos nos remeter à totalidade realizada, à história universal, como se não estivéssemos nela, como se ela se exibisse inteira diante de nós. A totalidade de que Lukács fala é, nas suas próprias palavras, a “totalidade da empiria”, não a de todos os seres possíveis a atuais, mas a reunião coerente de todos os fatos que conhecemos (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 33, aspas no original).

A categoria da totalidade em Lukács é entendida por Merleau-Ponty em uma perspectiva empírica, mas a empiria não da realidade em si, mas do sujeito cognoscente que reúne no seu pensamento, de forma arbitrária, todos os fatos que conhece. Ou seja, é no pensamento que a totalidade se manifesta e, não como expressão da própria realidade objetiva. De um modo geral,

[...] Merleau-Ponty esvazia a estrutura teórica do marxiana de seu conteúdo estabelecendo – não por uma análise construída por evidências históricas e textuais, mas por meio de um decreto completamente arbitrário – uma posição, que depois virou moda, entre o jovem Marx “filósofo” e o criador do socialismo científico. Como resultado dessa linha de abordagem, o assim denominado “marxismo ocidental” – a “relativização do relativismo até seus limites” na filosofia – é inventado por Merleau-Ponty para, com sua ajuda, minar radicalmente não apenas o marxismo dos seguidores de Marx, mas a própria estrutura conceitual de Marx (MÉSZÁROS, 2011, p. 420, aspas no original).

Convém salientar, que a interpretação “muito livre” de Merleau-Ponty sobre *História e consciência de classe* produziu uma dubiedade teórica, que serviu como fundamento para “a construção relativista” dessa obra de Lukács. Nesse sentido, como afirma Mészáros (2011, p. 421, itálico no original): “[...] a reconstrução relativista de *História e consciência de classe*, em *As aventuras da dialética*, serve a um propósito ideológico muito preciso e extremamente problemático”. Esse propósito ao qual se refere Mészáros, diz respeito as posições “ideológicas conservadoras” de Merleau-Ponty nas polêmicas acerca da colonização francesa da Argélia e suas “intenções ideológicas” antimarxistas depois das publicação de *As aventuras da dialética*.

Sem sobra de dúvidas, “a celebrada obra de Lukács absolutamente nada tem a ver com as intenções ideológicas antimarxistas de Merleau-Ponty”. E Lukács nunca quis dizer que em Marx havia uma cisão cronológica na sua trajetória intelectual. Do contrário Lukács mesmo admite uma “unidade essencial” na obra de Marx. Todavia, existe uma problemática teórica mais complexa no livro de 1923 de Lukács.

Desse modo assegura Mészáros que:

Em *História e consciência de classe* as dificuldades são abundantes. Como o próprio Lukács assinalou em 1967, ele tenta “hegelianamente superar Hegel” em se “constructo metafísico” que retrata o proletariado como o “sujeito-objeto idêntico da história real da espécie humana” [...] Como resultado da abordagem dos problemas do desenvolvimento sócio-histórico nesse espírito, Lukács termina com “um edifício audaciosamente erigido acima de qualquer realidade possível” [...] reproduzindo ao mesmo tempo também a fusão hegeliana dos conceitos de “alienação” e “objetivação”: um procedimento que deve ser considerado duplamente desconcertante em uma concepção histórica materialista que explicitamente visa identificar a alavanca objetiva materialmente eficaz da emancipação social (MÉSZÁROS apud LUKÁCS, 2011, p. 422, itálico e aspas no original).

Temos aqui, portanto, uma crítica que evidencia de forma mais concisa os problemas conceituais de *História e consciência de classe*, principalmente, no tocante aos conceitos de “alienação” e “objetivação”, que conforme destaca Mészáros (2011, p. 422) são conceitos extraídos do pensamento de Hegel, que identifica alienação com objetivação. Desse modo, se a *objetivação* é rechaçada como *reificação* e *alienação*, “não resta nenhum solo concebível no qual até mesmo a estratégia emancipatória teoricamente mais sofisticada poderia ser implementada com sucesso no mundo real”. Contudo, a tentativa de Lukács de superar Hegel em *História e consciência de classe*, não é tão problemática quanto ao fato de Merleau-Ponty querer superar weberianamente Weber com o apoio de Lukács para “relativizar o relativismo até os seus limites”. Dessa forma, “este aspecto de longe o mais questionável de *História e consciência de classe*, é transformado em uma mitologia neoweberiana, enquanto todas as realizações reais dessa importante obra de transição são intencionalmente ignoradas” (Idem, p. 422-423, itálico no original).

Mas os “limites de ser mais hegeliano que Hegel” em *História e consciência de classe*, não é colocado estritamente ao paradigma do “sujeito-objeto idêntico da história”, que o filósofo húngaro fundamentou em Hegel. Todavia, na sua obra Lukács não só alça voos de alto nível a partir da especulação filosófica hegeliana. Ele também, desenvolve e se apoia em categoriais que expressam a materialidade do processo real, tais como: *necessidade histórica objetiva; mecânica dialética do desenvolvimento; necessidade objetiva do processo de desenvolvimento; forma histórica concreta; luta entre capital coletivo e trabalho coletivo,*

dessa forma, podemos visualizar em *História e consciência de classe*, uma perspectiva materialista das categorias que ajudam a apreender o processo histórico concreto em suas determinações sociais.

Nesse sentido, para Lukács em *Historia e consciência de classe*, segundo Mészáros:

Totalidade [...], é o desenvolvimento do processo histórico global (*Gesamptprozess*) que se afirma – para melhor ou para pior – em sua necessidade histórica objetiva, e inseparavelmente dialética, tanto se nos tornamos dela conscientes como se falhamos em fazê-lo. Apesar de Lukács considerar, com uma esperança e uma expectativa muito irrealistas, o poder da consciência de transformar o “mundo reificado” na direção almejada, ele não tenta equalizar o *processo objetivo* do desenvolvimento histórico com a “consciência do processo” (MÉSZÁROS, 2011, p. 426, itálico e aspas no original).

Mas, essa consciência somente se afirma na medida em que o proletariado se reconhece como sujeito-objeto idêntico desse processo histórico. Ou seja, quando ele compreende que seus interesses de classe só podem ser efetivados no âmbito da luta revolucionária, tanto econômica como política, ideológica e científica. Em Lukács isso diz respeito ao postulado hegeliano do *sujeito-objeto idêntico* que constitui uma das questões mais complexas que precisamos agora tentar compreender numa primeira tentativa de aproximação.

2.2 Mészáros e a crítica do “sujeito-objeto idêntico” em Lukács

História e consciência de classe é uma obra de referência para o marxismo no século XX, e nesse sentido, também, demarcará uma transição de extrema importância na produção teórica de Lukács. Tem-se assim, na trajetória teórico-filosófica do pensador húngaro, um momento de passagem que desencadeará novas e fundamentais questões para se pensar e aprofundar o *método* de Marx, o que resultará na elaboração de sua última grande obra: a *Ontologia do ser social*, que lhe permitirá reavaliar criticamente as linhas de análises desenvolvidas na obra de 1923.

Nessa perspectiva, um dos problemas mais pertinentes em *História e consciência de classe*, diz respeito “à identidade sujeito-objeto”. A fundamentação dessa questão em Lukács não poderia ser mais paradoxal, pois,

[...] o fundamento do qual emerge o problema não poderia ser mais tangível, já que a relação entre sujeito e objeto, na sua constituição original, é inseparável das condições de produção e reprodução da atividade humana e da valorização do objeto (os meios e materiais de produção), sem a qual nenhuma reprodução

sociometabólica – por meio do modo historicamente específico de trocas humanas entre os próprios indivíduos e com a natureza – é concebível (MÉSZÁROS, 2011, p. 427).

A produção e a reprodução das condições materiais de existência social só são possíveis, pela mediação do trabalho, ou seja, uma relação sociometabólica com a natureza. Toda atividade humana, nesse sentido, está mediada pela relação sujeito e objeto. Por isso, como afirma Mészáros, sem essa mediação seria inconcebível qualquer relação sociometabólica entre a sociedade e a natureza. Mas,

[...] através do prisma refratário da mistificação filosófica [...] a substância tangível das relações concretas, materiais e sociais subjacentes é metamorfoseada em um enigma metafísico cuja solução apenas pode assumir a forma de algum postulado ideal irrealizável, decretando a identidade de sujeito e objeto (MÉSZÁROS, 2011, p. 427).

A especulação metafísica ofusca a realidade histórico-concreta. O sujeito-objeto idêntico se torna uma operação abstrata ideal que desvela a “natureza essencial” dos conflitos e problemas da realidade prática no capitalismo. E exatamente porque essa questão, “na sua determinação estrutural fundamental, concerne à relação entre o *sujeito que trabalha* e o objeto de sua atividade produtiva – que, sob a regência do capital, só pode ser uma relação intrinsecamente exploradora”, dessa forma, a tentativa de se resolver os problemas sociais concretos no capitalismo pelo viés da especulação abstrata do sujeito-objeto idêntico “deve ser inexistente na prática” (MÉSZÁROS, 2011, p. 427, *italico no original*). A resolução e superação das contradições estruturais do capitalismo somente são possíveis pela mediação de uma ação concreta (revolucionária) contra a sua lógica de funcionamento.

Por isso, os pensadores burgueses “que se identificam com o ponto de vista [...] do capital devem divisar uma ‘solução’ que deixe absolutamente intacta a relação *praticamente invertida* entre o sujeito que trabalha e seu objeto na própria realidade”. Desse modo, a superação das contradições sociais do capitalismo não possui outra alternativa, senão, conforme Mészáros (2011, p. 427, *italico no original*), a supressão do próprio sistema do capital. Portanto, “a possibilidade de desvelar o caráter real da relação entre o sujeito que trabalha e seu objeto, junto com a inerente potencialidade emancipatória em tal desvelamento, emerge apenas sob as condições do capitalismo [...]” (Idem, p. 428). O postulado hegeliano do sujeito-objeto idêntico em Lukács na obra *História e consciência de classe* produz uma idealização hipostasiada da realidade histórico-social, uma vez que as condições materiais da existência são transfiguradas pelo pensamento que reconstitui num plano teórico qualitativamente mais elevado a relação do sujeito cognoscente com o a realidade objetiva.

Mas, se o sujeito do processo de trabalho é o próprio trabalhador, e este no capitalismo é transformado em força de trabalho assalariada, não há outra maneira dele se reconhecer no processo histórico da realidade, senão, pela própria relação objetiva com o trabalho em conflito com o capital⁸. Nesse sentido, afirma Mészáros:

Pois, em completo contraste com o escravo, que “não se encontra em nenhum tipo de relação com as condições objetivas do seu trabalho”, o sujeito que trabalha na “escravidão assalariada” verdadeiramente adentra a estrutura objetiva do empreendimento capitalista com um sujeito que trabalha (MÉSZÁROS, 2011, p. 428, aspas no original).

Com efeito, o postulado idealista do sujeito-objeto idêntico em *História e consciência de classe* não clarifica o problema da verdadeira e concreta unidade entre o sujeito que trabalha e suas condições objetivas de vida e suas possibilidades efetivas de transformação da realidade histórica, porque:

[...] a verdadeira questão da relação sujeito-objeto é como *reconstituir, em patamar completamente compatível com o desenvolvimento produtivo historicamente atingido da sociedade, a necessária unidade dos sujeitos que trabalham com as condições objetivas atingíveis de sua vida-atividade plena de significado*. Tal *identidade* do sujeito e do objeto existiu; nem poderia jamais existir (MÉSZÁROS, 2011, p. 429, itálico no original).

Nesse ponto, Mészáros sugere que a unidade entre sujeito e objeto ao longo do processo histórico “só poderia ser aquela primitiva”, ou seja, onde o sujeito e a sua realidade concreta se coadunavam de forma harmoniosa. Mas essa unidade foi “esgarçada e destruída pelas fases subsequentes do desenvolvimento histórico”. Pois, o sistema do capital opera uma cisão entre o sujeito e o objeto, ou melhor, entre o “trabalho vivo” e “as condições necessárias” para a sua efetivação. Portanto, essa “mistificação filosófica manifesta no postulado da identidade sujeito-objeto é o corolário necessário dessa relação objetiva, mesmo assim absurda, tal como é percebida do ponto de vista do capital” (MÉSZÁROS, 2011, p. 429). O reconhecimento dessa contradição intrínseca ao sistema de dominação do capital, só pode ser evidenciada em termos integralmente correspondentes com “os imperativos do capital”.

⁸ “contudo”, assegura Mészáros, “já que o sujeito que trabalha sob o sistema do capital está condenado à existência de ‘trabalhador abstrato’, porque ele é *sem-propriedade* – bastante diferente do escravo e do servo que de modo algum são ‘*sem-propriedades*’ mas *parte integrante* da propriedade, e, portanto, estão muito distantes de serem ‘abstratos’ -, o ‘escravo assalariado’ está completamente à mercê da capacidade e disposição do capital de empregá-lo para sua própria sobrevivência. Isto, novamente, não poderia ser mais contrastante com a relação original (primitiva) entre o sujeito que trabalha e as condições objetivas (necessárias) de sua atividade produtiva. Pois esta relação é caracterizada pela ‘unidade de seres humanos vivos e ativos com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza’” (MÉSZÁROS, 2011, p. 429, itálico no original).

“Esta é a razão pela qual”, afirma Mészáros (2011, p. 429, itálico no original) “o remédio capaz de reconstituir em patamar qualitativamente mais elevado a *unidade* do sujeito que trabalha com as condições objetivas de sua atividade” deve ser transformado no princípio absolutamente “místico” do *sujeito-objeto idêntico*. Esse é o problema que Mészáros aponta em *História e consciência de classe* como uma das questões mais espinhosas. Pois, o que podemos compreender, em termos gerais, é que no modo de produção capitalista, o sujeito do trabalho, o proletariado, está separado do produto do seu trabalho, engendrando assim, uma cisão, uma separação de sua essência genérico- humana objetivada no produto de seu trabalho, a mercadoria. Nesse sentido, entendemos que o postulado do *sujeito-objeto idêntico*, como uma operação teórico-especulativa de reconhecimento da realidade objetiva por parte do proletariado, acaba por hipostasiar essa mesma realidade de forma idealista, não permitindo a real apropriação das determinações imanentes do sistema de dominação do capital.

Para Mészáros, Hegel ao identificar *objetivação* com *alienação*, cria um impasse categorial. E isso, constitui em *História e consciência de classe*, mais um aspecto problemático, porque Lukács toma como referência para suas teses essa interpretação hegeliana. Mas Hegel é grande demais para incorrer em “confusões filosóficas”. Assim, “não é que Hegel seja ‘relutante em se comprometer’ com as questões sociais fundamentais em jogo, como alega Lukács”, mas pelo contrário, o grande filósofo idealista alemão “está muito comprometido com o ponto de vista do capital [...]” (MÉSZÁROS, 2011, p. 430). Desse modo, de acordo com Mészáros, a obra de Hegel como um todo, é marcada por uma contradição sistemática entre “as categorias da *lógica* com as determinações objetivas do *ser*”. O fundamento teórico que justifica isso é o fato de Hegel concluir no seu sistema filosófico que há “‘uma reconciliação final’ das contradições antagônicas da realidade sócio-histórica observada através dos artifícios conceituais da ‘*Ciência da lógica*’” (Idem, itálico no original).

Hegel, portanto, legitima a ordem estabelecida de sua época, uma vez que no âmbito do seu sistema filosófico, ao afirmar a reconciliação das contradições a partir da identificação do sujeito-objeto com a realidade histórica do momento, ele deixa imaculada a realidade objetiva. Dessa forma:

O postulado místico do sujeito-objeto idêntico, que supostamente deveria transcender objetividade/estranhamento/alienação, é uma corporificação categorial paradigmática deste estado de coisas. Pois, enquanto a contradição subjacente, tal como percebida e reconhecida por Hegel, é uma contradição muito real, a

“conciliação transcendente” considerada deixa tudo completamente intacto no mundo real (MÉSZÁROS, 2011, p. 430, aspas no original).

A razão pela qual Mészáros entende que Hegel justifica a realidade objetiva do capital, se baseia na ideia da “conciliação transcendente”, ou seja, as contradições da realidade objetiva são suprimidas tão somente pelo processo do pensamento especulativo, ou melhor, as contradições da realidade são suprimidas apenas na cabeça do filósofo. Assim, “A ‘oposição’ hegeliana ‘do *em-si* e *para-si*, da consciência e da autoconsciência, de *sujeito* e *objeto*... é a oposição, *no interior* do próprio pensamento, entre pensamento abstrato e realidade e realidade sensível ou sensorialidade real” (MÉSZÁROS apud MARX, 2011, p. 430, itálico no original). Dessa forma, Mészáros conclui que:

Graças a tal conceituação das dicotomias da filosofia burguesa, as contradições da vida real – inerentes ao poder inflexível de alienação e reificação do capital – podem ser simultaneamente reconhecidas (por um momento fugaz) e feitas desaparecer de modo permanente pela sua redução “apropriada” a “*entidades abstratas do pensamento*”. Uma redução que traz consigo a eliminação ideologicamente motivada de sua *determinabilidade social* [...] (MÉSZÁROS, 2011, p. 430, aspas e itálico no original).

A atitude de Hegel com relação aos antagonismos e as contradições da sociedade burguesa é notadamente ambivalente. Ele percebe o seu significado, sob o “ponto de vista do capital”, ligado a uma rejeição idealista das consequências “negativas transcendentais” para a estrutura da ordem vigente do desenvolvimento histórico que se desenrola. Hegel, segundo Mészáros, “é responsável por produzir essas curiosas ‘dissolução e restauração filosóficas do mundo empírico existente’”, que tem como exemplo máximo, o postulado místico da “alienação-transcendência” do sujeito-objeto idêntico.

Portanto, o motivo pelo qual o postulado do sujeito-objeto idêntico foi criado como uma “solução fictícia” para a superação da dominação “desumanizadora” do trabalho alienado no capitalismo reside no fato de que a única solução possível, ou seja, o processo de *reconstituição historicamente adequada* da “unidade” entre o sujeito que trabalha e as condições objetivas de sua atividade produtiva, ainda ser sob o ponto de vista do capital, um tabu insuperável. Assim, “a formulação da tal programa necessariamente implica o fim da absurda *separação* das condições orgânicas da existência humana do sujeito que trabalha” (MÉSZÁROS, 2011, p. 431, itálico no original). Essa separação alienada entre o sujeito que trabalha e o capital que estabelece um controle social, constitui a própria essência do capital como um processo “sociometabólico” de dominação.

Por isso mesmo:

[...] nenhum economista político ou filósofo que se identifique com o ponto de vista do capital pode concebermente divisar a reconstrução da unidade em questão, já que esta última *ipso facto* implicaria não apenas terminar com a dominação do capital sobre a sociedade, mas simultaneamente também a liquidação do ponto de vista a partir do qual eles constroem seus sistemas teóricos (MÉSZÁROS, 2011, p. 431, itálico no original).

Sendo assim, podemos concluir que para Mézáros, Hegel teria sido um filósofo que se identificava com a ordem social vigente de seu tempo, nesse caso, com a monarquia prussiana no século XIX, ou seja, Hegel identificava seu pensamento filosófico com a ordem socioeconômica do capital. Há, pois, filosofias nesse sentido, que legitimam a oposição entre sujeito e objeto em sua realidade mais essencial ou tentam superá-la através de postulados idealistas como a “identidade sujeito-objeto”. Esta, portanto, “é uma proposição completamente mística e sem saída”, não obstante, manter preservado o “dualismo existente” e a “inversão da relação” que se desenvolve no mundo real.

Isso ocorre “precisamente porque”, afirma Mézáros,

[...] o dualismo e a superação práticos da relação sujeito/objeto são constantemente *reproduzidos* na realidade, repetidamente somos presenteados pela filosofia, de uma forma ou de outra, com a problemática dualidade sujeito/objeto, tal como divisada do ponto de vista da economia política burguesa. Um ponto de partida social desse tipo não pode, de modo algum, questionar a realidade dessa *inversão*, para não falar da dominação exploradora do capital sobre o trabalho a ela correspondente (MÉSZÁROS, 2011, p. 432, itálico no original).

Mézáros destaca aqui a insuficiência da filosofia, enquanto ponto de partida na superação das contradições da ordem socioeconômica burguesa. A solução do problema, dessa forma, fica longe do seu alcance concreto. “Nesse sentido”, assegura o filósofo marxista húngaro que:

[...] temos de fato perante nós uma curiosa “identidade sujeito/objeto”, ainda que sua realidade indisfarçada não pudesse ser mais distinta da sua conceituação e idealização filosófico-abstrata. Ela consiste na identificação arbitrária do *objeto* (meios de trabalho, capital) com a posição do *sujeito* (graças à derivação da “autoconsciência” ou “identidade-do-sujeito” do discurso filosófico para a autoidentidade do pensador com os objetivos que emanam das determinações materiais do capital como um *sujeito/objeto autoposto*), junto com a eliminação simultânea do *objeto real* (trabalho vivo) do quadro filosófico. Não admira, portanto, o fato de que a elusiva busca do “sujeito-objeto idêntico” persista até os nossos dias como uma obsessiva quimera filosófica (MÉSZÁROS, 2011, p. 432, aspas e itálico no original).

A constatação pelo *pensamento teórico* da existência de contradições na *realidade material* implica, portanto, uma “identificação arbitrária” entre o sujeito cognoscente e o objeto apreensível, pois, a interposição do sujeito pensante na realidade na tentativa de apreender as determinações do objeto, acaba revelando que o sujeito também constitui parte integrante dessa realidade, uma vez que ele toma consciência de que pertence à realidade

histórico-concreta da sociedade como um todo. Nesse sentido, de acordo com Mészáros, Lukács reavalia criticamente a problemática do sujeito-objeto idêntico em *História e consciência de classe*, a partir da perspectiva teórica assumida pela *filosofia clássica alemã* especialmente em Schiller e Hegel.

Dessa maneira, afirma Mészáros (2011, p. 433, itálico no original) que no “ensaio central de *História e consciência de classe*” (Reificação e consciência do proletariado), Lukács atribui “o fracasso da filosofia burguesa” ao fato de ela ter tratado o “problema existencialmente inevitável da reificação à sua incorporação acrítica da tendência formalizante da ciência moderna na filosofia”. Lukács submete à filosofia de Kant a uma análise crítica profunda (pois ele considera a filosofia kantiana como a principal representante do conjunto da tradição burguesa), porque,

[...] com o argumento de que sua tentativa de ir além do formalismo meramente estipulando a necessidade do conteúdo “não pode fazer mais do que o oferecer [...] como um programa metodológico, isto é, para cada uma das áreas distintas ela pode indicar o ponto onde a síntese real *deveria* começar, e onde deveria começar se sua *racionalidade formal* lhe permitisse fazer mais que predizer *possibilidades formais* em termos de *cálculos formais*” (MÉSZÁROS apud LUKÁCS, 2011, p. 433, aspas e itálico no original).

A estratégia teórica do filósofo húngaro partindo da filosofia clássica alemã com base no postulado do “sujeito-objeto idêntico” visa encontrar uma alternativa viável à abordagem da economia política clássica e a filosofia burguesa. Desse modo, constata Lukács (2003), que emerge uma dupla tendência como característica no “pensamento da sociedade burguesa”. Por um lado, o pensamento burguês desenvolve um controle crescente sobre os pormenores de sua existência social, “submetendo-os às suas necessidades”, e, por outro, deixa de ganhar, progressivamente, a chance concreta de assumir o domínio intelectual da totalidade da sociedade, e dessa maneira, também, acaba perdendo a possibilidade de suas “próprias qualificações para a liderança”.

Conforme destaca Mészáros essa afirmação de Lukács:

[...] é particularmente importante para entender a estratégia teórica seguida pelo filósofo húngaro não apenas em *História e consciência de classe* mas também em seus últimos anos. A questão do conhecimento – incluindo a preocupação com o princípio metodologicamente vital definido por Lukács como “o ponto de vista da totalidade” – é inseparável de sua concepção da questão da *legitimidade e do valor* que, em última análise, deve ser desenredada na esfera da *ética* [...] Em *História e consciência de classe*, algumas das objeções mais pesadas de Lukács à filosofia da classe que havia “perdido suas qualificações para a liderança” diziam respeito diretamente às grandes questões práticas da ética (MÉSZÁROS, 2011, p. 434, itálico e aspas no original).

A construção dos fundamentos de uma ética de novo tipo, superior à da sociedade burguesa, é para Lukács uma tarefa prática. Nesse sentido, a transformação revolucionária da sociedade capitalista pelo proletariado constitui um processo necessário e decisivo para a consecução desse objetivo. *O ponto de vista da totalidade* permite ao proletariado se reconhecer como *sujeito-objeto idêntico* desse processo social, na medida em que ele passa a conhecer a objetividade da realidade histórico-concreta vinculada aos seus interesses de classe. Essa perspectiva teórica é o oposto do “racionalismo moderno”, enquanto uma “forma de *irracionalidade*”, visto que, este é incapaz de enfrentar as questões práticas mais urgentes. Baseado em argumentos “irracionalistas” que pretendem explicar “os problemas últimos da existência humana”, o “racionalismo moderno”, com efeito, ofusca qualquer possibilidade de entendimento humano possível acerca dos problemas humanos concretos.

Na contramão do *formalismo ético* moderno, representado pela filosofia kantiana e neokantiana, “em *História e consciência de classe* Lukács está procurando por uma solução” [fundado na versão do sujeito-objeto idêntico] “em cujos termos o ‘princípio de criação’ não entre em colapso quando entra em contato com o conteúdo concreto”, historicamente determinado (MÉSZÁROS, 2011, p. 434, *itálico no original*). Como podemos entender, para Lukács, no que diz respeito diretamente aos “problemas últimos da existência humana”, as soluções propostas devem se pautar não na perspectiva do formalismo racionalista moderno muito menos nas “soluções puramente epistemológicas”, mas, sobretudo, nos problemas existenciais ligados profundamente ao conteúdo histórico-social concreto, ou seja, os problemas *ontológicos* em sua natureza essencial e, concomitantemente, ligado aos problemas prático no âmbito dos valores. Portanto, conforme propõe Lukács, o enfrentamento dos problemas mais decisivos da existência humana, está intrinsecamente relacionado com as “questões fundamentais da *ética*”.

Essa problemática para Lukács representa uma tarefa desafiadora, “com a qual a filosofia burguesa não tinha como acertar as contas”. Por isso mesmo, afirma Méészáros:

Ele vê a realização da tarefa identificada como uma tendência, que se desdobra irreversivelmente, do próprio desenvolvimento histórico contemporâneo, que, em sua visão, já tinha sido conceituado, mesmo que da forma mais adequada, pelos melhores representantes da filosofia burguesa. Em outras palavras, o autor de *História e consciência de classe* aceita a problemática herdada da filosofia clássica alemã, mas tenta encontrar uma solução não formalista e coletivamente orientada para os seus obsessivos dilemas. Uma solução que, no julgamento de Lukács, é radicalmente incompatível com o ponto de vista social e teórico da classe que perdeu irrecuperavelmente as suas antes merecidas “qualificações para a liderança” (MÉSZÁROS, 2011, p. 436, *itálico e aspas no original*).

Essa tendência histórico-concreta do desenvolvimento social que, na visão de Mészáros, Lukács pretende apreender corretamente pelo *ponto de vista da totalidade* do proletariado como *sujeito-objeto idêntico* da realidade não compete, portanto, à razão formalista moderna. Em virtude, do fato do pensamento burguês (ele mesmo formalista) ser incompatível com as determinações intrínsecas da realidade objetiva, isto é, não corresponder as exigências de transformação revolucionária da ordem socioeconômica vigente. “Assim”, diz Mészáros (2011, p. 436, itálico no original), “o sujeito-objeto idêntico de *História e consciência de classe* entra em cena como o portador da condenação moral e intelectual de Lukács em relação à classe da qual se originou”. O proletariado é produto do advento do modo de produção capitalista e sua sociabilidade correspondente, nesse sentido, ele enquanto *sujeito-objeto idêntico* do processo histórico concreto cumpre, diferentemente, uma tarefa revolucionária prática e moral, e supostamente não abstrata e teórica.

“Do mesmo modo”, assegura Mészáros, “todas as categorias centrais de *História e consciência de classe* foram articuladas de tal modo que a mensagem ética do seu autor transpirasse através delas com uma clareza inequívoca”. Essas categorias centrais, tal como a *totalidade*, expressam a necessidade de se apreender corretamente às determinações imanentes da realidade histórico-concreta da sociedade burguesa baseada no trabalho alienado. Nesse sentido, a superação concreta da sociedade capitalista, é também, a reivindicação da construção de uma ética de novo tipo. Efetivamente, “nenhuma das categorias-chave dessa obra faz sentido se abstraída do seu contexto prático-moral historicamente concreto” (MÉSZÁROS, 2011, p. 436, itálico no original).

Portanto, conforme destaca de Mészáros:

A preocupação de Lukács com a “perda burguesa da totalidade” e com seu oposto, o aparecimento histórico do “ponto de vista da totalidade” numa base de classe operária; com a “transcendência da consciência reificada”; com a superação da “desintegração reificada do sujeito” por meio da intervenção histórica “do sujeito coletivo que age eticamente”; com a abolição da “objetividade impenetrável” graças ao “ato da subversão consciente da forma objetiva do seu objeto”; e com a realização da filosofia pela atividade do “sujeito-objeto idêntico da história” – tudo isso leva o filósofo húngaro a articulá-los em uma síntese que lhe permite anunciar a superação com sucesso da “dualidade de *pensamento e existência*” [...] graças à dinâmica irreprimível da dialética histórica e seu agente coletivo, o proletariado potencialmente autoconsciente (MÉSZÁROS, 2011, p. 436, aspas e itálico no original).

A visão teórica de mundo da burguesia não alcança a natureza essencial da realidade histórico-concreta em suas determinações intrínsecas, exatamente porque não possui em seu horizonte epistemológico, *a categoria da totalidade*. A supressão do dualismo formal no âmbito do conhecimento é possível, dessa forma, porque o aparecimento do proletariado

revolucionário na cena histórica, enquanto *sujeito-objeto idêntico* da história real, faz surgir uma nova perspectiva teórica capaz de refletir a unidade da relação socio-histórica entre *sujeito pensante* e *sujeito-objeto-realidade-objetiva*. Esse postulado é fundamentado nos desdobramentos do processo histórico concreto provocado pelo “sujeito coletivo”, ou, o proletariado autoconsciente que começa a pensar criticamente suas condições materiais de existências.

Pensar sobre as possibilidades de transformação revolucionária da ordem socioeconômica vigente, é, também, de acordo com Lukács, pensar nas possibilidades de construção de uma ética superior no contexto de uma sociedade que não esteja fundada sob o imperativo do trabalho alienado. Mas, a “estrutura no interior da qual a crítica de Lukács é articulada impõe limitações às suas soluções”, assegura Mészáros, pois:

A refutação substancial da aspiração não realizada da filosofia clássica alemã – descobrir os meios pelos quais o “dever-ser” pode modificar a existência – induz Lukács a expor sua própria solução do problema em termos de “dever-ser”, apesar de sua inspiração implícita demonstrar a transcendência da dicotomia entre “é” e “dever-ser” do ponto de vista do “sujeito-objeto idêntico da história real”. E as dificuldades são ainda maiores, pois, do começo ao fim, no espírito de um discurso totalmente imperativo, a “ética do proletariado” lukácsiana nos presenteia com um duplo “dever” (MÉSZÁROS, 2011, p. 438, aspas e itálico no original).

De acordo com Mészáros, Lukács não logrou êxito na tentativa de refutação das contradições do sistema capitalista, em virtude, de ter fundamentado a solução do problema em termos de *dever-ser*. Ou seja, ao se fundamentar no postulado do *sujeito-objeto idêntico da história real*, o filósofo húngaro acabou por criar dificuldades que contrariam as possibilidades concretas de superação das contradições da ordem burguesa, a saber:

Primeiro, na oposição mais aguda possível que ele estabelece entre a estipulada “consciência atribuída” do proletariado e sua realidade empírica. E segundo, na imposição do partido – como a misteriosa “encarnação ética do proletariado” – nas formas reconhecíveis da existência histórica real, apesar das manifestas contradições da relação entre o partido e a classe, que Lukács percebe mas idealisticamente põe de lado ao dizer que o partido “*deve* determinar sua política” com base na percepção de que sua força *é moral*” (MÉSZÁROS, 2011, p. 438, aspas e itálico no original).

As limitações que Mészáros faz referência em relação à crítica de Lukács, não são somente teórico-filosóficas, mas, sobretudo, de ordem metodológica. Pois, o próprio Lukács ao “criticar Kant pelo fato de a ‘necessidade do conteúdo’ que ele prescreve ter apenas o *status* de um *programa metodológico* genérico em sua filosofia”, lamenta enormemente que Kant tenha permanecido substancialmente preso a esses *postulados metodológicos*. Essa é uma das inúmeras referências que Lukács faz uso no plano puramente metodológico. Pois, “Mesmo a mais importante categoria de *História e consciência de classe*, o sujeito histórico

coletivo, é filosoficamente estabelecida e legitimada por ele como o ‘sujeito-objeto metodologicamente indispensável’” (MÉSZÁROS, 2011, p. 438, itálico no original).

Assim, entendemos que na crítica de Lukács, ajustada aos postulados do discurso teórico “kantiano/hegeliano” buscando uma “crítica imanente”, seu conhecimento dos “problemas e tarefas” da filosofia é adequado aos “parâmetros intelectuais de tal discurso”, e isso ocorre até mesmo quando ele estabelece uma relação com a filosofia clássica de forma negativa, “ao perseguir o ideal de ‘método filosófico intrinsecamente sintetizante’ [...] o qual os objetos de sua negação crítica não poderiam realizar”. Portanto, nessa crítica negativa “intrinsecamente sintetizante”, Lukács “permanece” numa condição de “dependência do objeto de sua crítica imanente” (MÉSZÁROS, 2011, p. 438).

De acordo com Mészáros, o fato de Lukács ter incorrido no equívoco de interpretação hegeliana das categorias “alienação” e “objetivação”, não foi, absolutamente, um acidente de percurso. Essa questão fica mais evidente uma vez que Lukács já havia realizado a leitura de *O capital* e a introdução dos *Grundrisse* (obras nas quais Marx de forma madura avançará amplamente em conquistas teóricas categorias), para a elaboração de *História e consciência de classe*. “É, portanto, bastante incorreto ver os aspectos problemáticos do discurso de Lukács em *História e consciência de classe* simplesmente como a ‘sobrevivência de influências hegelianas [...]’” (MÉSZÁROS, 2011, p. 439). Todavia, entendemos que é exatamente essa influência hegeliana no livro de 1923, que confere um sentido lógico-ontológico, ou seja, uma *dupla determinação* (com uma preponderância idealista) à categoria da totalidade. Isso decorre exatamente de sua apropriação (insuficientemente crítica) em relação à herança hegeliana (Lukács entendia Marx via Hegel), o que é totalmente diferente na *Ontologia*, quando de maneira elucidada o filósofo húngaro reconhece os limites, os problemas e os avanços da dialética hegeliana à luz da crítica da *ontologia materialista* de Marx. Veremos essa questão de forma pormenorizada mais a frente no capítulo 3.

Desse modo, para Mészáros, a influência hegeliana sobrevive em virtude de elas serem “necessárias nas circunstâncias”,

[...] como o veículo de todo empreendimento voltado a assegurar a vitória teórica sobre a burguesia e sua cultura. E esta vitória supostamente deve ser alcançada pela demonstração das contradições e do necessário fracasso da cultura burguesa, fornecendo ao mesmo tempo também as soluções perseguidas em vão pela filosofia clássica alemã através de uma “crítica imanente”, formulada “do ponto de vista da totalidade” tal como tentado pelo próprio Hegel; na formulação de Lukács, isso é alcançável apenas do ponto de vista do proletariado: o único e exclusivo “sujeito-objeto idêntico” historicamente concreto (MÉSZÁROS, 2011, p. 439, aspas no original).

Com efeito, burguesia e proletariado são as duas classes que, no capitalismo, antagonizam uma luta social “pelo controle metabólico da sociedade”, bem como, “pelas questões últimas da vida humana”. Nesse sentido, a concepção de mundo burguesa visa estabelecer uma dominação ideológica no plano da cultura, criando dessa maneira, mecanismos de falseamento da realidade na tentativa de ofuscar a consciência do proletariado, desmobilizando-o face às necessidades histórico-concretas de superação da sociedade que o engendrou: a sociedade burguesa. No outro polo, o proletariado portador do “princípio revolucionário” da ciência, a partir do seu “ponto de vista da totalidade”, capaz de possibilitar a compreensão da sociedade como um todo em face dos seus interesses econômicos, sociais e políticos enquanto sujeito-objeto idêntico da realidade histórica.

Essa situação histórico-social “é, portanto, transferid[a] para o plano de uma contenda sobre a verdadeira – não contemplativa, ‘associação-ao-valor’ – *compreensão* e sua ‘condição de possibilidade’”. Em face desse problema, Lukács já pressagia a “vitória” (do proletariado revolucionário sujeito-objeto idêntico da realidade histórico-real) sem nunca deixar de enfatizar que: “a *totalidade concreta* do mundo histórico, o *processo histórico total e concreto* é o único ponto de vista do qual *a compreensão torna-se possível*” (MÉSZÁROS apud LUKÁCS, 2011, p. 440, itálico no original). Esta afirmação que destaca a perspectiva da *totalidade concreta* do mundo, ou seja, uma perspectiva na qual se projeta no âmbito do método dialético, o princípio metodológico do *ponto de vista da totalidade*, que permite apreender as determinações imanentes do mundo histórico real, constitui, portanto, o único método, digamos, mais correto para se compreender a historicidade humana concreta como um todo socialmente articulado.

O lugar que os sujeitos sociais ocupam na totalidade da sociedade é fundamental para se estabelecer um critério teórico-científico de compreensão da realidade histórica. Nesse sentido, Lukács entende que a questão do *sujeito da ação*, o *sujeito da sua gênese*, representa um fundamento decisivo de compreensão da realidade. Pois, a unidade de *sujeito e objeto*, de *pensamento e existência* constituem o “substrato” na articulação dialética da gênese dos condicionantes do “pensamento” e da “história da evolução da realidade”. Conforme enfatiza Mézáros, aqui Lukács mais uma vez acata a problemática proposta pela filosofia clássica:

E o faz não porque seja prisioneiro de influências kantianas/hegelianas, mas porque a problemática em questão lhe fornece as armas necessárias para busca com sucesso da *vitória teórica* postulada [...] O fato de o próprio “metodologicamente indispensável sujeito-objeto” ser parte da mitologia conceitual criticada parece não o preocupar, pois ele necessita da categoria do “sujeito-objeto idêntico” como o sujeito da criação responsável pelos resultados da ação histórica concreta [...] e – devido ao seu “ponto de vista da totalidade” e da práxis correspondente – como o

fiador da obtenção do verdadeiro conhecimento para realçar a unidade de *pensamento e existência* (MÉSZÁROS, 2011, p. 440, itálico e aspas no original).

O postulado do sujeito-objeto idêntico em *História e consciência de classe* tem seu fundamento na filosofia clássica alemã. Isso atesta que o filósofo húngaro reconhecia a importância dessa perspectiva como uma arma indispensável para a consecução da “vitória teórica” do proletariado no embate com a ciência burguesa. Contudo, Lukács localiza a derrota da filosofia clássica alemã, na tentativa desta, de solucionar os “dualismos” e “inversões teóricas” destes problemas. Mas ainda sim, deve-se buscar uma resolução crítica dentro do próprio paradigma deste discurso teórico, ou seja, não o abandonando, mas se reapropriando dele criticamente. Lukács, como diz Mézáros, apesar de todo o seu rigor filosófico, ao partir dessa perspectiva, nutriu a ilusão de acreditar que o “esclarecimento teórico”, ou seja, “o trabalho da consciência sobre a consciência”, possibilitaria operar na realidade social “mudanças estruturais” radicais, “desde que a própria realidade fosse” percebida enquanto um processo histórico. Portanto, no esquema de *História e consciência de classe* a identidade categorial entre *alienação* e *objetivação*, por exemplo, é algo positivo nesse sentido, quando Lukács concentra seu ataque nas *ilusões necessárias* da *consciência reificada*.

Mézáros contextualiza essa questão da seguinte forma:

No espírito da confusão já mencionada de alienação e objetivação, ele [Lukács] reclama que “o objeto do pensamento (como algo exterior) se torna estranho ao sujeito” [...], e identifica “fatos reificados” com o “mundo empírico” em si [...], contrapondo “realidade empírica” a “realidade mais elevada” do “complexo de processos” [...]. Do mesmo modo, a dialética marxiana é descrita como um procedimento no qual “as formas objetivas dos objetos são elas próprias transformadas em um processo, um fluxo”, e tudo é “intensificado até o ponto em que fatos são completamente dissolvidos no processo” [...]. Isto é feito para tornar “possível ao proletariado descobrir que ele próprio é o sujeito desse processo [...] mesmo que esteja acorrentado e atualmente inconsciente desse fato” (MÉSZÁROS apud LUKÁCS, 2011, p. 441, aspas e itálico no original).

A reificação do mundo empírico, como produto do modo de produção capitalista fundado na exploração do trabalho, é um processo social e histórico que pode ser superado. A ação (revolucionária) necessária para tanto, cabe ao proletariado, uma vez que ele se reconhece enquanto *sujeito-objeto idêntico* desse processo, isto é, do “processo de produção e reprodução capitalista” enquanto uma totalidade socialmente estruturada. Assim, podemos entender que para Lukács a mudança primeira, se dá na *consciência* do proletariado. Todavia, “o fato desconfortável de que no mundo real o proletariado [...] enfaticamente *não* é o sujeito do processo de reprodução, mas torna-se *objetivamente* reduzido ao *status* de mera condição (e custo) da produção”, inteiramente subjugado pelos imperativos racionalizantes do capital,

acaba por se tornar não importante para essa concepção. Visto que “os fatos foram ‘completamente dissolvidos no processo’ para atender à conveniência do sujeito-objeto idêntico e seu ‘labirinto de mitologia conceitual’” (MÉSZÁROS, 2011, p. 441, *italico no original*). Dessa maneira, o que realmente tornar-se necessário fazer é “transformar o proletariado” *inconsciente* (cativo de sua “consciência psicológica”) em um proletariado absolutamente consciente de sua condição histórica e social de *sujeito*. Essa tarefa só poderá ser alcançada mediante o “esclarecimento ideológico” e a “iluminação teórica”.

O peso da consciência – da consciência de classe - no processo de *desvelamento* da realidade é um fator decisivo para o proletariado como sujeito coletivo revolucionário da transformação histórica. “Tudo isto supostamente deve acontecer graças ao discernimento de que ‘a rígida duplicação epistemológica de sujeito e objeto’ [...] deve ser teoricamente abandonada e substituída pelo ‘sujeito-objeto idêntico’” (MÉSZÁROS, 2011, p. 442). A superação epistemológica da dicotomia entre o sujeito e o objeto, fundamentada pela tradição filosófica anterior à Hegel, possibilita à Lukács empreender uma crítica das mediações concretas da transformação histórica pelo proletariado tendo como prioridade o *ato de consciência*. Um “ato de consciência” que “subverte a forma objetiva de seu objeto”.

Ocorre que:

Desse modo, mantendo a estrutura de referência hegeliana de “objetividade/alienação” – uma estrutura conceitual que torna possível a Lukács afastar e dissolver os problemas do modo como ele o faz em *História e consciência de classe* -, a vitória do proletariado sobre a cultura e a filosofia burguesas pode ser realizada *na teoria* por meio do postulado “ato de consciência” desobjetivador, sem se ter que absolutamente nada no mundo real” (MÉSZÁROS, 2011, p. 442, *aspas e itálico no original*).

Essa crítica de Mézáros à proposição programática de Lukács para superar a realidade reificada da sociedade burguesa com sua ciência e cultura revela uma antinomia evidente: o fato de Lukács reivindicar um conjunto de mediações concretas para superar revolucionariamente o capitalismo ter como ponto de partida a consciência teórica da realidade, e não a própria realidade objetiva em seus traços múltiplos e constitutivos. Assim, o filósofo húngaro estaria “contrariando” o postulado materialista de Marx de que “não é a consciência que determina o ser social, mas o ser social que determina a consciência”, ou seja, para Mézáros, Lukács inverte os termos da prioridade do conhecimento da realidade histórica, atribuindo à consciência o ponto de partida, e não a realidade objetiva, como pressuposto efetivo para se conhecer a realidade como ela é em si.

“É aqui”, afirma Mézáros, “que se evidencia o contraste com a concepção marxiana das categorias como *Daseinsformen* (formas de existência) – admitida por Lukács

como equivalente do postulado hegeliano do conceito como ser ‘reconstituído’” (MÉSZÁROS, 2011, p. 443, itálico no original). As categorias não são produtos de uma consciência subjetiva que pensa a realidade abstratamente. Mas são do contrário, de acordo com Marx, produtos da própria realidade; elas expressão idealmente o movimento objetivo, concreto, real da realidade. Portanto, trata-se aqui de pensar as *mediações materiais* que tornam possível a construção do projeto socialista de emancipação humana.

Desse modo, por inúmeras razões,

[...] a resposta que Lukács dá a esta questão em *História e consciência de classe* é insatisfatória. A distância que separa as duas ordens sociais – “o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade”, a sua conclusão da pré-história da humanidade [...] – é por ele superada de modo puramente verbal, com o anúncio de alguns “princípios reguladores” gerais [...] Assim, a ação proletária consciente *por definição* se desenvolve no reino da liberdade – considerado um salto/processo - , não importa quão distante esteja do *estado real* de uma sociedade socialista (MÉSZÁROS, 2011, p. 446, itálico e aspas no original).

Para Lukács, com efeito, o postulado do *sujeito-objeto idêntico* do processo da história, constitui um fundamento teórico necessário para produzir uma “personificação” que opera uma substituição do processo, e que tem duas funções muito relevantes. A primeira delas que diz respeito ao fato de que o “sujeito-objeto idêntico”, que se traduz como o próprio processo da transformação histórica conscientemente assumida, “pode ser identificado com *a consciência de classe atribuída*”, em face da tarefa do “partido de vanguarda” que incorpora de forma *ativa a consciência de classe*. Já a segunda função, expressa, “por outro lado”, que “o proletariado realmente dado pode ser caracterizado como um ‘repositório’ do processo histórico [...] eliminando assim as dificuldades inerentes ao comportamento não revolucionário da classe revolucionária” (MÉSZÁROS, 2011, p. 447). Portanto, podemos perceber que em *História e consciência de classe* Lukács apresenta ao mesmo tempo, um “sujeito histórico” que se constitui como “revolucionário” mesmo quando em determinados momentos ela age como sendo “não revolucionário”.

Muitos questionamentos significativos já foram suscitados por parte de estudiosos da obra de 1923 de Lukács. No entanto, no que diz respeito aos problemas teórico-metodológicos da *categoria da totalidade*, não foi dado um destaque mais amplo à questão de que ela comporta uma *dupla determinação*, e que ao mesmo tempo Lukács avança de forma progressiva a partir desta obra, na fundamentação de uma concepção de totalidade no sentido objetivo (ontológico) claramente compreensível em sua *Ontologia do ser social*. Desse modo, sustentamos que entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia* de Lukács não há ruptura em relação a *categoria da totalidade*, mas, uma *passagem progressiva* de uma obra

para outra rumo a uma fundamentação metodológica de base plenamente materialista. Mészáros nos deu o suporte teórico necessário para problematizar aspectos decisivos da obra de Lukács de 1923 tais como: a influência hegeliana e seus limites idealistas e, principalmente, a questão do postulado do *sujeito-objeto idêntico*. Nesse sentido, discutiremos agora o que outros estudiosos da tradição marxista disseram sobre a importância da categoria da totalidade em Marx, e especialmente em Lukács em *História e consciência de classe* e na *Ontologia do ser social*. Nosso intuito é entender as intersecções entre essas duas obras e, principalmente evidenciar a *passagem progressiva* da categoria da totalidade de uma obra para a outra.

2.3 A totalidade idealista e a totalidade materialista

O filósofo marxista brasileiro Leandro Konder foi um dos primeiros intelectuais que se dedicaram à pesquisa e divulgação do pensamento de Lukács no país. Em seu primeiro livro *Marxismo e alienação*, publicado originalmente em 1965, ao discutir o conceito marxista de alienação - tema até então descuidado pelos pesquisadores brasileiros - ao mesmo tempo estabelece uma “inflexão na reflexão filosófica do marxismo no Brasil”. Pesquisando as principais obras da juventude e da maturidade de Marx, Konder fornece um sólido fundamento para a caracterização do fenômeno da alienação em Marx. O autor entende a *alienação* como um produto histórico-social, e nesse sentido, relaciona a alienação às várias dimensões da vida em sociedade tais como a história, a religião, a ciência, ao modo de produção capitalista, a arte a política e às consequências do subdesenvolvimento. De um modo geral, para Konder, desde o estabelecimento da divisão do trabalho, da propriedade privada e, por conseguinte, da sociedade de classes, a história da humanidade vem se constituindo como um processo marcado pelo conflito em torno do controle econômico e político do processo de produção e apropriação da riqueza material socialmente produzida.

No curso dessas questões, Leandro Konder (2009, p. 40) esclarece que a *alienação*, na acepção marxista, consiste num “fenômeno que deve ser entendido a partir da atividade criadora do homem, nas condições em que ela se processa”, ou seja, “o trabalho humano”. Esta concepção do “homem como autocriação”, como um ser, social, que se engendra a si mesmo pelo processo de trabalho, constitui uma das bases fundamentais nas quais repousa a “filosofia marxista”. Contudo, o que especificamente nos interessa nesse livro de Konder, é o entendimento que ele possui acerca da categoria da totalidade no marxismo.

Contudo, antes de se reportar à categoria da totalidade no marxismo, Konder discute a categoria da totalidade hegeliana. Segundo Konder, Hegel não conseguiu “se libertar completamente” da tradição filosófica que operava de forma metafísica o pensamento, portanto, era evidente no idealismo hegeliano a “ligação essencial existente entre o todo e a parte”, muito embora, quando [Hegel] buscou incluir o “indivíduo humano como uma parte a integrar uma totalidade – que era a totalidade da história da humanidade – fez com que o todo absorvesse as partes, de tal modo que as partes nele se diluíam” (KONDER, 2009, p. 126). Nesse sentido, em contraponto, o marxismo ao estabelecer uma ruptura “com o idealismo da dialética hegeliana”, foi forçado

[...] a substituir esta noção de totalidade *fechada* – a mítica ideia absoluta – por uma noção de totalidade *aberta*, qual seja, a da história real da humanidade, tal como os homens a vão fazendo a partir das condições concretas em que se inserem no seu fluxo. Assim, na perspectiva marxista, as partes não se diluem no todo: a dialética da história da humanidade não devora os indivíduos. Para o marxismo, o indivíduo não se determina, em qualquer dos níveis em que o consideremos, sem que tenhamos de partir do conjunto das relações ativas que ele mantém com os outros homens e com a natureza (KONDER, 2009, p. 126, itálico no original).

Para Leandro Konder, a noção de totalidade no marxismo configura uma perspectiva teórica que reflete as determinações histórico-concretas da vida social real dos homens. Portanto, a diferença fundamental entre a noção de totalidade em Hegel e em Marx reside na concepção da história. Enquanto em Hegel a história da humanidade é concebida a partir de “um princípio espiritual abstrato”, ou a “Ideia Absoluta”, em Marx história é produto das ações concretas dos homens em seu processo de produção e reprodução da vida material e cultural como uma totalidade socialmente articulada. Desse modo: “A substituição da noção de totalidade *fechada* da dialética hegeliana por uma noção de totalidade *aberta* na dialética marxista tem, assim, como efeito uma diferenciação aguda” na concepção da história que essas duas perspectivas preconizam (KONDER, 2009, p.127, itálico no original).

Mas, no que diz respeito à *História e consciência de classe* (obra em que transparece o marxismo-hegeliano de Lukács) fica claro que a burguesia à medida que estabelece um controle cada vez maior da vida social e a subjugação às suas exigências, ela perde ao mesmo tempo, proporcionalmente, a capacidade de “controlar na sua consciência a sociedade como totalidade”, o que resulta na sua perda de vocação para dirigi-la. Também, nesse sentido, torna-se evidente que a compreensão da sociedade enquanto uma totalidade é resultado de uma operação da *consciência teórica*, ou seja, a capacidade cognoscitiva do indivíduo apreender as determinações constitutivas do processo histórico e social como um todo, pois o conhecimento da realidade social em sua totalidade requer operações mentais que

desvelem a *natureza essencial* do modo de produção capitalista, bem como a sociedade que dele resulta. Com efeito, é, sobretudo, o proletariado enquanto classe social revolucionária, o “sujeito coletivo” capaz de empreender uma compreensão crítica e profunda da totalidade da sociedade burguesa.

Entretanto, o debate sobre essa fundamentação teórico-metodológica da categoria da totalidade em Lukács encontra no também filósofo marxista José Chasin uma controvérsia que suscita questões importantes para mensurar até que ponto a categoria da totalidade em Lukács em *História e consciência de classe* não acaba reproduzindo uma perspectiva idealista da realidade. Nesse sentido, em seu livro *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009) Chasin a categoria da totalidade em Lukács é carregada de vicissitudes. Antes de tudo, essa categoria no pensamento do filósofo húngaro, “é uma figura do cenário epistêmico”; uma “figuração mental”, um “ângulo visual”. Lukács reconhece no prefácio de 1967 que produziu “uma exageração hegeliana” ao “contrapor” o posicionamento metodologicamente central da categoria da totalidade ao processo econômico. Isso teria resultado num “paradoxo metodológico” que se tornou ainda mais complicado pelo fato de que a “totalidade era entendida como portadora categorial do princípio revolucionário na ciência”. Mas, questiona Chasin que:

[...] Lukács não explicita o teor do paradoxo, mas se entende com facilidade que a denúncia e o descarte da contraposição têm por conteúdo, precisamente, o reconhecimento da concepção marxiana, segundo a qual a economia política é a própria *anatomia* da totalidade, jamais uma simples parte ao lado de outras, à qual a totalidade como instância última e superior deva ser, metodologicamente, contraposta. Portanto, sua autocrítica reporta uma correção substancial (CHASIN, 2009, p. 205, itálico no original).

Para Chasin, Lukács ao enunciar essa autocrítica, estaria corrigindo um problema demasiado importante para a precisa compreensão do lugar que a categoria da totalidade ocupa no método dialético marxista. Contudo, existe outro um “equivoco na formulação primitiva” que de acordo com Chasin é também muito importante para a discussão desse problema em Lukács. Tara-se do problema da definição da totalidade enquanto um *ponto de vista*. “Que, no contexto dado”, afirma Chasin,

[...] esse *ponto de vista* seja o do proletariado, enquanto sujeito e objeto idênticos “do conhecimento da realidade social”, apenas acentua que a totalidade é concebida como uma configuração da consciência, simplesmente como um prisma ou ângulo de visual, embora privilegiado, mas não altera em nada que se trata de uma identificação equivocada da mesma, pois, ainda que o proletariado seja o portador da visão da totalidade, ele não é a própria totalidade social, de modo que seu privilégio seria o de poder ver e não de ser a totalidade (CHASIN, 2009, p. 205, itálico e aspas no original).

Lukács, nesse sentido, confirma Chasin, concebe a totalidade enquanto uma representação da consciência; uma perspectiva teórica na qual o sujeito pensante (no caso o proletariado enquanto sujeito coletivo) percebe a realidade a partir de um determinado ângulo de visão. Chasin, portanto, (2009, p. 206) destaca que a totalidade em Lukács na obra *História e consciência de classe* “é reduzida aos contornos de uma simples potência mental ou possibilidade cognitiva” e que também na *Estética* o filósofo húngaro teria continuado com a perspectiva de compreender a totalidade como um produto da consciência subjetiva, embora, desta vez sem os “ademanos do sujeito-objeto idêntico”, mas, agora com os impasses do “em-si epistêmico”. Pois, isso afirma o filósofo brasileiro:

Consiste em deixar assinalado simplesmente que, numa exposição bastante entrecortada⁹ e que não prima pela clareza, a elaboração lukacsiana, no que seria a sua reconfiguração do caminho marxiano do abstrato ao concreto, bastante afetada pela presença do em-si abstrato, *volta a compor a categoria da totalidade como algo próximo a um arquétipo da subjetividade*, mesmo que funcionalizado como aspiração de objetividade, à semelhança do caso primitivo (CHASIN, 2009, p. 206, itálico nosso).

Chasin considera intrigante o fato de Lukács afirmar que “enquanto no caso do em-si a colocação se refere a toda realidade, no caso do para-nós a totalidade se forma com um número infinito de reflexos concretos singulares”, ou de outro modo, como uma “síntese teórica” dos elementos “que se referem a um determinado complexo factual” (CHASIN apud LUKÁCS, 2009, p. 206-207). O que é concreto e singular é capturado pela totalidade como reflexo da consciência, enquanto o em-si refere-se a própria realidade constituída em seu conjunto. Contudo, “a propósito desses detalhes e dessas generalizações concretas, a questão epistemológica, tão decisiva no estudo do em-si, não constituirá mais do que um fundamento geral”, o que representa de forma evidente um “obstáculo intransponível para a homogeneização de ordens excludentes de fundamentação”, ou seja, busca-se assim, na esfera da “ciência”, almejar “a reconfiguração mais adequada do em-si real, através da totalidade dos reflexos concretos” (Idem, p. 207).

Segundo Chasin, essa totalidade de reflexos concretos para o próprio Lukács constitui um “fenômeno reconfigurado” em seu aspecto singular, particular e universal. Nesse sentido, a reprodução dessa perspectiva de acordo com Lukács (1967), se dá ao mesmo tempo

⁹ Aqui Chasin se reporta a uma passagem da *Estética* de Lukács: “[...] como o para-nós representa o contrapolo subjetivamente coordenado com o em-si, o destino de sua determinação é inteiramente paralelo ao processo aqui descrito: a concepção do em-si contém um modelo do comportamento subjetivo para com ele, e determina portanto, ao mesmo tempo, o modelo do para nós. [...] Por essas razões se pode dizer que a tipologia do para-nós, no que toca a seus traços mais essenciais, está contida na do em-si. Isso determina antes de tudo a forma do para-nós no reflexo científico, a forma adequada ao método desantropomorfizador” (CHASIN apud LUKÁCS, 2009, p. 206).

“em harmonia” com “os demais reflexos” e que do ponto de vista epistemológico, a única perspectiva que pode ser considerada o polo oposto do “em-si é a totalidade do para-nós” direcionado à síntese. Para Lukács essa “exigência de totalidade” é um simples postulado. Muito embora o “postulado de totalidade” no âmbito da “teoria do conhecimento” tenha uma grande relevância prática. Assim, da perspectiva filosófica “todos os para-nós constituem um todo conexo [...] formado na consciência cognitiva, do em-si epistemológico, unitário; somente nessa totalidade transformam sua abstração na madura totalidade concreta do mundo conhecido” (LUKÁCS, 1967, p. 301).

Todavia para José Chasin:

Não há como velar a confusa fisionomia desse discurso, mistura desafinada de planos e abordagens discrepantes, condicionada basicamente pela tentativa de fundir o aparato da *exterioridade* gnosioepistêmica com a analítica marxiana de caráter ontológico, ou, nos termos empregados pelo discurso lukacsiano, o abstrato fundamento do em-si gnosioepistêmico com a perspectiva do concreto em-si real, que brigam entre si transparentemente nessas formulações lukacsianas, desatendendo e prejudicando visceralmente ambos (CHASIN, 2009, p. 207, itálico no original).

A discrepância entre abordagens e planos a que se refere Chasin, diz respeito a tentativa de Lukács em “fundir” o postulado da “exterioridade gnosioepistêmica” com os pressupostos teórico-metodológicos da “analítica marxiana” de matiz ontológica. O que representaria uma “mistura” desordenada. Pois para o filósofo brasileiro não há como coadunar de forma coerente o “abstrato fundamento do em-si gnosioepistêmico com a perspectiva do concreto em-si real”. Ou seja, a “ontologia marxiana” não se confunde com a epistemologia. Mas aqui cabe uma ressalva: Lukács em sua *Ontologia* deixa claro as diferenças teórico-filosóficas entre os fundamentos ontológicos do materialismo histórico (e o método dialético hegeliano) em relação a tradição filosófica anterior, destacando, por exemplo, que os fundamentos da ontologia marxiana são diferentes da ontologia clássica, e avança com relação ao método de Hegel. Essa questão, portanto, é clarificada da seguinte forma: que de acordo com Lukács as análises de Marx são postulados puramente ontológicos, mas que não possuem um tratamento autônomo com relação à lógica, a teoria do conhecimento¹⁰ etc. Chasin, não dedicou uma atenção investigativa profunda ao conjunto da

¹⁰ Aqui Lukács esclarece essa questão nos seguintes termos: “Quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante. Essa duplicidade, intimamente interligada, tem a ver indubitavelmente com o fato de que seu ponto de partida é decididamente,

Ontologia de Lukács por isso pensou que este estaria equivocado nessa questão. Até mesmo em *História e consciência de classe* esse problema deve ser compreendido como um momento inicial de Lukács rumo a uma clara e adequada sistematização da categoria da totalidade em sentido plenamente ontológico, isto é, na *Ontologia* o filósofo húngaro avança a partir da *dupla determinação* presente no livro de 1923, pois, ele ainda não tinha uma correta e consciente apropriação da “problematização ontológica” neste seu livro de juventude fortemente influenciado por Hegel.

“Mas desse cipóal”, diz Chasin, interessa apenas a questão da totalidade em Lukács (a totalidade em *História e consciência de classe* e na *Estética*). Sendo assim:

Embora insista de início, sem maiores explicações e sob forma teórica igualmente estranha ao pensamento marxiano, que “a concepção do em-si contém um modelo do comportamento subjetivo, [...] razão pela qual a tipologia do para-nós no reflexo científico”, Lukács termina, de acordo com os fragmentos do parágrafo anterior, por configurar a totalidade, literalmente, como um postulado da teoria do conhecimento (CHASIN, 2009, p. aspás no original e itálico nosso).

A totalidade em Lukács enquanto um “postulado da teoria do conhecimento”:

Chega, pois, no suposto de elaborar sob parâmetros marxianos, a uma bizarra configuração da ciência ou da atividade cognitiva, que mais não seria do que o movimento dos reflexos que transformam o em-si abstrato em um todo relativo do pensamento sob a inalcançável postulação da totalidade. É um conhecimento involuntário, mas sensível depauperamento epistemológico das possibilidades de conhecimento da realidade [...] Em suma, o ponto de vista da formulação primitiva é transformado em *postulado* na equação mais recente. Pressuposto do conhecimento da realidade na primeira e princípio epistêmico na segunda, em ambas a totalidade é estreitada e expressa como forma da subjetividade que sobrepaira à realidade (CHASIN, 2009, p. 208, itálico no original e negrito nosso).

Dessa forma, para Chasin, a totalidade em *História e consciência de classe* e na *Estética* se configura como uma categoria de pensamento. O sujeito cognoscente, nesse sentido, estaria, a partir de seu pensamento teórico, acima da realidade, porquanto, tendo como ponto de partida, “o em-si real, a totalidade efetiva, é pulverizada na diversidade dos reflexos, e assim, isolada de sua efetividade concreta, despojada de sua existência independente das formas de consciência” (CHASIN, 2009, p. 208, itálico nosso). Com efeito, a categoria da totalidade, “tanto como formação real quanto ideal” cumpre plenamente “espaços vazios vitais” na tradição do pensamento marxista, mas ela não é jamais um “ponto de vista” ou “postulado”. De acordo com Chasin, portanto:

[...] a totalidade propriamente dita, é integrado pelas figuras da *atividade sensível* – o multiverso das coisas e a pluralidade dos sujeitos, na diversidade das formas de

ainda que desde o início em termos críticos, a filosofia hegeliana. E esta [...] move-se dentro de certa unidade, determinada pela ideia do sistema, de ontologia, lógica e teoria do conhecimento [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 281).

interatividade orgânica em que o conjunto delas é produzido e reproduzido, peculiarmente, em cada patamar de existência historicamente efetivado. Como tal, forma ontoprática de existência, **a totalidade é a formação real e concreta na multiplicidade de seus traços e movimentos efetivos, ou seja, o todo funcional e contraditório que engendra e vive sua lógica específica. É a realidade enquanto realidade, material e espiritual, antes, durante ou depois de pensada, ou seja, o locus e a substância de toda atividade sensível e de toda atividade ideal nela embutida [...]** (CHASIN, 2009, p. 209, itálico no original e negrito nosso).

Chasin concebe a totalidade enquanto a própria realidade concreta constituída em seu traçado multiforme, efetivo e historicamente determinada. Dessa maneira, a totalidade “tomada” como “objeto da atividade cognitiva”, reproduzida pelo pensamento teórico, adquire o aspecto “da concretude pensada”. A totalidade, assim, é configurada a partir de duas formas reconhecidamente presentes nos textos marxianos, que seriam: “o concreto real” de um lado e, “o concreto ideal” de outro. Pois, como expressa Marx na *Introdução de 1857*, reporta Chasin: o concreto é em si uma “síntese de muitas determinações”, ou seja, a unidade da diversidade. Portanto, “o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese”, como “resultado” e “não como ponto de partida”. Dessa forma, “O todo, tal como apreço no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível” (CHASIN apud MARX, 2009, p. 209).

O que caracteriza esse “processo cognitivo”, no entendimento de Chasin (2009, p. 209) “é, pois, a transposição de um concreto a outro, a reconfiguração do real no ideal, isto é, a recomposição do todo real em todo conceitual”. Cabe ao pensamento, nesse caso, se apropriar das determinações inerentes da realidade histórico-concreta e reproduzi-las idealmente em seu movimento efetivo e variegado. Em outro sentido, “conhecer é precisamente capturar e expor a totalidade real da única maneira pela qual isso é possível, ou seja, na forma da totalidade pensada”. Portanto, para Chasin, não há espaço no marxismo, para se pensar a totalidade enquanto um *ponto de vista* ou *postulado*, “mesmo porque ambos são por natureza, meramente, uma espécie de autoimperativo da subjetividade”. Em *História e consciência de classe* a totalidade se apresenta enquanto um “ângulo visual”, uma “figuração mental”, ou seja, o sujeito cognoscente (o proletariado e sua consciência para-si) ao se interpor na realidade pela mediação do seu pensamento armado *a priori*, visa conferir de forma subjetivista à realidade concreta um sentido, uma significação histórica. Desse modo, Chasin nos dá a entender que Lukács em *História e consciência de classe*, no tocante à categoria da totalidade, incorre numa forma de *subjetivismo idealista*. Assim, a totalidade não seria uma totalidade real, mas ideal, abstrata, de caráter “lógico-epistêmica”.

Isso é um problema em Lukács,

[...] que se embarçou, tanto que, nas várias oportunidades em que traz à tona excertos da parte metodológica da “Introdução de 1857”, ele o faz preponderantemente em arrimo de considerações que ressaltam esses traços do andamento sócio-histórico da cognição, e não a propósito do modo pelo qual o “cérebro pensante se apropria do mundo”, produzindo “uma totalidade concreta como totalidade de pensamentos” que é o conteúdo explícito das reflexões marxianas nessas que são a esse respeito as suas páginas mais elaboradas (CHASIN, 2009, p. 210, aspas no original).

Para Chasin, em *História e consciência de classe* a totalidade não se apresenta enquanto um concreto pensado. A totalidade como *um ponto de vista* nessa obra de Lukács expressa um fundamento “gnosioepistêmico” haurido da

sua visão tradicional do arranjo das disciplinas filosóficas [...] que dificultaram e confundiram sua resistência às imposições e restrições teóricas de seu tempo, das quais não conseguiu se libertar plenamente, seja em função do peso alcançado pelo epistemologismo em geral, seja pelo fardo recebido do rudimentar tradicionalismo gnosiopistêmico de engels e Lenin. Nesse sentido é muito ilustrativa a justificação que oferece no “Prefácio” de 1967 para o hiper-hegelianismo de *História e consciência de classe* [...] (CHASIN, 2009, p. 210, aspas e itálico no original).

Chasin considera que essas concepções de Lukács em *História e consciência de classe* o levaram a “graves dissonâncias em relação ao pensamento de marxiano”. E sendo assim, o filósofo húngaro “perdeu [...] em grande parte como tantos outros, momentos dos mais agudos e característicos da legítima propositura marxiana”. Pois, concretamente, “o que escapou a Lukács até a *Estética* foi a própria instauração ontológica de Marx, donde ter se dedicado à cerzidura lógico-epistêmica de uma fenda inexistente[...]” (CHASIN, 2009, p. 210, itálico no original). Segundo Chasin, Lukács não se atentou corretamente para “a natureza ontológica do pensamento marxiano” e

[...] até a época da redação da *Estética*, [ele] não pôde atinar com os rastros e os princípios da *resolução ontoprática da problemática do conhecimento* e com o modo pelo qual “o cérebro pensante se apropria do mundo”, ou seja, com a *teoria das abstrações*, demarcadas consistentemente por Marx. É, precisamente, esse conjunto de vigorosos elementos teóricos que constitui o *não sabido* que Lukács, no interior de uma longa e descarrilada tradição interpretativa da obra marxiana, tomou ou deixou passar como um vácuo à raiz do pensamento de Marx (CHASIN, 2009, p. 211, itálico e aspas no original).

A tese de Chasin do “não sabido” por parte de Lukács acerca dos fundamentos da ontologia marxiana até à *Estética* é uma polêmica, por que como Lukács não poderia saber dos fundamentos de uma ontologia no pensamento de Marx já na *Estética* que fora escrita depois da década de 1930, período no qual Lukács havia se debruçado sobre os originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx? Leitura que significou uma inflexão profunda e radical no pensamento de Lukács e que configurou um novo ponto de partida (que serviu também doravante para estabelecer as bases de uma *teoria estética* de matiz histórico-

materialista) para a fundamentação geral de sua *Ontologia do ser social*, ou seja, uma legítima contribuição para o *renascimento do marxismo*¹¹. Ampliando seus “horizontes teórico-filosóficos”, a partir da recuperação na própria obra de Marx, dos fundamentos categoriais constitutivos do ser social.

Mas, conclui Chasin que:

[...] de posse da resolução ontoprática da problemática do conhecimento e da teoria das abstrações, Lukács disporia de meios para sustentar marxianamente a independência do ser em face da consciência, a possibilidade do saber científico e a prioridade do objeto como ponto de partida da ciência, sem lançar mão do débil estratagema do em-si epistêmico; da mesma maneira, teria compreendido o modo pelo qual a cabeça se apropria da realidade por meio do concreto de pensamentos, sem forçar à existência uma herança hegeliana pela reiteração sem brilho da tese do vínculo lógico entre Marx e Hegel, que em outras mãos acaba mesmo por se converter em dependência lógica do primeiro em relação ao segundo, o que é ainda mais despropositado (CHASIN, 2009, p. 213).

Dessa forma, para Chasin, a tentativa de Lukács em vincular, pelo princípio lógico Marx à Hegel, resulta em uma perspectiva obscurecida, em “descaminhos” inclusive “contra as melhores intenções analíticas [...] de seus mais sofisticados praticantes”. A categoria da totalidade em *História e consciência de classe*, portanto, consiste em uma “figuração mental” que tem como ponto de partida um sujeito cognoscente coletivo (o proletariado enquanto sujeito-objeto idêntico da realidade) que concebe a totalidade da sociedade e da história a partir de um “ângulo visual”, de uma perspectiva “gnosioepistêmica”, “lógico-abstrata”.

Chasin acerta quando concebe a totalidade em Marx como uma categoria objetiva da realidade histórico-concreta. Cabendo ao pensamento teórico, desse modo, reproduzir idealmente esse movimento efetivo em seus múltiplos traços constitutivos. Ao reportar que em *História e consciência de classe*, principalmente, a totalidade é apresentada por Lukács como uma categoria de pensamento, uma “figuração mental”, sustenta que a perspectiva

¹¹ Nossa intenção aqui não é debater as questões pertinentes à *Estética*, mas rapidamente esclarecer com base nas ideias de José Paulo Netto o seguinte: “[...] se a *Estética* fora planejada para enfrentar, especial mas não exclusivamente, o complexo filosófico – referido à arte – do materialismo dialético/materialismo histórico nas suas primeira e terceira partes, e se sua primeira parte foi concluída em 1960, antes de Lukács explicitar a ideia do *renascimento do marxismo*, ela é indiscutivelmente um componente – o componente inicial – constitutivo desse projeto. Assim, a *Estética* está envolvida no projeto – tal como posteriormente formulado – e, por isso mesmo, a dedicatória a Gertrud cabe não só à *Estética*, mas ao conjunto que ele resumiu como “as obras em que penso reunir os principais resultados da minha evolução filosófica, da minha ética e da minha estética”: a *Ontologia* seria assim a introdução à *Ética* [...] Essencialmente, a *Estética* rompe com a esclerose do marxismo no seu trato rigoroso, direcionado por uma metodologia histórico-sistemática, da estética a partir de uma impoção ontológica – impoção essa que realmente subjaz ao pensamento de Lukács desde os anos de 1930 [...] É só depois de publicada a *Estética*, quando Lukács explicita a ideia do *renascimento do marxismo*, que sua recorrência à ontologia torna-se praticamente contínua [...] De fato, o aporte essencial de Lukács ao *renascimento do marxismo* operou-se no plano teórico-filosófico – com a *Estética* e com a *Ontologia*” (José Paulo Netto, apresentação da *Ontologia do ser social* v.1, 2012, p. 12-14, itálico no original).

“gnosioepistêmica” é que representa o ponto de partida para o sujeito cognoscente (o proletariado) perceber a sociedade enquanto um todo dialeticamente articulado. Porém, a insuficiência dessa problemática em Chasin, reside no fato de ele não ter desenvolvido com mais profundidade e sistematização a evolução dialética do pensamento de Lukács¹², que ao acumular avanços teórico-metodológicos no desenvolvimento sistemático da ontologia materialista, em busca de novos horizontes teórico-filosóficos para o *renascimento do marxismo*, construiu um sólido fundamento metodológico na *Ontologia dos ser social* (tendo como ponto de partida *História e consciência de classe*, ainda que baseado numa *dupla determinação* da categoria da totalidade que compreende Marx à luz de Hegel, esse é um momento decisivo que demarca a *passagem progressiva* de Lukács rumo a uma adequada apropriação da *ontologia materialista* de Marx) para aprofundar de forma correta as determinações histórico-concretas das categorias inerentes da sociabilidade humana, como o caso da categoria da *totalidade*, que no último capítulo desta tese será explicitada em sua determinação ontológica, ou seja, um complexo social objetivo dialeticamente articulado.

Este debate sobre a fundamentação teórico-filosófica de Lukács, principalmente, no que diz respeito à complexa trajetória de seu pensamento na fundamentação da categoria da totalidade, é um campo aberto de interpretações nem sempre convergentes. Nesse sentido, o filósofo italiano Antonino Infranca no seu livro *Trabalho, indivíduo, história: o conceito de trabalho em Lukács* (2014) desenvolve uma reflexão sistemática acerca dessa categoria central no conjunto da obra de Lukács, e, principalmente, na *Ontologia*. Contudo, destaca Infranca (2014, p. 15, itálico no original): “[...] Lukács foi capaz de definir uma nova ontologia do ser social justamente com base nas análises de *História e consciência de classe* e de sua própria revisão autocrítica”. Infranca ao destacar o vínculo direto entre e *História e consciência de classe* e *Ontologia do ser social*, nos permite perceber a relação que essas duas grandes obras de Lukács mantém entre si como uma *unidade dialética* de continuidade e descontinuidade. Para Infranca *da Ontologia do ser social à História e consciência de classe*, sobretudo no que diz respeito à categoria do trabalho:

A diferença das análises lukacsianas sobre o problema do trabalho reflete a diferença de perspectiva entre as duas obras maiores do Lukács marxista. Julgo, porém, que tal diferença não deva ser entendida necessariamente em termos de incompatibilidade e de recíproca contradição, mas que possa ser interpretada em termos de **consecução sistemática**, ou seja, de duas obras que fazem parte de um mesmo desenvolvimento

¹² É oportuno assinalar que Lukács no Prefácio de 1967 confere à sua obra de juventude (H.C.C) uma certa legitimidade ontológica: “[...] não se pode negar que muitas passagens procuram mostrar as categorias dialéticas em sua objetividade e seu movimento ontológicos efetivos e que, por isso, apontam na direção de uma ontologia autenticamente marxista do ser social” (LUKÁCS, 2003, p. 30).

intelectual e dum único sistema filosófico (INFRANCA, 2014, p. 221, negrito e itálico nosso).

Portanto, é necessário considerar, “antes de tudo”, afirma Infranca:

[...] que em História e consciência de classe o problema que Lukács se põe é de reconstruir a gênese da consciência do proletariado através de descrição da gênese e da estrutura do processo de trabalho estranhante, que torna o operário semelhante ao objeto produzido [...] A consciência do operário é, a este ponto, a consciência mesma do objeto e é a superação deste mesmo estado de coisas ao abrir ao proletariado a perspectiva de um estranhamento da sociedade capitalista; o itinerário de Lukács para a prefiguração de uma consciência-de-si não estranhada parece repetir, em vários aspectos, o método da hegeliana *ciência da experiência da consciência*. A perspectiva de *História e consciência de classe é fenomenológica* e, como a fenomenologia hegeliana, a perspectiva de Lukács pressupõe a emergência de uma dimensão estreitamente ontológica [...] (INFRANCA, 2014, p. 221, itálico no original).

Essa similitude entre *História e consciência de classe* e a *Fenomenologia* de Hegel apontada por Infranca, no tocante, ao aspecto do desenvolvimento da consciência do *proletariado* na primeira e o *espírito* na segunda no curso do processo histórico-real, demarca de forma clara a influência hegeliana de Lukács. Este mesmo “quadro conceitual”, afirma o filósofo italiano também está presente na *Ontologia* de Lukács, muito embora, “enquanto rigorosamente pressuposto”. Nesse sentido, “está tão pressuposto ao ponto de a teoria social poder já identificar no trabalho, [...] o ponto de partida adequado para uma exposição ontológica de seu objeto” (INFRANCA, 2014, p. 221-222). O ponto de partida, sobretudo, é o *trabalho*, porque permite apresentar “em termos ontológicos” as categorias inerentes do ser social, suas formas de desenvolvimentos precedentes, suas ligações, semelhanças e diferenças.

Mas em *História e consciência de classe* há um equívoco pontual que Lukács reconhece no Prefácio de 1967, que é a “ausência de distinção” entre “objetivação” e “estranhamento”. Todavia, não “se deve entender essa diferença necessariamente como uma contraposição drástica entre matriz hegeliana e matriz marxiana do pensamento de Lukács”. Pelo contrário, da mesma forma que é lícito afirmar que Lukács na obra de 1923 consegue se aproximar da “avaliação” oferecida por Marx acerca do trabalho no “O capital” e nas “teorias da mais-valia”, continua “sempre mantendo dialeticamente a relação com Hegel, por outro lado, também é correto dizer que o Lukács da *Ontologia* não somente usa a dialética hegeliana, como também recupera” em estreita relação “com as categorias hegelianas, as marxianas” e mediado por elas, as categorias da “filosofia clássica”, sobretudo, Aristóteles. Dessa maneira, de acordo com Infranca, não necessariamente Lukács teria confundido a alienação hegeliana, no que se refere à objetividade, com a alienação marxiana. Na verdade,

“a posição de Lukács é tipicamente marxista, mesmo existindo uma confusão de contribuições hegelianas em algumas categorias cruciais em *História e consciência de classe*” (INFRANCA, 2014, p. 222-223, itálico no original).

Cumpramos esclarecer, portanto, que:

O mesmo Lukács certamente não ignorava a diferença entre o conceito de alienação em Hegel e em Marx. Mesmo levando em conta a autocrítica lukacsiana, isto é, a falta de conhecimento, na época da redação de *História e consciência de classe* dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx, é necessário ressaltar o fato de que na análise do estranhamento não é ausente uma rigorosa leitura do Marx maduro, exatamente do Marx tão pouco humanista e tão eficientemente orientado à análise científica do modo de produção capitalista. Por isto, acredito que a *vis* polêmica da autocrítica de Lukács deveria ser atenuada, inclusive à luz do esforço de Lukács em encontrar em *O capital* e em *Teorias da mais-valia* a crítica marxiana do estranhamento, e que tem o efeito de antecipar grande parte do debate travado sobre este problema com a publicação dos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*. Na realidade também o último Lukács tende a identificar em Marx a origem hegeliana e em alguns aspectos continua a ignorar Marx referindo-se diretamente a Hegel, acabando desta maneira por torna-se uma espécie de “colega de escola” ideal do próprio Marx (INFRANCA, 2014, p. 223, itálico e aspas no original).

Para Infranca, fica claro que Lukács não era indiferente a distinção do conceito de alienação em Hegel e em Marx. Portanto, mesmo Lukács não conhecendo ainda o conteúdo revelador dos *Manuscritos* de Marx de 1844, que reorientaria radicalmente seu percurso teórico-filosófico, ainda sim, ele se apropriara de forma sistemática do Marx maduro de *O capital*, o que configura uma apropriação avançada das ideias científicas fundamentais de Marx em sua crítica do sistema capitalista. Nesse sentido, Lukács mesmo “é consciente do fato de que os equívocos ligados à fortuna histórica de *História e consciência de classe* não lhe tiravam o mérito de ter aberto ao marxismo o horizonte da problemática da alienação [...]” (INFRANCA, 2014, p. 225, itálico no original). O que fica claro para nós é que entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social*, subsiste um vínculo dialético baseado numa unidade filosófica que nos permite conjecturar (essa é nossa tese aqui) a ideia de que a categoria da totalidade entre essas duas obras realiza uma *passagem progressiva* no que diz respeito aos seus fundamentos teórico-metodológicos, a saber: na primeira ela apresenta uma *dupla determinação* lógico-ontológica, abstrato-concreta. Na segunda, ela se apresenta plenamente em seu fundamento objetivo, histórico-real, ontológico, no sentido da realidade enquanto realidade, em suas determinações multiformes constitutivas o que representa o aporte metodológico decisivo para a adequada apropriação do método dialético materialista e sua consequente ação revolucionária no interior da sociedade capitalista. Assim, a pesquisa de Infranca nos abre uma arena de reflexões que ajuda a iluminar essa nossa hipótese.

Não necessariamente discutindo a fundo a questão da categoria da totalidade na passagem dessas duas obras de Lukács, mas abrindo veredas no vasto terreno do complexo do trabalho e da relação de Lukács com Hegel e Marx, principalmente, Infranca endossa o que para nós é um ponto fulcral na problematização do pensamento dialético do filósofo húngaro, pois, a “relação de Lukács com Hegel e Marx e a análise da alienação, do estranhamento e do trabalho constituem os termos a partir dos quais é possível examinar uma hipótese de continuidade entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* [...]” (INFRANCA, 2014, p. 225, itálico no original). E seguindo esse itinerário hipotético, sustenta o filósofo italiano:

Antecipo aqui alguns temas [...] para reconstruir a relação entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia*. Como é conhecido, em *História e consciência de classe* Lukács compreende o fetiche da mercadoria como momento determinante da totalidade mesma do ser social e, neste ponto de vista, a reificação lhe parece a categoria universal que informa o modo de ser da sociedade e da postura dos homens para com ela [...] A reificação, engendrada no mesmo processo de trabalho dominado pelo caráter de fetiche da mercadoria, acaba justamente esmagando, por sua vez, a inteira totalidade da sociedade burguesa. Esta governa a aparência fenomênica imediata do mundo e da consciência. Lukács elabora um modelo de análise que deve, ele mesmo, proceder pela assunção do caráter originário desta forma de fetiche da mercadoria que, através da reificação imposta ao centro do processo de trabalho e ao próprio trabalhador, envolve o inteiro social como forma fenomênica da sociedade capitalista (INFRANCA, 2014, p. 227, itálico no original).

A reificação enquanto um processo social é um aspecto determinante de subjugação da sociedade burguesa ao trabalho alienado. Esse processo social alienado e alienante constitui uma expressão inerente à aparência enganadora do real na sociedade burguesa. Nesse sentido, a imediatez do mundo social reificado é refletida na consciência do indivíduo, que também, passa a constituir um aspecto (subjetivo) da totalidade alienada da sociabilidade capitalista. Portanto, a totalidade da sociedade passa a ser “inteiramente fragmentada e o sujeito não consegue mais interagir com o todo social, e sim apenas com a parte com a qual se depara. O sentido da totalidade é perdido e a interação sujeito-objeto não acontece diretamente”, mas “mediada” pelo aspecto fetichista da mercadoria (INFRANCA, 2014, p. 227). A totalidade da sociedade fica submetida, dessa forma, aos “esquemas usados no processo de produção industrial”. O aspecto que predomina agora no processo laboral “não é mais a relação sujeito-objeto”, mas, sobretudo, a fragmentação em miríades de atos particulares desta relação.

Sobremaneira, o sujeito não estabelece mais uma relação de interação com o objeto, mas, principalmente, com o processo de produção fragmentada, impingido pelo caráter reificante do fetichismo da mercadoria. De um modo geral,

A fragmentação torna-se um modo de vida, e não apenas de produção do próprio ser social. Como esta é instaurada no processo de trabalho com o objetivo de aumentar a produção e produzir, por consequência, mais mercadorias, é o mesmo caráter de fetiche da mercadoria a torna-se não somente elemento dominante da produção, mas também o elemento com que o sujeito interage. Assim, o caráter de fetiche da mercadoria tornou-se elemento dominante na sociedade capitalista, porque toda a sociedade sofre o domínio esmagador constituído pela economia. *A totalidade social aparece ao sujeito/trabalhador sob a roupagem do fetiche da mercadoria* (INFRANCA, 2014, p. 227, itálico nosso).

A subsunção real do indivíduo na sociedade burguesa ao fetiche da mercadoria é uma condição que opera na prática social, um processo de fragmentação entre a subjetividade do trabalhador e a objetividade do produto do seu trabalho, resultando assim, num processo social de estranhamento e dilaceramento da essência genérica do ser humano. O indivíduo passa agora a se relacionar com o mundo social de forma reificada e alienante. Assim, “Com base neste significado ontológico da relação entre trabalho e ser social, o ponto de partida da inteira perspectiva de análise de História e consciência de classe está marcado pelo aparecer da forma estranhada do trabalho”. E a diferenciação entre “objetivação” e “estranhamento”, com efeito, isso não pode “constituir um ponto de partida preliminar, mas o ponto de chegada a que se dirige o movimento dialético de *História e consciência de classe* [...] que a partir da *Ontologia*, torna-se uma espécie de introdução ao sistema filosófico do Lukács maduro” (INFRANCA, 2014, p. 228, itálico no original).

A influência hegeliana de Lukács, segundo Infranca, se apresenta aqui, não só exclusivamente, na “aplicação” da dialética de Hegel, visando explicar de uma perspectiva interior “o vir a ser da totalidade” da sociedade burguesa, mas, principalmente, no resultado ao qual Lukács tentou chegar em *História e consciência de classe* e a *Ontologia* a partir do estabelecimento de uma analogia “à que intercorre no sistema hegeliano entre *Fenomenologia e Lógica*”. Essa hipótese de Infranca é cabível e ele sustenta isso com base no seguinte argumento:

Mas se for válida essa consideração, não é difícil ver que a relação entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia* pode ser lida em termos de *mudança de perspectiva*, sem que esta passagem implique a renegação e a contradição da validade de uma análise teórica que, como em *História e consciência de classe*, pode ser superada somente porque já tem sido inteiramente integrada em sua análise mais profunda e fundante [...] (INFRANCA, 2014, p. 229, itálico no original).

Essa tese de Infranca da *mudança de perspectiva* consiste em entender que não há rupturas no percurso intelectual teórico-filosófico de Lukács, mas, uma unidade dialética, baseada em traços de continuidade e descontinuidade teórico-metodológicos que o filósofo húngaro foi acumulando como expressão de seu sistemático avanço na correta apropriação do método dialético de Marx, bem como sua intenção de projetar uma perspectiva filosófica e

política de constituir os fundamentos de “uma estética, uma ontologia e uma ética” necessária a construção de uma sociabilidade humana superior. Sendo assim, “por sua vez”, diz Infranca:

[...] a análise fenomenológica de *História e consciência de classe* supõe profundamente a vigência da perspectiva ontológica, exatamente no ato em que identifica no fetiche da mercadoria o princípio da sociedade capitalista; princípio que, como já disse, envolve a inteira totalidade social, até envolver o próprio modo de existência individual dos que estão inseridos nesta sociedade (INFRANCA, 2014, p. 229, itálico no original).

Esse postulado de Infranca indica que a “perspectiva ontológica” entende que o proletariado (mesmo ele sendo dominado e de certo modo resultado desse processo produtivo reificado) “como o próprio objeto deste processo reificante”, ou seja, que “a consciência do proletariado nasce como consciência do objeto” (Lukács). Isso implica em entender, conforme elucida Lukács (2003), que o proletariado pode adquirir consciência do seu ser social tão somente no momento em que ele se “torna consciente de si mesmo enquanto mercadoria”. No interior do processo produtivo reificado, o proletariado mesmo assumindo uma função de objeto na estrutura social capitalista, “reconhece a si mesmo e suas relações com o capital”; sua “consciência”, portanto, “é a consciência-de-si da mercadoria”. Certamente, essa análise crítica “parte sempre do “dato fenomenológico do qual deriva a gênese da consciência”. Muito embora, concomitantemente, “o que emerge em seus termos próprios é a dimensão ontológica, possível para além, mas não independentemente do plano fenomenológico da relação entre consciência e consciência-de-si de seu objeto” (INFRANCA, 2014, p. 229).

Podemos entender, assim, que:

[...] o fetiche da mercadoria oculta a essência que está sob a mercadoria, isto é, a mercadoria é um produto do trabalho humano, é essência humana objetivada. O plano fenomenológico quebra-se e aflora o caráter essencial e ontológico da mercadoria: o trabalho. Mas *História e consciência de classe*, com respeito a este novo plano de questões, as pressupõe; devem ser necessariamente pressupostas, porque esta obra representa a análise fenomenológica necessariamente preliminar do problema da totalidade, que abre caminho a uma nova definição ontológica do problema. Na *Ontologia* o problema central não é analisar a totalidade separada para que se possa recriá-la, mas saber a partir do quê esta totalidade foi gerada. Por esse motivo se pode considerar a *Ontologia* como o natural cumprimento da análise fenomenológica conduzida em *História e consciência de classe* (INFRANCA, 2014, p. 230, itálico no original).

Para Infranca, o problema do fetiche da mercadoria em *História e consciência de classe*, é apresentado por Lukács, inicialmente, a partir de uma análise fenomenológica que abre o caminho necessário para desenvolver uma definição mais concreta, ou seja, uma fundamentação ontológica na *Ontologia do ser social*. Nesse sentido, a totalidade é entendida

a partir de sua gênese. Fica evidente aqui, que Infranca ao justificar a indissociável ligação dialética entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia*, compreende que há uma continuidade avançada da contribuição da primeira obra à segunda. Assim, concordamos também que essa ligação, constituída em sua unidade dialética e filosófica, possui uma característica importante, que se expressa no desenvolvimento teórico-metodológico contínuo de uma obra à outra: o fato de existir uma *passagem progressiva*, no tocante ao fundamento dos complexos categoriais. Com efeito, isso significa - para nossa intenção de pesquisa- que esse *avanço contínuo* ocorre exatamente com a categoria da totalidade na *passagem* de *História e consciência de classe* para a *Ontologia do ser social* processo pelo qual os fundamentos da totalidade na obra de 1923 tais como: *a unidade de contrários, a relação dialética entre as partes e o todo, a historicidade e a contradição*, também são pressupostos na *Ontologia*, mas agora enquanto uma determinação plena da própria realidade concreta (uma totalidade objetiva, ontológica) e não mais apenas em sua *dupla orientação* (uma totalidade lógico-ontológica, abstrato-concreta).

Esse “trânsito evolutivo” dialético no pensamento de Lukács é uma característica própria de um pensador dialético que incorpora criticamente as determinações histórico-sociais de seu tempo. Ao fazer isso, Lukács toma como tarefa teórica, se apropriar correta e profundamente do método de Marx, para avançar na elucidação dos complexos categoriais constitutivos do ser social. Por isso que:

Em *História e consciência de classe* Lukács está necessariamente empenhado na compreensão do plano fenomenológico das relações entre sujeito e objeto do processo de trabalho, tal como se determinam no interior da sociedade capitalista. A este ponto somente a *Ontologia* pode explicar este nexos entre o ser social e a essência humana, que emerge claramente na análise ontológica do trabalho (INFRANCA, 2014, p. 230, *itálico no original*).

O fato histórico de Lukács ter tido acesso aos originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx no Instituto Marx-Engels de Moscou no início da década de 1930, não significa que tenha abandonado toda a reflexão anterior, para, a partir de então, recomeçar uma nova trajetória teórico-filosófica. Apesar de ter desenvolvido no Prefácio de 1967 uma revisão crítica de *História e consciência de classe*, Lukács reconhece que um dos seus “grandes méritos” dessa obra, sem dúvidas foi ter restituído a categoria da totalidade “a posição metodológica central” no pensamento de Marx. O que entendemos é que Lukács avança exatamente porque partiu de uma base sólida em *avanço contínuo* nos seus estudos do hegelianismo e do marxismo que culminaram na elaboração do livro de 1923. Claro que o fato de os *Manuscritos* de Marx terem possibilitado a Lukács um reexame e

novos horizontes teórico-filosóficos foi decisivo para recompor novas questões teórico-metodológicas.

“E se na *Ontologia*”, afirma Infranca,

[...] a categoria fundamental não é mais o estranhamento – como em *História e consciência de classe* –, mas o trabalho, o estranhamento está também presente sob o ponto de vista da manipulação dos consciências. Esta é realizada pelos meios de comunicação de massas, que cada vez mais tendem a se tornar meios de inter-relação entre o sujeito e o inteiro social. Como no caso da fragmentação, a manipulação das consciências impulsiona o sujeito a interagir com aspectos particulares da sociedade, e não com a totalidade social. A diferença de panorama de análise é notável, mas, para marcar determinadas linhas de continuidade no pensamento de Lukács, lembro que já em *História e consciência de classe* ele havia enfrentado o problema da manipulação das consciências nas páginas dedicadas à análise do estranhamento causado pelo trabalho assalariado (INFRANCA, 2014, p. 230, *itálico no original*).

Essas indicações específicas de Infranca para delimitar a continuidade de certos problemas teóricos no pensamento de Lukács, na passagem de *História e consciência de classe* para *Ontologia*, confirmam o fato de que em Lukács não há rupturas teórico-metodológicas, no que diz respeito, a fundamentação dos complexos categoriais que expressam as determinações imanentes do ser social. O que há, efetivamente, é uma *mudança de perspectiva* na forma da fundamentação teórico-metodológica dessas categorias de acordo com Infranca. Em *História e consciência de classe*, por exemplo, onde a categoria da totalidade é apresentada em termos de uma *duplicidade metodológica totalidade abstrato-concreta, lógico-ontológica* (com uma forte inclinação idealista), ou seja, a partir do *ponto de vista* do proletariado que ao se reconhecer *sujeito-objeto idêntico* do processo histórico real passa a conhecer e entender a sociedade como uma totalidade concretamente articulada. No entanto, para a adequada fundamentação e apropriação teórico-metodológica do método dialético de Marx, esse postulado de Lukács não é suficiente. Nesse sentido, somente na sua obra de maturidade, a *Ontologia do ser social* é que Lukács (mas tendo como ponto de partida os fundamentos inicialmente desenvolvidos em *História e consciência de classe*) avança de forma plena, no que diz respeito ao aprofundamento correto do método dialético de Marx, ao entender que as categorias imanentes e decisivas do ser social, como o trabalho, a reprodução, o momento ideal ou ideologia, o estranhamento e, por conseguinte, a totalidade, são determinações do mundo objetivo, da historicidade concreta, assim, elas são uma determinação da própria realidade; “são formas de ser, determinações da existência”, dessa maneira, afirma Infranca que “não se trata de privilegiar um ou outro Lukács, mas de ler o necessário trânsito evolutivo, certamente não casual de Lukács”.

A questão é que há “elementos de originalidade” em *História e consciência de classe* que reaparecem na *Ontologia* como a categoria da totalidade só que agora de forma plenamente desenvolvida em termos de uma *ontologia materialista*, e aqui se fundamenta a nossa tese da *mudança de perspectiva* da categoria da totalidade na passagem de uma obra para outra. Dessa forma, como diz Infranca (2014, p. 231, itálico no original):

Certamente a diferença aparece em primeiro plano, justamente porque o próprio Lukács constantemente procurou acentuá-la; mas isto não significa que o vínculo de continuidade não seja o produto de uma teoria, mas o êxito do próprio esforço filosófico de Lukács. Não é casual, então, que isto se torne visível somente após Lukács ter terminado seu trabalho de definição de uma ontologia marxista. É exatamente a partir da perspectiva da *Ontologia* que procurei sintetizar em minha pesquisa as sugestões de uma interpretação adequada dos elementos de originalidade de *História e consciência de classe*, os quais [...] não se recuperam *contra* mas *mediante* a *Ontologia*.

No que tange a categoria da totalidade em *História e consciência de classe*, a posição que Lukács assume pode ser considerada como *idealista*¹³ no sentido “de uma relação mais especificamente hegeliana [...] A herança hegeliana, na tentativa de universalizar as categorias econômicas capitalistas da reificação e de torná-las chave da história” (INFRANCA, 2014, p. 240). Nesse sentido, podemos afirmar também: que a categoria da totalidade em *História e consciência de classe* é configurada de forma idealista, pois, conforme a própria sentença que Lukács assinala no Prefácio de 1967 – ao considerar que foi “demasiadamente hegeliano” na obra - a influência do pensamento de Hegel é ampla e evidente. Portanto, quando Lukács sublinha que a totalidade constitui um *ponto de vista* do proletariado, deixa claro que o ponto de partida para a compreensão da historicidade real da sociedade é a *consciência*, e não a própria realidade em suas determinações imanentes existentes em si.

Para Infranca, a concepção de *totalidade* em Lukács em *História e consciência de classe* é resumida da seguinte forma:

Encontramos, na concepção lukacsiana de totalidade, a identidade sujeito-objeto, portanto, esta categoria se apresenta como totalizante e solucionadora em si de todos os momentos da realidade, criando uma ligação interna entre eles. Quando se fala em totalidade, no Lukács de 1923, sempre se tem presente a referência a uma totalidade social, com uma legalidade própria. A totalidade apresenta duas instâncias: uma de *conhecimento*, enquanto conjunto de tais momentos, a outra

¹³ Infranca nos informa sobre essa questão destacando que: “Lukács sempre se colocou fortemente contrário ao caráter idealista da obra, como mostra o seguinte trecho de um ensaio de 1938: ‘*Objektives Ergebnis: Geschichte und Klassenbewusstsein – reaktionär wegen seines Idealismus, wegen seiner mangelhaften Auffassung der Widerspiegelungstheorie, wegen seines Leugnens der Dialektik in der Natur*’ [Resultados objetivos: *História e consciência de classe* – reacionária por causa de seu idealismo, por causa de sua defeituosa apreensão da teoria do espelhamento, por causa de sua negação dialética na natureza]” (INFRANCA apud LUKÁCS, 2014, p. 240, itálico no original).

avaliativa, mais funcionalista e voltada ao agir prático e, conseqüentemente, a um problema de *consciência* (INFRANCA, 2014, p. 240, itálico nosso).

Infranca concebe a totalidade em Lukács no livro de 1923 enquanto uma totalidade social, perpassada por uma unidade dialética de *conhecimento* e *consciência* que se sobrepõem mutuamente, assim: “A totalidade concreta na interação dialética, que resulta na transformação das formas de objetualidade, permite a compreensão da realidade enquanto processo social e a funcionalidade da objetualidade” da realidade no plano deste processo, como uma exigência para se apreender a totalidade (INFRANCA, 2014, p. 240). Dessa maneira, a compreensão consciente da “totalidade dos complexos sociais”, enquanto produtos da atividade humana constitui o ponto de partida para a suplantação da reificação. O outro ponto de partida, igualmente necessário, é a “práxis”, o reflexo na consciência da realidade como processo histórico-social.

A totalidade, aqui discutida, portanto, é responsável por apreender as determinações intrínsecas do “vir a ser” do ser social,

[...] e o ser social dos homens, através da análise do acontecer dialético dos complexos, a consciência poderá chegar à sua essência. Se não se leva em conta a consciência, a contradição é produzida com acrescida intensidade. O próprio Hegel afirma que o vir a ser é a verdade do ser e Lukács liga-se explicitamente à fundamentação hegeliana do problema, a tal ponto que pode afirmar que se o vir a ser não for concebido enquanto verdadeira essência da realidade social e histórica, então, foge à compreensão do “domínio do passado sobre o presente, [do] domínio do capital sobre o trabalho” (INFRANCA, 2014, p. 240-241, aspas e colchete no original).

A questão de a totalidade em *História e consciência de classe*, para Infranca, representar uma unidade dialética entre *conhecimento* e *consciência*, constitui uma leitura certamente consistente, entretanto, para o avanço do método dialético de Marx, pretensão sempre manifesta de Lukács quando produziu a obra, ainda sim, não deixa de ser *idealista* e *abstrato* os fundamentos teórico-metodológicos da totalidade, pois, o ponto de partida não é a própria realidade histórico-concreta, que perde a prioridade ontológica, enquanto pressuposto efetivo para a apropriação correta do conhecimento do ser social. O próprio Marx já afirmava que “não é a consciência que determina o ser social, mas, é o ser social que determina a consciência”. Partindo dessa premissa, encontramos em Marx e Engels (2007, pp. 32-33), o argumento ontológico de que “[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’”. Nesse sentido, podemos entender, de acordo com os autores, que para manterem-se vivos, os seres humanos precisam, primeiramente, comer, beber, vestir-se, habitar, entre outras coisas. Portanto, o

“primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história [...]” Assim, cotidianamente, desde que o homem se constituiu em um ser social até hoje, ele precisa reproduzir sua existência material para garantir a perpetuação do gênero.

Pois bem, esse postulado ontológico de Marx e Engels, pressupõe uma ligação, “uma conexão materialista dos homens entre si”, processo no qual a própria realidade histórico-social é produto da ação recíproca dos homens “que desenvolvem a consciência no interior [desse] desenvolvimento histórico real”. O homem tem “consciência”, diz Marx e Engels, no entanto,

[...] esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (MARX e ENGELS, 2007, p. 34-35, aspas e itálico no original).

A consciência é acima de tudo, uma simples consciência do ambiente “sensível” “mais imediato”. É consciência do vínculo entre as pessoas e coisas exteriores que se tornam conscientes para o indivíduo, diz Marx e Engels. Esses postulados teóricos, de um modo geral, são as bases que sustentam os complexos categoriais ontológicos decisivos do ser social em Lukács na *Ontologia*, pois: “Este é justamente o programa da *Ontologia*, em que se apresenta uma situação nova a Lukács, que conseguiu, adotando o método ontológico-genético, remontar ao princípio/fundamento da totalidade social”, ou seja, o trabalho, afirma Infranca (2104, p. 242, itálico no original). Sendo o trabalho o fundamento do ser social, torna-se necessário para Lukács percorrer outro caminho, que não seja o da filosofia burguesa, pois, ela é oriunda da “estrutura reificada” da consciência, desse modo, ela não percebe os fundamentos da sua própria alienação. Nesse sentido: “Para compreender a essência dos objetos reais que se opõem a ele, o ser social deve ir além da rígida separação entre si e os objetos, ou pôr no mesmo plano suas relações recíprocas e, depois, a interação entre estas relações e os próprios objetos” (Idem, p. 246).

Torna-se fundamental, neste aspecto, o conhecimento da “gênese do objeto e de seu sistema de mediações”, que em seu sentido contrário, deve ter uma inclinação à modificação dos objetos. “Com esse propósito, Lukács faz uso da dialética da “aparência e da essência” visando “relativizar” e historicizar” o complexo categorial da filosofia burguesa e

utilizar a “lógica da essência” para conhecer e transformar, por conseguinte, a própria realidade histórico-social. A verdadeira finalidade da dialética da “aparência e da essência” é apreender corretamente “o processo de produção dos objetos sociais”, destaca Infranca.

Pois é necessário entender que:

O correto entendimento dos complexos sociais reais elimina as falsas conexões dos objetos. Essa retificação liga-se diretamente ao ser da classe correspondente. Isto significa que mesmo se o ser social da burguesia e do proletariado forem idênticos, ainda sim, o ser social do proletariado não pode compreender o processo dialético da história, porque é o verdadeiro protagonista dela, pelo fato de ter uma relação direta com os objetos (INFRANCA, 2014, p. 247).

A representação do ser social se dá enquanto ele é o sujeito-objeto idêntico do processo histórico-social, em termos evidentemente hegelianos. Dessa maneira:

A relação de identidade entre sujeito e objeto no proletariado põe o problema de uma relação com a realidade voltada à produção de valores de uso, de verdadeiro trabalho concreto e não mais de trabalho abstrato. A presença hegeliana vai além da de sujeito-objeto idêntico e diz respeito ao papel da consciência na superação da realidade reificada do capitalismo. A consciência é dada uma força real e, ao mesmo tempo, puramente lógica, contraposta ou superior à exterioridade dos objetos (INFRANCA, 2014, p. 247).

Cabe à consciência operar na prática social uma transformação da realidade histórico-concreta. A consciência, assim, constitui uma força real. Subsiste aqui um fundamento metodológico que produz o momento decisivo do método dialético: a interação entre a subjetividade e a objetividade na totalidade histórico-social. Sendo assim, “cada momento da totalidade deve apresentar-se inteiro, no momento em que a totalidade é apreendida pela ciência e somente quando o momento refere-se à totalidade, segundo a tese hegeliana de que cada momento é o inteiro movimento do pensar”. Lukács, afirma em vários momentos de sua obra que o método dialético de Hegel, incorre num “esquematismo rígido” e, que somente “a interpretação de Marx permite superar”. Percebe-se então que: “Está fundado um movimento que deve conduzir para além da imediatez, transformando-se em processo dialético fundante de uma nova imediatez” (INFRANCA, 2014, p. 248).

Trata-se, portanto, de compreender que cada ato desenvolvido como um “fator subjetivo” depende inteiramente da maneira pela qual a “consciência social” se apropria da forma de “objetividade dos objetos”. A consciência do proletariado, enquanto protagonista do processo de transformação, torna-se a consciência do próprio processo social. Infranca (2014, p. 256, *itálico no original*) conclui sua reflexão sobre essas questões destacando que a *alienação* a no capitalismo abrange a totalidade do homem, enquanto o *trabalho* se relaciona com o comportamento dos indivíduos singulares. Por fim, ainda afirma que em relação a

continuidade entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia*, a questão “da superação da manipulação contém em si o problema da superação da divisão do trabalho e, ao menos nesse ponto de vista, entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia* existe uma linha de continuidade”. Na *Ontologia*, contudo, a divisão do social do trabalho é apresentada em uma significação bem mais ampla do que em *História e consciência de classe*.

A totalidade em *História e consciência de classe* enquanto um ponto de vista do proletariado pode ser entendida como uma perspectiva teórica da “esfera epistêmica”, ou seja, o sujeito que conhece (o proletariado sujeito-objeto idêntico) é o elemento que rege o conhecimento da sociedade enquanto totalidade. Para o teórico marxista brasileiro Celso Frederico (2013, p. 65, itálico no original), a linha principal “da argumentação lukacsiana é a transposição ‘materialista’ para a vida social da identidade sujeito-objeto, tal como ela se encontra na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”. No sistema de Hegel, diz Frederico, o caminho do “Espírito” leva, em seu momento último, à “passagem da *substância* ao *sujeito*”. Dessa forma, no final desse percurso lógico é revelada “a verdade do processo como sujeito”; realiza-se uma identificação entre sujeito e objeto “na mística unidade do Espírito Absoluto”.

Nesse sentido:

Pode-se dizer que em *História e consciência de classe* Lukács foi mais hegeliano que o próprio Hegel. Este autor projetava a identidade dos contrários no remoto momento final em que o Espírito, após recuperar as alienações, reconhecia-se como sujeito-objeto. Já Lukács acreditava que a Revolução Russa havia inaugurado a fase decisiva em que a classe operária europeia, às vésperas da revolução mundial, estava prestes a dar o passo decisivo rumo à “reconciliação”, tornando-se, enfim, um sujeito-objeto (FREDERICO, 2013, p. 65, itálico e aspas no original).

A “reconciliação” do sujeito revolucionário, o proletariado, com a realidade histórico-social, se dá no plano da práxis, ou seja, o momento de articulação entre a subjetividade e a objetividade no processo de transformação revolucionária da realidade possibilita ao proletariado consubstanciar seus interesses de classe. Mas,

O fracasso das revoluções europeias (Alemanha, Hungria, Itália etc.) e a consolidação da tese do “socialismo num só país” fizeram com que o nosso autor, pressionado pela internacional, renegasse a sua obra mais influente, *História e consciência de classe*. Lukács fez então diversas autocríticas “protocolares”. A partir de 1930, o contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx e com os *Cadernos filosóficos* de Lenin possibilitou a Lukács fazer uma revisão completa dos fundamentos que sustentavam suas antigas ideias (FREDERICO, 2013, p. 65, itálico e aspas no original).

Esta observação abre uma discussão importante acerca dos limites de *História e consciência de classe* e os avanços subsequentes da *Ontologia*, no que tange a determinação teórico-metodológica do método dialético de Marx. Apesar de Frederico (2013, p. 66, itálico

no original) afirmar que a “permanência de Lukács em Moscou, possibilitando o seu primeiro contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx forneceu-lhe [...] os elementos teóricos para romper definitivamente com o hegelianismo” da obra de 1923, entendemos que há uma *passagem progressiva* entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social*, no que diz respeito, a fundamentação teórico-metodológica da categoria da totalidade. Na primeira obra a totalidade é concebida nos termos de uma *dupla determinação* no sentido abstrato-concreto e lógico-ontológico, já na segunda, a totalidade é concebida plenamente em termos ontológico-materialistas - muito embora os fundamentos gerais da totalidade que Lukács toma como referência Hegel no livro de 1923 e depois avançando com Marx na *Ontologia* tais como: *a unidade dos contrários, a historicidade, a contradição, a articulação dialética entre as partes e o todo* etc. permaneçam os mesmos - havendo assim, no sentido de Infranca (2014) um “trânsito evolutivo” de uma obra para outra e, não, uma ruptura, pois como diz Mészáros (2013) no pensamento de Lukács não há “rupturas radicais”, mas sim, uma “unidade entre continuidade e descontinuidade”.

Mas no que se refere, por exemplo, a questão da identificação entre “alienação” e “objetivação”, na perspectiva hegeliana, somos levados, diz Frederico (2013, p. 66), a um esquema de compreensão da dialética enquanto “um movimento ininterrupto de alienação do sujeito no objeto, movimento que só encontra repouso no momento final em que ambos – sujeito e objeto – se identificam numa unidade mística”. Nesse sentido, a “história real”, acaba por se confundir com “o movimento abstrato do Espírito”. Encerrado em si mesmo e mantendo relação tão somente “com os seus próprios objetos, o Espírito hegeliano parece prescindir de objetos reais”.

Para Celso Frederico, portanto:

Lukács, em *História e consciência de classe*, transpondo esse esquema logicista para a vida social, encontrou na consciência de classe do proletariado revolucionário a identificação entre o processo histórico objetivo e a subjetividade humana. Mas, ao fazer isso, cancelou a própria existência objetiva da realidade, enfim totalmente “recuperada” pela consciência de classe (FREDERICO, 2013, p. 66, *italico no original*).

Nesta passagem, Celso Frederico aponta para uma questão decisiva com relação aos fundamentos teórico-metodológicos da categoria da totalidade em *História e consciência de classe*. É na consciência do proletariado que se manifesta a totalidade da sociedade, mas, de forma “lógica”, teórica. A categoria da totalidade, em *História e consciência de classe* sofre uma importante influência hegeliana. Pois, se a totalidade se apresenta enquanto *um ponto de vista*, um “ângulo visual” a partir da consciência do proletariado *sujeito-objeto*

idêntico da realidade histórica, ela configura, portanto, uma perspectiva “gnosio-epistêmica” tendo no proletariado (“pensador coletivo”) o eixo central de determinação do conhecimento.

Com efeito:

De sua primeira leitura da obra juvenil de Marx, Lukács reteve a concepção da realidade como uma *totalidade estruturada* e, assim fazendo, admitiu a existência de uma *dialética objetiva* diferente da mera interação entre sujeito e objeto. Esse novo patamar teórico combina um postulado *ontológico*, ainda não totalmente explicitado, e uma concepção *logicista* da dialética que vai apoiar a defesa do realismo como método literário apropriado para reproduzir o autoconhecimento da totalidade (FREDERICO, 2013, p. 67, itálico no original).

Não nos propomos entrar aqui numa discussão prolongada sobre as questões pertinentes à concepção do *Realismo como método* em Lukács, mas para título de comparação com o problema da totalidade em *História e consciência de classe* cabe uma rápida reflexão que toca no seguinte ponto de acordo com Celso Frederico (2013, p. 67): “O movimento objetivo da realidade social, entendida esta como uma estrutura articulada, requer, para ser fielmente reproduzida, que o escritor a capte como uma unidade contraditória de essência e aparência”. Desse modo, esse postulado haurido da dialética hegeliana, “é o fundo metodológico que orienta a crítica literária” de Lukács. Ou seja, assim como o *escritor realista*, o proletariado como *sujeito-objeto idêntico* do processo histórico-real, capta a realidade em sua essência, mas como “unidade contraditória de essência e aparência”. Trata-se, aqui, de entender que o papel do escritor é apreender a realidade objetiva visando superar “representação caótica do real e reconstruir, com os instrumentos próprios da literatura, uma imagem articulada da realidade e de suas tendências imanentes”. Essa perspectiva teórica é decisiva para o trabalho do artista, no sentido de apreender a totalidade social. O *realismo como método*, portanto, acaba por se constituir como um princípio que incorpora a totalidade como um “registro basicamente epistêmico”. Pois, nesse aspecto, a totalidade representa um “princípio ordenador da realidade e referência para superar a imediação [...]” (Idem, p. 68).

Porém, é na *Ontologia* que Lukács aprofundará de forma ontológica o método dialético de Marx:

Futuramente, Lukács irá aprofundar a inflexão ontológica: o método deixará de ser fetichizado e perderá a sua autonomia diante do automovimento do real. Para a ontologia, o método é o caminho do objeto, por isso ele deve ser plástico em relação ao fenômeno estudado. À consciência não cabe a tarefa de “organizar” a realidade, mas de refletir o seu automovimento, entregando-se à vida própria do objeto para assim, poder reproduzi-lo conceitualmente (FREDERICO, 2013, p. 68, aspas no original e itálico nosso).

O pressuposto efetivo para a compreensão da realidade, a partir do método dialético de Marx, é a própria realidade em seu “automovimento”. Na *Ontologia*, Lukács

partirá do próprio objeto. Assim, a totalidade figura nessa obra como a realidade mesma em suas determinações mais essenciais, no seu em-si. Não é mais, portanto, o sujeito cognoscente (como prioridade na produção do conhecimento do real) que projeta em sua consciência, se armando com categorias *a priori* numa arrumação subjetivista, enquanto um “ângulo visual” ou *um ponto de vista*, que determinará o conhecimento da realidade histórico-social enquanto totalidade articulada, mas o próprio objeto como “polo regente” desse processo de conhecimento do real. Dessa forma, convém ressaltar, que o método dialético de Marx visa se apropriar das determinações intrínsecas da coisa mesma; das conexões internas dos fenômenos, suas relações e formas de desenvolvimento. O objetivo de Marx é apreender idealmente o movimento efetivo da realidade. A apropriação mental do conteúdo concreto do real. Desse modo, Marx afirma que seu método constitui um caminho do abstrato ao concreto. Por meio de sucessivas aproximações ao objeto (*concreção real*), vai compondo um todo articulado; do dado caótico imediato de um todo ao “concreto pensado” rico de determinações e relações diversas. “O concreto é concreto porque é uma síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação” (MARX, 2008, p.258-259).

Aqui Marx demarca mais uma vez a diferença de seu método em relação ao de Hegel. Hegel, diz Marx (2008), caiu na ilusão de conceber o real como produto do pensamento que se determina em si, origina-se de si; é automovente. Sendo que o método (dialético materialista) consiste em “elevar-se do abstrato ao concreto”, pois, é a maneira correta de proceder do pensamento que se apropria efetivamente do conteúdo concreto da coisa concreta. Por isso, Marx assevera que até a mais simples categoria econômica, como por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população. Esta população que por sua vez, produz em determinadas condições sociais e históricas, como também, alguns tipos de famílias, comunidade e Estados:

A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Esses supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços etc. Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples. Chegado a esse ponto, teria que voltar a fazer a viagem de modo inverso, a te dar de novo com a população, mas dessa vez

não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas (MARX, 2008, p. 258).

Na dialética materialista o mundo, a realidade objetiva é concebida como uma totalidade concretamente articulada; em movimento. E o papel do pensamento é reproduzir esse movimento efetivo, contraditório, dinâmico do real. A forma pela qual o pensamento se apropria dessa realidade concreta se dá pela mediação categorial. As categorias como “formas de ser”; expressões de relações concretas; determinações da própria existência. Assim, Para Marx, diferentemente de Hegel, a realidade não é produto do pensar, da ideia que se autocria; que se engendra a si mesma. A realidade é produto de relações concretas que os homens estabelecem entre si em suas relações de produção e da transformação da natureza por meio do seu ato de trabalho.

História e consciência de classe é uma obra de aproximação com o método dialético de Marx. Nela, sua forte influência hegeliana demonstra a intenção teórico-filosófica de Lukács em restituir ao marxismo seu aspecto criativo e dinâmico (deformado pelo esquematismo pseudo-teórico do stalinismo¹⁴), que provém, dentre outros elementos teóricos, exatamente da apropriação crítica (ainda que insuficiente) da dialética de Hegel. Nesse sentido, a *Ontologia* herda (superando criticamente) da obra de 1923, os fundamentos das categoriais decisivas do método dialético. É tanto assim, que nos *Prolegômenos* Lukács afirmará que, de fato, a apreensão das determinações do ser em sua historicidade concreta pelas categorias ontológicas possibilita, dessa forma, compreender o processo real da vida em sua totalidade objetiva, ou seja, o processo global do ser social. Lukács (2010) assim se reporta ao aspecto ontológico do pensamento de Marx:

A crítica de Marx é uma crítica ontológica. Parte do fato de que o ser social, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, repousa primária e irrevogavelmente na práxis. Todas as características reais relevantes desse ser podem, portanto, ser compreendidas apenas a partir do exame ontológico das premissas, da essência, das consequências etc. dessa práxis em sua constituição verdadeira, ontológica (LUKÁCS, 2010, p. 71).

¹⁴ Segundo Celso Frederico: “O estalinismo iria difamar Hegel como reacionário, mas, ao mesmo tempo, iria fazer uma apropriação do hegelianismo de forma conservadora. Duas tendências convergiam nessa direção: em primeiro lugar, a teoria marxista, segundo a versão estalinista, deixava de ser a reprodução espiritual do *movimento* da realidade, transformando-se num sistema fechado apoiado numa estrutura categorial abstrata [...] em segundo lugar, a inversão da dialética hegeliana [...] consistiu na troca da noção de *Absoluto* pela *matéria*. Enquanto a influência de Hegel em Lenin permanecia no plano conceitual, em Stalin, ao contrário, ocorre um deslocamento prático: o Estado hegeliano – a autoconsciência da sociedade civil – encontrou finalmente a sua realização material no Estado-Partido de Stalin, aquele Estado entendido como momento supremo da racionalidade e portador da consciência, da verdade e dos fins dos atomizados interesses da sociedade civil” (FREDERICO, 2013, p. 84, itálico no original).

Tais fundamentos estão ancorados na constatação ontológica de que a realidade é uma materialidade objetiva e processual; historicamente constituída pelos homens em suas relações de produção e ações concretas, socialmente fundadas pelo ato do trabalho. A práxis enquanto característica mais essencial do ser social revela-se como um dos fundamentos mais adequados de justificação ontológica do método dialético de Marx. Pois, o processo real da vida social constitui um espaço no qual brotam todas as relações concretas dos homens entre si. Esse postulado irá guiar todo o pensamento de Lukács na elaboração de sua *Ontologia*, que o conduzirá numa *passagem progressiva*, rumo a uma concepção de totalidade num novo sentido objetivo (ontológico). Nesse aspecto, a preponderância da totalidade na constituição da dialética marxista em Lukács prefigura um princípio metodológico decisivo na apreensão da realidade objetiva em suas determinações histórico-sociais. O que tentaremos ver com mais acuidade no seguinte subtópico.

2.4 “O primado da totalidade” em Lukács: um debate acerca das questões teórico-metodológicas

O “primado” do *todo* sobre as *partes* que o conformam, é o postulado central do pensamento dialético. Em Hegel, por exemplo, é a ideia do “todo” que constitui a “verdade”, que se expressa pela contraditoriedade histórica da realidade. Nesse sentido, a contradição inerente à realidade faz com ela não se turve com os seus variegados momentos. Desde Heráclito, a dialética reclama a primazia ontológica do universal, da totalidade, enquanto um apanágio da realidade; “uma realidade mais real” do que as partes que a constituem (Frederico, 2014).

Assim, Celso Frederico explica a diferença entre a totalidade em Hegel e em Marx:

Em Hegel, há a ideia de uma totalidade prévia, que se fragmenta pelas sucessivas alienações. No final da caminhada, o Espírito Absoluto tudo concilia numa totalidade harmoniosa, em que as partes enfim se reconhecem em sua racionalidade como pertencentes ao todo. Mas a escrita de Hegel não é transparente: nunca se sabe ao certo se para ele as categorias derivam do pensamento ou da realidade. Às vezes ele é idealista, outras vezes se aproxima do materialismo (FREDERICO, 2014, p. 97).

Já em Marx:

[...] o lugar das peripécias do Espírito é ocupado pela saga da vida social dos homens. Desprendendo-se da natureza pelo trabalho, fazendo dela o seu objeto, o homem tornou-se um ser vivo. O mundo social – o objeto – não é

algo totalmente estranho, mas um produto da atividade humana. Com isso, rompe-se com o dualismo e reafirma-se a visão monista, o primado da totalidade (FREDERICO, 2014, p. 97).

O recurso à categoria da totalidade aparece em vários momentos na obra de Marx¹⁵. E aqui ao tratarmos do método dialético, ela se expressa exatamente quando Marx entende que a sociedade capitalista é uma totalidade socialmente articulada. O pensamento de Marx exige a reconstrução *conceitual do todo*, pois “a sociedade não é uma colcha de retalhos”, mas, sim, “uma totalidade viva e articulada”. Um exemplo disso, “é aquela passagem em que Marx disse que *a superestrutura não tem História*, isto é, que ela não possui uma história própria, movida por leis próprias. Assim, não haveria [...] uma história da literatura, do cinema [...] A arte não se desenvolve sozinha”, mas, ao contrário, ela “expressa o movimento geral da sociedade”. Portanto, as grandes escolas ou tendências literárias, “se sucederam”, no tempo, “como um reflexo das grandes transformações ocorridas na vida social”, e, não por um processo de desenvolvimento independente da própria literatura (FREDERICO, 2014, p. 97-98, itálico no original).

Em Lukács, também, a totalidade é uma categoria presente em muitas de suas obras. Como um legatário da tradição “marxiano-hegeliana”, sempre reclamou “o primado da totalidade” sobre as partes que a compõem. Em *História e consciência de classe*, Lukács critica o mundo reificado da sociedade capitalista e sua fragmentação, nesse sentido, enxerga na consciência do proletariado (como iremos ver no segundo capítulo desta tese) a possibilidade concreta de um conhecimento que dê conta da totalidade da vida social. Quando, no momento revolucionário, sujeito e objeto, que estavam cindidos, se “reconciliam” e, por conseguinte, se “identificam”, a *totalidade*, portanto, é reconstituída na consciência do proletariado.

Também na crítica literária de Lukács o tema da totalidade é apresentado reiteradamente. E nessa perspectiva:

Não é mais a consciência do proletariado, mas o olhar do romancista que pode reproduzir o mundo como uma totalidade fechada. O romance, assim,

¹⁵ Em sua *Contribuição à crítica da economia política*, por exemplo, Marx afirma que: “Para a consciência – e a consciência filosófica é determinada de tal modo que para ela o pensamento que concebe é o homem real, e o mundo concebido é, como tal, o único mundo real – para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como o verdadeiro ato de produção – que apenas recebe um impulso do exterior – cujo resultado é o mundo, e isso é exato porque [...] *a totalidade concreta*, como totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação em conceitos. *O todo*, tal como aparece no cérebro, como um todo mental, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira em que o pode fazer, maneira que difere do modo artístico, religioso e prático de se apropriar dele [...]” (MARX, 2008, p. 259-260, itálico nosso).

vence a impressão fantasmagórica de uma realidade mecânica ao nos apresentar, numa totalidade complexa, o livre curso do desenvolvimento dos destinos humanos. O romance como gênero literário é a expressão artística mais acabada do mundo burguês [...] (FREDERICO, 2014, p. 98).

Pois, o propósito que Lukács (2011, p. 28-29) pretendia atingir com essa nova perspectiva (como ele afirma em nota à edição alemã do seu livro *O romance histórico* originalmente publicado em 1936-7), era realizar “uma investigação da interação entre espírito histórico e a grande literatura que retrata a totalidade da história, e isso apenas em relação à literatura burguesa [...]”. Esse ideal manifesto de Lukács em combinar a “elaboração total” do ponto de vista da história com “o tratamento exaustivo da totalidade do desenvolvimento histórico”, portanto, visava tornar “apreensível a todos a verdadeira força da dialética marxista”.

Desse modo, segundo Celso Frederico (2014, p. 99, aspas no original):

Perante os novos desafios, a burguesia torna-se uma classe conservadora, interessada apenas em manter a ordem social. A sociedade não é mais o palco da história social, dos conflitos e da busca do conhecimento da verdade. Agora, ela passa a ser vista como uma segunda natureza, e o pensamento faz a apologia do existente. A democracia é substituída pelo liberalismo [...] Nesse momento, o romance sofre uma alteração [...] O Realismo clássico, sem ter mais as condições sociais que propiciaram sua afirmação como gênero, cede lugar ao Naturalismo, com dois representantes máximos: Flaubert [...] e Zola [...] O romance, entendido como um resgate da totalidade perdida, entra numa fase aguda de crise. Lukács ressalta o papel criador de Thomas Mann e Malraux e deposita esperanças nas possibilidades artísticas do “socialismo real”. Mas, afora essas e outras raras exceções, passou a ver em toda parte a expressão da decadência ideológica da burguesia [...]

O romancista enquanto um autor que reflete a realidade em sua natureza essencial, a partir da perspectiva da totalidade, consegue desvelar o em-si da realidade ofuscada ou dissimulada pela ideologia burguesa que se expressa pelo viés da política, da arte, da cultura e das ideias de um modo geral, conforme pensa Lukács. Por isso, o Realismo reivindicado por Lukács consiste em um “procedimento estético” ancorado em dois eixos fundamentais: o auxílio à “tipicidade”¹⁶ e o “método narrativo”¹⁷. Para Lukács, a arte tem a função de refletir a

¹⁶ “O realismo implica, a meu ver, a fiel reprodução de personagens típicos em situações típicas”. Essa definição, formulada por Engels numa carta à escritora inglesa Margareth Harknes foi desenvolvida amplamente por Lukács [...] Para o pensamento dialético, o tipo não de vê ser uma construção intelectual apriorística e abstrata, feita à revelia da realidade e privilegiando o sujeito cognoscente (como quer Weber), e nem uma construção estatística que abstrai a riqueza e a diversidade presentes na realidade, como é o ‘tipo médio’ durkheimiano [...] A questão, evidentemente, pressupõe outra: saber o que os diversos escritores entendem por realidade e, conseqüentemente, a maneira como procuram reproduzi-la artisticamente” (FREDERICO apud ENGELS, 2014, p. 105-107, itálico no original)

natureza essencial da realidade social, “o mundo dos homens”, enquanto uma totalidade historicamente articulada pela relação dialética entre essência e a aparência. Isso leva “o verdadeiro artista a desmascarar a impressão fantasmagórica, a aparência enquanto aparência, enquanto dissimulação da essência” (FREDERICO, 2014, p. 91).

A verdadeira arte, portanto, engendra uma ruptura no processo de fetichização social em virtude do seu “caráter humanizador”. Porque ao refletir sensitivamente “o destino dos homens”, o escritor (romancista) coloca em foco a “condição humana” no contexto dos processos sociais que obstaculizam as suas possibilidades de desenvolvimento. Com esse fito, o romancista toma posição, e passa a defender de forma apaixonada a humanidade “ameaçada pelas formas desumanizadoras de opressão”, diz Celso Frederico. Portanto, para Lukács, o *Realismo* constitui um método, o caminho correto para representar de forma artística a realidade humana e, como critério para aferir as produções estéticas.

Mas retornando às questões referentes à passagem da categoria da totalidade em *História e consciência de classe* para a *Ontologia*, podemos entender que essas referências que Lukács faz a totalidade demonstram o quanto essa categoria é importante e decisiva na fundamentação do método dialético marxista. A apresentação das ideias mestras de Lukács que viriam a ser a base da *Ontologia* ocorreu numa conferência ministrada pelo filósofo húngaro em 1968, conhecida como *As bases ontológicas da atividade humana*. Mas Lukács não chegou a concluir como desejava sua última grande obra, havia ficado insatisfeito com a forma de exposição, que considerava insuficiente. Na primeira parte da obra, Lukács discute problemas do conhecimento a partir de autores como Carnap, Wittgenstein, Nicolai Hartmann, Hegel e Marx. Já na segunda parte, trata de questões relacionadas aos complexos categoriais decisivos do ser social: o trabalho, a reprodução social, momento ideal ou ideologia e o estranhamento.

Os originais da *Ontologia* foram discutidos com os seus discípulos da chamada “Escola de Budapeste”. Eram eles: Agnes Heller, György Markus, Ferenc Fehér e Mihály Vajda. Contudo, estes acabaram por romper teoricamente com o mestre e, de um modo geral, com o marxismo, o que significou duras críticas dirigidas à Lukács. Mas, o descontentamento

¹⁷ “A ênfase na narração como característica básica do Realismo apoia-se em três pontos”: 1) “na ideia hegeliana de que o traço essencial da epopeia é o relato dos fatos passado. Nessa ótica, o romance é entendido como ‘a epopeia do mundo burguês’. É este distanciamento temporal que permite ao autor separar o essencial do acidental no acompanhamento dos ‘destinos humanos’ [...]” 2) “[...] a figuração dos ‘destinos humanos’, trazida para o primeiro plano, revela a postura *humanista* de Lukács e o critério que sempre lhe servirá como referencial para julgar as obras literárias [...]” e 3) “[...] finalmente, o método narrativo tem como principal modelo o romance realista do século XIX, termo de comparação recorrente em toda a crítica literária de Lukács [...] Com tais referências, Lukács define o romance como um processo, um ‘curso’ que exige o método narrativo para se reproduzir com fidelidade os ‘destinos humano’” (FREDERICO, 2014, p. 109, itálico no original).

de Lukács com a forma de exposição da *Ontologia*, levou-o a elaborar um novo livro que desse conta de uma exposição histórico-sistemática mais precisa, o assim chamado, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível* (originalmente publicado em 1984)¹⁸. O esforço gigantesco de Lukács em contribuir para o “renascimento do marxismo”, a partir da sua derradeira grande obra, constitui um exemplo de engajamento teórico-metodológico e político de um intelectual preocupado com os avanços do marxismo na construção de uma *Ética* que correspondesse plenamente com as reais aspirações humanas, bem como, da transformação radical da sociedade capitalista.

E nesse sentido, destaca Celso Frederico:

Alberto Scarponi, o tradutor da *Ontologia* para o italiano, na apresentação da obra procurou mostrar que Lukács, em seu último momento, debatia-se com a ideia de recriar um marxismo “fundado na realidade dos fatos”. O contexto histórico das inquietações de Lukács era a nova etapa vivida pelo capitalismo após a Segunda Guerra Mundial. A passagem da extração da mais-valia absoluta para a relativa, alterando a forma de exploração do modo de produção capitalista, fez-se acompanhar da tentativa de controlar e manipular a consciência dos homens. Para dar conta dessa transformação histórica, Lukács voltou-se para um tema que o marxismo havia deixado de lado: a subjetividade humana. Nesse sentido [...] a *Ontologia* retoma, numa perspectiva renovada, vários temas centrais de *História e consciência de classe* (FREDERICO, 2014, p. 148, aspas e itálico no original).

Lukács na *Ontologia* busca destacar criticar a manipulação capitalista configurada no plano teórico, pelo neopositivismo. É nesse aspecto, que a categoria da totalidade, por exemplo, tem um papel decisivo, pois, ela é a expressão das próprias determinações intrínsecas da realidade em seus traços multifacetados. Mas, em *História e consciência de classe* ela é comporta uma *dupla determinação* no sentido lógico-ontológico, abstrato-concreto; do percurso da consciência do proletariado que se torna sujeito-objeto idêntico da realidade e cancela o mundo objetivo no “místico momento final do Absoluto” hegeliano. Por isso:

História e consciência de classe conta-nos as desventuras da consciência proletária lançada ao mundo cindido pela divisão do trabalho: o tortuoso percurso da consciência em seus embates até superar a alienação no momento final da revolução – momento de “reconciliação”, de plena identidade entre sujeito (o proletariado) e o objeto (a realidade social tornada autoconsciente, que perde toda “exterioridade” em relação ao sujeito). O proletariado consciente afirma-se como um pensador coletivo que realiza “o conhecimento de si da realidade efetiva”. Nesse percurso em direção à autoconsciência, a alienação é um processo necessário para que no final o proletariado possa redimir a humanidade. Mas Lukács seguia Hegel também ao identificar *alienação* e *objetivação*. Por isso, ao superar a alienação, a classe operária – o sujeito-objeto – cancelava a própria objetividade. A realidade objetiva

¹⁸ Ver o esclarecedor posfácio de Nicolas Tertulian na edição da Boitempo (2010).

desaparecia ao ser incorporada no momento final da “odisseia” à consciência de classe (FREDERICO, 2014, p. 150, itálico e aspas no original).

Essa síntese precisa de Celso Frederico justifica um aspecto central da nossa tese que é o fato de que em *História e consciência de classe*, obra marcadamente de influência hegeliana, a categoria da totalidade se apresenta enquanto uma categoria de que comporta uma *dupla determinação* teórico-metodológica, ou seja, ela é ao mesmo tempo uma categoria do pensamento (*um ponto de vista* do proletariado) lógico-ontológica, abstrata, abstrato-concreta, pois o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade conhece a si mesmo na medida que toma consciência das determinações da realidade histórico-concreta.

Nesse debate sobre os fundamentos teórico-metodológicos da categoria da totalidade em Lukács, abre-se também aqui, uma reflexão sobre a concepção de totalidade do filósofo marxista tcheco Karel Kosik (1926-2003), que dá uma grande contribuição para pensarmos essa categoria enquanto a própria realidade articulada em suas leis intrínsecas, o que constitui também o fundamento da totalidade em Lukács na *Ontologia*. Como sustentaremos no último capítulo da presente tese.

Para Karel Kosik em seu livro *A dialética do concreto* (2011) a totalidade configura uma expressão concreta da realidade articulada nas suas leis intrínsecas. Pois, a totalidade busca desvelar, a aparência e a causalidade dos fenômenos e as conexões internas dialeticamente estruturadas da realidade histórico-objetiva. Dessa maneira, a totalidade apresenta-se em antítese à perspectiva do empirismo, que leva em consideração apenas as manifestações fenomênicas e causais dos processos da realidade. Para Kosik à luz da categoria da totalidade, o pesquisador pode apreender a dialética das leis e dos nexos causais dos fenômenos, da essência intrínseca e dos aspectos fenomênicos do movimento da realidade, da constituição das partes e do todo, da produção e da reprodução social.

Assim, para o filósofo marxista tcheco, o sentido fundamental das mudanças ocorridas nas décadas anteriores, no que tange, o conceito de totalidade foi sua declinação a uma exigência metodológica e a uma regra de método na auscultação da realidade. Isso, segundo Kosik (2011), resultou na degeneração do conceito associado a duas facetas banais: “que tudo está em conexão com tudo, e que o todo é mais que as partes”.

De acordo com o filósofo:

Na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é sobretudo e em primeiro lugar a resposta à pergunta: *que é a realidade?* E só em segundo lugar, e em consequência da solução materialista à primeira questão, ela é e pode ser um princípio epistemológico e uma exigência metodológica (KOSIK, 2011, P. 42, itálicos no original).

As tendências idealistas do século XX reduziram a totalidade essencialmente à dimensão da relação da parte com o todo e, de forma radical desligaram a totalidade, enquanto uma exigência metodológica e um princípio epistemológico do conhecimento do real, da consideração materialista da realidade como totalidade concreta. Assim, com este desligamento, a totalidade como um fundamento metodológico perdeu sua força e congruência. Por causa dessa redução, a totalidade acabou se constituindo numa representação idealista da realidade.

Nessa polêmica, uma questão fundamental destacada por Karel Kosik (2011) no seu livro ganha relevância: a ideia de que existe uma diferença marcante entre a concepção daqueles que consideram a realidade como uma totalidade concreta, ou seja, um todo estruturalmente articulado em processo de desenvolvimento e autocriação e, a concepção daqueles que ratificam que o conhecimento humano pode ou não alcançar a totalidade dos processos factuais, isto é, das relações, dos fundamentos e processos constitutivos da realidade.

Dessa forma, Kosik afirma que:

Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido. Acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade; e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade. Os fatos são conhecimento da realidade se são compreendidos como fatos de um todo dialético [...] se são entendidos como partes estruturais do todo (KOSIK, 2011, p. 44, itálico no original).

A totalidade concreta, assim, não constitui apenas o conjunto de todos os fatos, o aglomerado de todos os elementos, relações e processos. Pois, sem o entendimento de que a realidade é uma totalidade concretamente articulada e que se converte em uma estrutura fundamental para cada fato em particular e em conjunto, o entendimento da realidade concreta não passa de uma mistificação, ou não apreensão cognoscível da coisa em si.

A *dialética da totalidade concreta* constitui um método que não visa, inadvertidamente, se apropriar e conhecer todas as facetas da realidade, sem levar em conta certas peculiaridades, e oferecer uma compreensão geral da realidade, na determinidade de seus traços múltiplos e constitutivos. Para Kosik (2011, p. 44) a dialética da totalidade concreta “é uma teoria da realidade e do conhecimento que dela se tem como realidade”. O postulado da totalidade concreta “não é um método para captar e exaurir *todos* os aspectos, caracteres, propriedades, relações e processos da realidade” é, portanto, a teoria da realidade enquanto uma totalidade concretamente articulada.

Essa assertiva teórico-metodológica evidencia que a realidade é compreendida como uma concreticidade, como uma totalidade estruturada em seus próprios fundamentos. Um todo mutável, com suas partes interagindo dialeticamente, dinamizando as relações e processos num conjunto articulado, coerente e inteligível. Desta concepção metodológica da realidade, como afirma Karel Kosik (2011), decorre certas orientações epistemológicas para pesquisa, “estudo”, “descrição”, “compreensão”, “ilustração” e “avaliação” de algumas dimensões tematizadas da realidade, quer seja da física, da literatura, das ciências bilógicas, da economia política, de questões teóricas da matemática ou de problemas práticos atinentes à forma de organização das nossas relações em sociedade.

Nesse sentido Kosik (2011, p. 45) enfatiza que no âmbito da ciência moderna a elaboração do conhecimento teórico, atinge tanto “a concepção dialética do conhecimento”¹⁹ como a “compreensão dialética da realidade objetiva”. Com efeito, o filósofo marxista entende que a ciência se apresenta com uma unidade. E uma ciência, concebida como unitária se fundamenta no desvelamento “da mais profunda unidade da realidade objetiva”. A unidade do real; a unidade da realidade objetiva configura uma forma profunda de compreensão da peculiaridade de cada aspecto do real e de cada fenômeno que se manifesta.

A ciência no século XX se notabilizou por ter desenvolvido um conjunto de saberes extremamente especializados. Um grande número de campos do conhecimento científico surgiram, o que expressa de forma significativa, uma maior transparência da unidade material interior dos múltiplos e distantes setores do real. E nesse bojo se destaca um importante elemento, a saber: o problema das conexões entre mecanismo e organismo; causalidade e teleologia e, por conseguinte, a questão da unidade do mundo objetivo.

Mas o que se apresenta como problema para reflexão nesse aspecto é a questão da “diferenciação da ciência”. O desenvolvimento significativo dos vários ramos do saber científico, com suas especialidades, divisões, classificações e etapas parecia comprometer a unidade do mundo, da natureza e, estabelecer uma divisão ou segregação destituindo-os de sua configuração unitária real. Nesse plano, pareceu que as matérias em suas temáticas específicas e os cientistas em suas áreas de pesquisa, se dedicariam apenas às suas disciplinas isoladas, pesquisando e atuando academicamente de forma solitária, sem comunicação e troca de informações no âmbito da comunidade científica. Ao contrário, ressalta Kosik (2011) que com as suas consequências e seus resultados concretos, a diferenciação da ciência levou,

¹⁹ Aqui destaca Karel Kosik (2011, p. 45) que na concepção dialética do conhecimento se manifesta, principalmente, a “relação dialética da verdade absoluta com a relativa, do racional com o empírico, do abstrato com o concreto, do ponto de partida com o resultado, do postulado com a demonstração [...]”.

amplamente, ao descobrimento mais profundo e a um maior conhecimento da “unidade do real”.

De outra maneira segundo Karel Kosik:

[...] esta compreensão mais profunda da unidade do real representa uma compreensão também mais profunda da *especificidade* de cada campo do real e de cada fenômeno. Em pleno contraste com o romântico desprezo pelas ciências naturais e pela técnica, forma justamente a moderna técnica, a cibernética, a física e a biologia que abriam novos caminhos ao desenvolvimento do humanismo e à investigação daquilo que é especificamente humano (KOSIK, 2011, p. 45, itálico no original).

Essa tentativa de constituir uma ciência unitária do real é produto da constatação de que a realidade na sua própria estrutura e legalidade imanente é dialética. Essa constatação de acordo com Kosik (2011) é revelada por algumas analogias entre os diversos campos do real, em que todas as dimensões da realidade concreta, em seus fundamentos, são sistemas, ou seja, “conjuntos de elementos que exercem entre si uma influência recíproca”.

Podemos assim, estabelecer um paralelo entre as várias esferas da ciência em que essa relação se apresenta como conexões concretas, especificamente: a biologia, a física, a química, a tecnologia, a cibernética e a psicologia, no sentido de que elas estão diretamente ligadas aos problemas da organização, da estruturação, da integridade, da dinâmica de interação, levando à conclusão de que “o estudo das partes e dos processos isolados não é suficiente”. Ao contrário enfatiza Kosik: “[...] o problema essencial consiste em ‘relações organizadas que resultam da interação dinâmica, fazem com que o comportamento da parte seja *diverso*, se examinado isoladamente ou no interior do todo’” (KOSIK, 2011, p.46, itálico no original).

O positivismo no século XIX operou no campo das ciências humanas, especificamente na filosofia, uma perspectiva de análise pautada na “purificação” da concepção “teleológica” da realidade. Esta compreendida como uma estrutura hierarquizada, de acordo com matizes de aperfeiçoamento completo, reduzida simplesmente à realidade física. A maneira hierarquizada como os sistemas, baseados na configuração complexa da sua estrutura interna, resultou, segundo Kosik (2011), do alentado complemento do movimento da ilustração e da herança epistemológica de Hegel. Sob a prefiguração do “mecanismo”, do “quimismo” e do “organismo”, a realidade passou a ser analisada pela perspectiva da complexidade de sua estruturação imanente.

Todavia, salienta Karel Kosik (2011), que só a concepção dialética da realidade, apreendida em seu aspecto ontológico e gnosiológico, permite alcançar uma resolução positiva e se desviar do “formalismo matemático” e do “ontologismo metafísico”. Essa

concepção dialética da totalidade da realidade efetiva comporta “analogias estruturais” entre os vários segmentos das relações humanas como a linguagem, a economia, as relações de parentesco, por exemplo, representando um entendimento de que a realidade social em sua objetividade dialética está imbricada numa interação dinâmica entre a “analogia estrutural” e a “especificidade dos fenômenos em causa”.

Este princípio da totalidade concreta como perspectiva metodológica de pesquisa dialética da realidade social, parte da afirmação de que todos os fenômenos da realidade podem ser apreendidos como um todo estruturado. Todo fato social, portanto, se constitui como um processo histórico, quando é compreendido como um momento do todo. A conexão entre a parte e o todo; a singularidade e a universalidade mediada dialeticamente por processos que interagem entre si, com todas as suas relações e contradições intrínsecas, sugere um sentido ontológico e gnosiológico imanente à própria estrutura hierárquica do mundo real, à relação dialética entre aparência e essência e à relação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento.

Para Kosik (2011, p. 49):

[...] Esta recíproca conexão e mediação da parte e do todo significam a um só tempo: os fatos isolados são abstrações, são momentos artificialmente separados do todo, os quais só quando inseridos no todo correspondente adquirem verdade e concreticidade. Do mesmo modo, o todo de que não foram diferenciados e determinados os momentos é um todo abstrato e vazio (KOSIK, 2011, p. 49).

Pelo fato de que o real é um todo dialeticamente estruturado, que se cria e se processa, a pesquisa do conhecimento dos fatos ou sistemas de fatos da realidade objetiva, se apresenta como um conhecimento do lugar em que eles se situavam na totalidade da própria estrutura do real, pois, diferentemente, dos postulados do racionalismo e do empirismo, afirma o filósofo marxista, o pensamento dialético tem como ponto de partida o pressuposto de que o conhecimento humano se desenvolve num movimento dinâmico e contraditório, onde sujeito e objeto se determinam mutuamente. A realidade estruturada num todo significa que um conhecimento concreto da própria realidade não configura “um acrescentamento sistemático de fatos a outros fatos, e de noções a outras noções” (Kosik, 2011, p. 50).

Este processo de concretização no dizer de Kosik (2011), se caracteriza pela interação “do todo para as partes e das partes para o todo”, do fenômeno para a essência, da totalidade para as contradições, reciprocamente. Isso resulta numa configuração objetiva onde os processos de correlações entre essas esferas se clarificam mutuamente, até atingir a concreticidade. Esse processo de concretização é um “processo em espiral” de “mútua compenetração e elucidação” das categorias. Nesse sentido, o processo de abstratividade dos

elementos é suprassumida em uma correlação dialética, baseada na interação “quantitativo-qualitativa, regressivo-progressiva”.

O todo assim, da realidade, se cria a si mesmo mediante a relação dinâmica das partes. Sobre isso assevera Kosik: “[...] A compreensão dialética da totalidade significa não só que as partes se encontram em relação de interna interação e conexão entre si e com o todo, mas também que o todo não pode ser petrificado na abstração situada por cima das partes, visto que o todo *se cria a si mesmo* na interação das partes (KOSIK, 2011, p. 50, itálicos no original).

O debate em torno da cognoscibilidade ou não da realidade concreta em si, como conhecimento da totalidade dos acontecimentos, funda-se na perspectiva empirista e racionalista, que afirma a ideia de que o conhecimento se processa a partir de um método de análise somatória. Estes pressupostos que fundamentam na configuração “atomística da realidade” como uma aglomeração indistinta de fatos, processos e coisas. Na concepção dialética o real é compreendido e prefigurado como uma totalidade que não se constitui apenas como uma soma de relações, fatos e processos, mas também como a sua produção, estrutura e formação.

A concepção da realidade como uma totalidade, sofreu fortes ataques no século XX desferidos principalmente pelos empiristas e existencialistas. Para estes o mundo, especialmente no pós-segunda guerra, passou por um contundente processo de pulverização e, assim, deixou de se constituir como uma totalidade estruturada, redundando, por conseguinte, num caótico processo social. Nesse sentido, caberia ao sujeito a tarefa de reorganizar do mundo estilhaçado (KOSIK, 2011).

Num mundo marcado pelo caos, a ordenação das coisas é determinada pelo “sujeito transcendental”, ou pela posição subjetivista, para qual a totalidade do mundo desembocou numa fragmentação das perspectivas existenciais. A possibilidade de se conhecer o mundo em sua totalidade é um problema que Karel Kosic (2011) entende, como uma questão fundamentada na concepção de que o sujeito que conhece o mundo é sempre um sujeito determinado socialmente.

Pois para o filósofo tcheco:

O sujeito que conhece o mundo, e para o qual o mundo existe como cosmo ou ordem divina ou totalidade, é *sempre* um sujeito social; e a atividade que conhece a realidade natural e humano-social é atividade do sujeito social. A distinção entre sociedade e natureza anda *pari passu* com a incompreensão de um fato: a realidade humano-social é *tão* realidade quanto as nebulosas, os átomos, as estrelas, embora não seja a *mesma* realidade (KOSIK, 2011, p. 52, itálicos no original).

Para a concepção materialista a realidade social pode ser apreendida em sua objetividade; em sua totalidade concreta, quando se desvela a estrutura essencial da realidade social mesma; quando a pseudoconcreticidade é suprimida, quando se conhece a reciprocidade dialética entre base e superestrutura e o homem enquanto sujeito da história. O homem concebido enquanto sujeito histórico-social, como sujeito da práxis objetiva humana é o fundamento, portanto, da compreensão da realidade social como uma totalidade concreta.

O problema segundo Kosik (2011) da concreticidade ou da totalidade do real, nesse sentido, não está relacionado à “completicidade” ou “incompleticidade” dos fatos, às variações ou às mudanças de perspectivas, mas, igualmente, ao problema fundamental baseado na indagação sobre, o que é a realidade? Ou como se produz a realidade social? “Nessa problemática que indaga *o que é* a realidade social mediante a verificação de como é *criada* esta mesma realidade social, está contida uma concepção *revolucionária* da sociedade e do homem” (KOSIK, 2011, p. 53, itálicos no original).

A conexão interna dos fatos históricos e o próprio fato como reflexo de um dado contexto constitui um fundamento, cuja expressividade teórica, reside na concepção de que cada fato na sua essencialidade ontológica reflete toda a realidade concreta. Assim, a configuração objetiva da análise dos fatos consiste na “riqueza” e “essencialidade” que eles conformam e expressam na unidade dialética entre ser e pensamento no interior da totalidade histórico-concreta. A realidade social existe, como um conjunto de fatos, mas num sentido de uma totalidade hierarquizada e articulada de fatos (KOSIK, 2011).

Tomemos aqui o exemplo da história. A justificação de que a história é a disciplina que busca descrever os fatos exatamente tal como ocorreram sem a sua necessária interpretação e avaliação crítica, ignorando que os fatos tem uma significação objetiva e sem estabelecer a necessária distinção do que é essencial e acessório é, incorrer num equívoco científico. Kosik problematiza essa questão em tela da seguinte forma:

O historiador deve examinar a ação tal como ela efetivamente ocorreu. Mas que significa isso? A história real é a história da consciência humana, história de como os homens tomaram consciência da contemporaneidade e das ações que ocorreram, ou é a história de como as ações efetivamente ocorreram e de como *deveriam ter-se* refletido na consciência humana? Surge aqui um duplo perigo: descrever os fatos históricos tal como *deveriam* ter ocorrido e, portanto, racionalizar e tornar lógica a história, ou então narrar acriticamente os acontecimentos sem avaliá-los, o que, porém, equivale a desprezar o caráter fundamental do trabalho científico que consiste em distinguir o essencial do acessório, assim como o sentido *objetivo* dos fatos. A existência mesma da ciência depende da *possibilidade* de fazer semelhante distinção. Sem ela não haveria ciência (KOSIK, 2011, p. 55, itálicos no original).

Como afirma Kosik (2011), a mistificação e a equivocada consciência humana relacionada aos fatos contemporâneos ou pretéritos são elementos constituintes da história. Ou seja, as falsas ideias ou a consciência humana equivocada sobre própria realidade, não podem ser encaradas pelo historiador como apenas um fenômeno acessório ou casual, “ou que a eliminasse[m] como mentira e falsidade” que nada tivesse a ver com história, estaria alterando a própria história.²⁰

A concepção materialista concebe a existência de um duplo contexto de fatos: “o contexto da realidade”, onde os fatos existem em sua objetividade real imanente, e o “contexto da teoria”, no qual os fatos se constituem num segundo momento, mediados de forma ordenada, onde antes tinham sido extraídos de seu contexto original da realidade. E assim, pode-se conceber que a riqueza do real está na sua contraditoriedade e multiplicidades de significações (KOSIK, 2011).

Kosik clarifica de forma fundamental que o ponto de vista da totalidade concreta não tem nada de semelhança com a totalidade “holística”, “organicista ou neo-romântica”, que conforma o todo, sem considerar as mediações dialéticas com as partes efetuando assim, uma “mitologização do todo”. Do ponto de vista metodológico, a totalidade concreta comporta um processo genético-dinâmico, que pressupõe relações interativas, movimentos e contradições objetivamente determinadas. Pois, nesse sentido “a totalidade não é um todo já pronto que se recheia com um conteúdo, com as qualidades das partes ou com as suas relações; a própria totalidade é que se concretiza e esta *concretização não é apenas criação no conteúdo mas também criação do todo* (KOSIK, 2011, p. 59, itálicos no original).

A totalidade criada como uma estrutura significativa se apresenta como um processo que conforma ao mesmo tempo, a criação do conteúdo objetivo do real e a significação de todos os seus componentes e partes constitutivas. O que configura uma conexão mutuamente articulada. Para Kosik (2011), dessa questão emerge o problema relativo à afirmação de qual dimensão se constituiria como uma determinação primeira no processo de compreensão da realidade objetiva, se a totalidade ou as contradições. Ou seja, o que confere prioridade à totalidade e o que confere prioridade às contradições. De acordo com Karel Kosik:

“O problema não consiste em reconhecer a prioridade da totalidade face às contradições, ou a das contradições face a totalidade, precisamente porque tal separação

²⁰ Na concepção de ideologia de G. Lukács: “[...] A ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir. Desse modo, surgem a necessidade e a universalidade de concepções para dar conta dos conflitos do ser social; nesse sentido, toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 465, itálico no original).

elimina tanto a totalidade quanto as contradições de caráter dialético: *a totalidade sem contradição é vazia e inerte, as contradições fora da totalidade são formais e arbitrarias*” (KOSIK, 2011, p. 60, itálicos no original).

As *contradições* e a *totalidade* formam uma *unidade dialética* mediada por uma interação dinâmica recíproca. Dessa forma, o que separa efetivamente a concepção materialista da totalidade da concepção estruturalista, por exemplo, é que a concreticidade da totalidade é determinada pelas contradições histórico-sociais e, a legalidade imanente própria das contradições na totalidade. Portanto, a totalidade como princípio metodológico constitutivo do método dialético materialista, reside no entendimento de que a totalidade é a totalidade unitária da base e superestrutura com seus movimentos, processos, influências mútuas e relações diversas. Sendo a base seu elemento preponderante em última instância. Do contrário, a totalidade se torna abstrata e vazia. Entende-se dessa maneira, que a totalidade concebida à luz do materialismo histórico é produto da sociedade humana. O homem é um sujeito histórico-social que no processo de produção e reprodução de sua existência material é, criador da base e da superestrututa. Produz a realidade social como um conjunto de relações sociais, instituições e ideias. Neste processo de criação da realidade objetiva também produz a si mesmo, como um ser histórico-social, provido de sentidos e poderes plenamente humanos, realizando o processo contínuo da “humanização do homem”.

Conforma destaca Kosik: “[...] A totalidade concreta como concepção dialético-materialista do *conhecimento* do real [...] significa, portanto, um processo indivisível, cujos momentos são: a destruição da pseudoconcreticidade, isto é, da fetichista e aparente objetividade do fenômeno, e o conhecimento de sua autêntica objetividade [...]” KOSIK, 2011, p. 61, itálico no original). *A realidade concreta é assim, um produto da práxis humana objetivo-subjetiva*, que se desenvolve num processo dialético constitutivo imanente da própria realidade historicamente determinada pelos sujeitos sociais em suas relações reais.

Nessa linha de raciocínio, os teóricos Michel Löwy e Samir Nair coautores do livro *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade* (2008a) discutem os fundamentos da categoria da totalidade no pensamento do filósofo e sociólogo francês de origem judaico-romeno. Para estes autores, “A obra de Lucien Goldmann, assim como a do jovem Lukács, encontra-se sob o signo da categoria da totalidade”. Dessa forma:

Desde *Introducion Á la philosophie de Kant*, ele lembra que a totalidade na filosofia marxista não é determinável *in abstracto*, como uma equação algébrica. A totalidade remete não a um modelo teórico, abstrato e formal, mas a uma realidade histórica em construção. Ela é um *processo* contínuo. O sujeito que faz questão de “construir” teoricamente essa totalidade é, ele próprio, um *momento* desse processo: dele

participa plenamente. Daí um princípio fundamental que separa radicalmente o procedimento dialético de qualquer outra forma de pensamento, a saber, a impossibilidade de ter um *olhar externo* em relação à totalidade (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 23, itálico e aspas no original).

Essa reflexão nos permite entender ainda mais plenamente, que no marxismo a categoria da totalidade é uma expressão da própria realidade histórico-real, ou melhor, ela é a própria realidade concreta em seus traços intrínsecos, pois, o sujeito que a concebe, como dizem os autores, é ele mesmo um “momento” desse processo incessante. O sujeito é a própria totalidade, enquanto parte integrante de um todo que se desenvolve dialeticamente em cada situação histórico-social. A sociedade, portanto, é um todo histórico em movimento contínuo, criada pelos sujeitos sociais a partir de seus atos singulares cotidianos em suas relações reais. Nesse sentido, engendram processos políticos, culturais, econômicos, éticos, morais, estéticos etc. que constituem uma totalidade objetiva e complexa. Assim: “Em oposição ao idealismo hegeliano e seguindo a esteira de Marx e Lukács, Goldmann concebe que a totalidade não é regida pelo movimento do Espírito que culmina no Saber Absoluto”, pois nesse caso, a totalidade se submeteria “ao princípio interno de seu próprio processo, obedeceria à lei da evolução do conceito e não à da realidade”. A realidade concreta do mundo seria tão somente “um epifenômeno da ideia”, o objeto estaria inteiramente incorporado no sujeito. Em outro sentido, “a realidade seria uma determinação, senão um produto da consciência”. Com efeito, “[...] *A identidade total entre subjetividade e a objetividade existiria, via de regra, no sentido de uma dissolução do mundo da materialidade no mundo da espiritualidade*” (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 24, itálico nosso).

Para Goldmann, segundo Michel Löwy e Samir Naïr, a totalidade constitui uma “realidade universal”, que incorpora tanto a “materialidade” como a “espiritualidade”. E no que diz respeito, a relação entre essas duas determinações, há uma complexidade que não se pode escamotear: o fato de que ela não configura “uma identidade absoluta e total”. Desse modo, essa relação,

É antes submetida a um princípio de relatividade e de equilíbrio: até e inclusive contra o jovem Lukács, que estabeleceu, à maneira de Hegel, a identidade total entre o sujeito e o objeto, Goldmann sustenta o que ele denomina “a identidade *parcial* entre sujeito e objeto”. Em outras palavras, ele enfatiza a existência de uma *autonomia relativa* entre a consciência e a realidade, entre o sujeito e o objeto. Nesse caso, a consciência não é mais o produto puro da subjetividade criadora, ela é o *resultado* da relação entre a subjetividade e a objetividade [...] (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 24, aspas e itálico no original).

A totalidade para Goldmann, conforme os autores, não poderia ser dada objetivamente, mas antes ela é um produto da atividade histórico-social dos indivíduos. Ela

não é resultado da pura atividade da consciência humana; mas da relação concreta e dialética entre subjetividade e objetividade. Para Louis Althusser em *Por Marx* (2015), contudo, o *todo* é um “complexo estruturado já dado”, um conceito que pode ser construído cientificamente. Pois, enquanto um racionalista moderno, Althusser entende que “[...] a totalidade é um *conceito* cujo conteúdo é perceptível de acordo com o rigor da análise científica” (ALTHUSSER, 2015, p. 24, *itálico no original*). Ou seja, em Althusser a categoria da totalidade enquanto um dado objetivo é “elevada ao patamar de axioma central da análise teórica”.

Nas palavras de Althusser:

[...] Se toda contradição o é de um todo complexo estruturado com dominante, não se pode considerar o todo complexo fora de suas contradições, fora da relação de desigualdade fundamental entre elas. Dito de outro modo, cada contradição, cada articulação essencial da estrutura e a relação geral das articulações dentro da estrutura com dominante constituem igualmente condições de existência do próprio todo complexo. Essa proposição é de primeiríssima importância, pois significa que a estrutura do todo – logo, a “diferença” das contradições essenciais e sua estrutura com dominante – é a própria existência do todo: que a “diferença” das contradições (que haja uma contradição principal etc., e que cada contradição tenha um aspecto principal) componha uma unidade com as condições de existência do todo complexo (ALTHUSSER, 2015, p. 164-1655, *aspas no original*).

Para Althusser, a existência de uma contradição principal, ou maior e sua estrutura com dominante, se expressa pela relação dialética das contradições desiguais, ou diferentes. As contradições desiguais no interior de si mesmas constituem a unidade do todo. “Esse condicionamento”, afirma Althusser,

[...] não desemboca, em sua aparente circularidade, na destruição da estrutura de dominação que constitui a complexidade do todo e sua unidade. Muito pelo contrário, ele é, no interior mesmo da realidade das condições de existência de cada contradição, a manifestação dessa estrutura com dominante que constitui a unidade do todo. Essa reflexão das condições de existência da contradição no interior de si mesma, essa reflexão da estrutura articulada com dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição, eis o traço mais profundo da dialética marxista [...] (ALTHUSSER, 2015, p. 165, *itálico no original*).

De acordo com Althusser, as condições são tão somente a existência atual do “todo complexo”, pois, elas são as suas próprias contradições, “refletindo cada uma em si a relação orgânica” que estabelecem umas com as outras na “estrutura com dominante do todo complexo”. Mas, como asseguram Löwy e Nair (2008a, p. 24-25): “A relação entre a forma e o conteúdo é esmaecida em benefício apenas da apercepção da forma. O princípio da contradição é suprimido; a totalidade perdeu sua alma. Ela é simplesmente um modelo abstrato”. Assim, segundo estes autores:

Em oposição tanto ao idealismo metafísico como ao racionalismo positivista e estruturalista, Goldmann sustenta que a totalidade não poderia ser objetivamente dada, mas que, em sua essência, é produto da atividade humana [...] A ação humana é um eterno processo de transformação da totalidade: por isso, para apreender a realidade, o homem procede por totalizações relativas sem jamais alcançar a objetividade pura e cristalina. Ele próprio é *história*. E é por esse processo, que consiste em atingir certa coerência estrutural, que o homem destrói as totalidades antigas para criar novas. “Só existir totalização na medida em que há destotalização”. *Portanto, a totalidade é processo histórico contínuo*. Ela é regida pelo princípio de variação interna, não de fixação das partes. A relação entre o conteúdo e a forma é conseqüentemente uma relação dialéctica, no sentido em que a forma é o resultado *indireto* do conteúdo (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 25, itálico e aspas no original).

Isso significa que a *forma* deriva igualmente do processo de transformação do *conteúdo*. Os efeitos do conteúdo sobre a forma são destituídos de linearidade. O que de outro modo significa que existe uma “interdependência” de “ação” e “retroação”, um movimento unitário de determinação recíproca. Löwy e Nair (2008a, p. 25) sustentam que se “a totalidade é submetida então a um processo de variação, as estruturas internas [...] jamais existem de maneira absoluta, elas próprias estão sempre em processo de transformação e de mutação”. Ou seja, esse processo é caracterizado pela passagem ou superação da “quantidade” pela “qualidade”, da transformação de uma estrutura para outra. Nesse aspecto, a condição da estrutura – da parte – é determinada em última instância pela *totalidade* e não o oposto. Pois, o movimento é a lei de “transformação” e de “mutação” da estrutura do *todo*. Daí resulta que a *própria estrutura* se constitui num *processo de estruturação*.

A totalidade na perspectiva de Goldmann, segundo Löwy e Naïr, é fundamentalmente dialéctica, e não uma totalidade formal. Portanto, essa é a base do pensamento de Goldmann: *totalidade dialéctica*. Nesse quadro teórico a totalidade em Goldmann não constitui um conceito, mas sim, uma “categoria metodológica”. E ele vai tomar como referência a concepção de totalidade em Lukács em *História e consciência de classe*, quando afirma que o fundamento da totalidade é o predomínio do *todo* sobre as *partes* que a compõe. Assim, “[...] O conhecimento das partes é determinado [...] pelo Todo, da mesma maneira que a compreensão do Todo remete ao conhecimento das partes e de sua combinação, de seu sistema de relações” (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 26). Para Goldmann, a compreensão dos fatos humanos – pois ele considera que tudo o que é praticado pelos homens constitui um fato humano – somente pode ser apreendido corretamente “mediante sua inserção em estruturas gerais”; espaciais e temporais, das quais o indivíduo é parte integrante, desse modo, o entendimento das próprias estruturas remete ao “estudo de seus componentes”, isto é, do que Goldmann designa como *totalidades parciais e relativas*. De acordo com Löwy

e Nair, Goldman submete o conhecimento de um fato a um par categorial que é *compreensivo-explicativo*²¹.

A compreensão dos fatos históricos, para o marxismo, de acordo com Goldman, requer, enquanto uma condição fundamental, não apenas uma compreensão desses fatos, mas também, sua explicação. Assim, por meio de um “movimento contínuo”, passa-se da compreensão de um fenômeno histórico-social para a sua explicação. Reproduzimos aqui uma inescapável citação de Goldman (de sua obra *Marxismo e ciências humanas*, 1970), contida no livro de Löwy e Nair que nos permite entender com clareza essa questão metodológica:

[...] a compreensão é a evidênciação *de uma estrutura significativa imanente ao objeto estudado* [...]. A explicação é simplesmente a inserção dessa estrutura, enquanto elemento constitutivo e funcional, em uma estrutura imediatamente globalizante, que o pesquisador não explora, no entanto, de maneira detalhada, mas somente na medida em que isso é necessário para tornar inteligível a gênese da obra que ele está estudando. Entretanto, basta tomar como objeto de estudo a estrutura globalizante para que o que era explicação se torne compreensão e para que a pesquisa explicativa tenha de se reportar a uma nova estrutura ainda mais ampla. A título de exemplo: compreender os *Pensamentos* de Pascal ou as tragédias de Racine é evidenciar a visão trágica que constitui a estrutura significativa que rege o conjunto de cada uma dessas obras; mas *compreender* a estrutura do jansenismo extremista é *explicar* a gênese dos *Pensamentos* e as tragédias racinianas. Da mesma maneira, *compreender* o jansenismo é *explicar* a gênese do jansenismo extremista; *compreender* a história da nobreza de toga no século XVII é *explicar* a gênese do jansenismo; *compreender* as relações de classe na sociedade francesa do século XVII é *explicar* a evolução da nobreza de toga etc. (LÖWY e NAÏR apud GOLDMANN, 2008a, p. 27, itálico no original).

Nessa passagem de Goldman, podemos perceber que a pesquisa social nas ciências humanas deve ser desenvolvida em dois planos principais: o primeiro diz respeito ao *objeto pesquisado*, o fenômeno especificamente falando e o segundo, no plano da *estrutura globalizante*. Sendo assim, teremos: “Na análise, a compreensão é uma primeira etapa que dá

²¹ De acordo com o próprio Goldman: “Temos a mesma posição de Marx e Lukács. [...] [A opinião destes] nos parece incomparavelmente mais clara. A identidade do sujeito e do objeto dá às ciências do homem um estatuto diferente das ciências da natureza. Ela faz de toda afirmação sobre a realidade humana uma intervenção prática, uma práxis, que torna impossível a separação dos julgamentos de fato e dos julgamentos de valor. Daí resulta, que um conhecimento positivo dos fatos humanos implica sempre uma tomada de decisão e um estudo às vezes explicativo e compreensivo. Dada estas condições, o problema de uma epistemologia das ciências humanas torna-se aquela de um estudo também avançado que possibilita caracteres específicos desse tipo de saber conceitual, que é essencialmente diferente daqueles que caracterizam, respectivamente, de uma parte a lógica formal e as matemáticas e de outra parte às ciências da natureza, mas *que não é de modo algum um não-saber*” (GOLDMANN, 1970, p. 254, tradução nossa, itálico no original). No original: “Nous avouons que la position de Marx et Lukács [...] nous paraît incomparablement plus claire. L'identité du sujet et de l'objet crée aux sciences de l'homme un statut différent des sciences de la nature. Elle fait de toute affirmation sur la réalité humaine une intervention pratique, une *praxis*, qui rend impossible la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur. Il s'ensuit qu'une connaissance positive des fait humains implique toujours une prise de position et une étude à la fois explicative et compréhensive. Das ces conditions, le problème d'une épistémologie des sciences humaines devient celui d'une étude aussi avancée que possible des caractères spécifiques de ce type de *savoir conceptuel*, qui est essentiellement différent de ceux qui caractérisent respectivement d'une part la logique formelle et les mathématiques et d'autre part les sciences de la nature, *mais qui n'est nullement un non-savoir*” (GOLDMANN, 1970, p. 254, itálico no original).

conta da constituição interna da estrutura, ela é *imane*nte. É uma interpretação. Em compensação, a explicação é *externa* à interpretação” (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 27, itálico no original), ou seja, ela é “extrínseca”. Aqui entendemos que esse método de pesquisa tem como principal fundamento, em seu caráter geral, o recurso ao contexto “histórico”, “social” e “cultural” que permeia toda a estrutura. Portanto, esse processo dialético “compreensão-explicação” constitui um pressuposto metodológico central, que deixa evidente o aspecto “funcional” da *parte*, da *estrutura*, na *totalidade*. Essas estruturas explicitam, por regra, o modo de agir dos homens face aos problemas que se colocam para eles. Em virtude disso, eles ocupam uma “função” na esfera da *totalidade*. Esse laço inquebrantável entre *função* e *estrutura* constitui a principal manifestação da dimensão histórica do modo de agir da humanidade.

Conforme sustentam Löwy e Nair:

Como Lukács, Goldmann não cansa de salientar a afinidade entre a dialética marxista e a dialética hegeliana. No entanto, afirma que constituem *duas visões distintas do mundo*. Por quê? A diferença que se alega usualmente (o próprio Marx fez isso), a saber, que Hegel proclama a primazia do espírito e Marx, a da vida econômica, não é suficiente [...] para fazer do hegelianismo e do marxismo duas filosofias distintas. Pois Marx admite a influência do pensamento sobre a vida material e Hegel, a influência das condições sociais sobre a vida espírito. Haveria então a mesma dialética da totalidade, e a diferença se reduziria, no máximo, a uma importante questão de ênfase (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 83, itálico no original).

O Lukács que Goldmann faz referência é o de *História e consciência de classe*, obra na qual o filósofo húngaro resgata a dialética hegeliana para restituir ao marxismo o seu aspecto, dialético²² e dinâmico, ceifado pelo dogmatismo stalinista que via em Hegel uma influência conservadora. Nesse sentido, a categoria da totalidade é alçada por Lukács como o

²² Goldmann ainda destaca que: “Heidegger, desenvolveu uma filosofia dualista da história, separou radicalmente o ontológico do ôntico, a filosofia das ciências positivas [...]; monista, fiel a Hegel e Marx, Lukács recusa toda separação deste gênero, criticando todo o positivismo, toda ideia de ciência no indicativo e toda metafísica, toda teoria filosófica que se queira conceitualmente fechada e separada da ação e da totalidade, exigia uma ciência filosófica e uma filosofia científica e positiva e não pretendia desenvolver a um nível puramente conceitual uma ontologia marxista da história. Cada uma dessas duas posições é coerente e era defendida no interior da filosofia de seus adeptos” (GOLDMANN, 1970, p. 262, tradução nossa). No original: “Il restait cependant entre Marcuse et Lukács une différence importante. Heidegger, développant une philosophie dualiste de l'histoire, séparait radicalement l'ontologique de l'ontique, la philosophie des sciences positives [...]; moniste, fidèle en cela à Hegel et à Marx, Lukács refusait toute séparation de ce genre, et tout en critiquant tout positivisme, toute idée de science à l'indicatif et toute métaphysique, toute *théorie* philosophique se voulant conceptuellement fermée et séparée de l'action et de la totalité, exigeait une science philosophique et une philosophie scientifique et positive et n'envisageait même pas qu'on puisse développer à un niveau purement conceptuel une ontologie marxiste de l'histoire. Chacune de ces deux positions était cohérente et se défendait à l'intérieur de la philosophie respective de leurs tenants (GOLDMANN, 1970, p.262).

elemento central constitutivo no método dialético de Marx. Isso é bastante relevante, muito embora, essa perspectiva da totalidade em Lukács de 1923, tenha mais influência de Hegel do que Marx. Não obstante, essa categoria consistir numa expressão da consciência do proletariado; *um ponto de vista* que, um “ângulo visual”, que permite ao proletariado conceber a sociedade enquanto uma totalidade concreta, mas pelo viés de uma concepção *duplamente determinada* no sentido lógico-ontológica e abstrato-concreta com uma forte inclinação idealista, ou seja, o ponto de partida efetivo não é realidade concreta, mas a consciência de classe do proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade histórica. De fato, podemos afirmar que os princípios gerais da totalidade em Lukács em *História e consciência de classe* são conservados no sentido da superação crítica de Hegel na *Ontologia: contradição, movimento, historicidade, a reciprocidade dialética entre as partes e o todo* etc. Todavia, na *passagem progressiva* em relação ao aspecto teórico-metodológico decisivo, Lukács avança na fundamentação da categoria da totalidade (como veremos no último capítulo desta tese) rumo a um novo sentido plenamente ontológico, objetivo, e não mais com base numa *dupla determinação*, um postulado do pensamento lógico-ontológico, abstrato-concreto. Dessa forma, Lukács corrige os problemas que essa *duplicidade* da categoria da totalidade comporta no livro de 1923 na sua *Ontologia do ser social*.

Löwy e Naïr, afirmam que Goldmann estabelece a diferença de ênfase (entre a dialética marxista e a dialética hegeliana) baseando-se em um problema mais relevante, que evidencia a radical distinção entre essas duas filosofias:

[...] *a relação entre o pensamento e a ação*. Os dois sistemas afirmam a unidade do pensamento e da ação, mas de maneira inteiramente diferente. Para Hegel, a ação não exige necessariamente um pensamento consciente de si mesma, um ser “em si e para si”. O “artifício da razão” impõe-se através das consciências mais ou menos falsas dos homens, e a verdadeira tomada de consciência somente se dá depois, *post factum*, quando a ideia já foi realizada na realidade histórica. A filosofia de Hegel pensa e compreende Napoleão ou o Estado prussiano, mas não é um meio indispensável para a sua realização. Para Marx, se é verdade que existem ideologias, falsas consciências através das quais se realiza a marcha da história, a verdadeira libertação (ou seja, a revolução socialista) implica uma *tomada de consciência verdadeira*; o pensamento torna-se assim um elemento necessário e não, como em Hegel, o coroamento da ação, a coruja de Minerva, que desperta depois que o dia cai. Para Marx, o pensamento verdadeiro não é a realização do espírito absoluto, o fim da história, mas a condição para uma ação eficaz de transformação social (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 83-84, itálico e aspas no original).

De fato, esse fundamento de diferenciação é coerente, embora, entendamos que é mais do que uma questão de ênfase a diferença entre a dialética marxista e a dialética hegeliana, como é colocada por Löwy e Naïr com base em Goldmann. O argumento para sustentar nossa posição nesse debate é baseado no que o próprio Marx afirma com relação a

essa diferença (que não é só diferente, mas, diametralmente oposto) do seu método e o de Hegel. Em Marx a dialética é concebida, fundamentalmente, em termos materialistas. Seus fundamentos estão ancorados na constatação ontológica de que a realidade é uma materialidade objetiva e processual; historicamente constituída pelos homens em suas relações de produção e ações concretas, socialmente fundadas pelo ato do trabalho. A dialética em Marx assume, dessa forma, uma configuração objetiva que considera o ser social, a realidade concreta, suas relações e processos, um todo dialeticamente estruturado.

Marx, n`*O capital*²³, afirma, por exemplo, que seu método (dialético) é o oposto do método de Hegel e, é desse confronto, que podemos ter uma ideia mais nítida da especificidade da dialética em Marx:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p. 90).

Essa consideração de Marx evidencia que a sua dialética foi recolhida do embate crítico com a concepção da dialética de Hegel. Todavia, acerca dessa relação, damos relevo ao que Herbert Marcuse chama a atenção: “que a concepção dialética da realidade, de Marx, foi motivada, originalmente, pelo mesmo dado que a de Hegel, qual seja, o do caráter negativo da realidade” (MARCUSE, 2004, p. 268-269). Marcuse quer dizer com isso, que no mundo social este caráter negativo produz os antagonismos da sociedade dividida em classes sociais e, que esse processo, continua sendo a força motriz do avanço social.

Nesse sentido, cada fato, cada processo singular comporta um modo específico de significação que, só pode ser apreendido, quando vistos dentro de uma totalidade na qual estão integrados. Portanto, “para Marx, como para Hegel, ‘a verdade’ só se encontra no todo, na totalidade ‘negativa’”²⁴ (MARCUSE, 2004, p. 269). A totalidade que a dialética marxiana alcança, sendo assim concebida, é uma totalidade que comporta os antagonismos da sociedade

²³ Especificamente no Posfácio da segunda edição.

²⁴ Marcuse esclarece que: “O mundo social, porém, só se torna uma totalidade negativa no processo de uma *abstração* que se impõe ao método dialético pela estrutura daquilo a que ele se refere, a sociedade capitalista. Podemos mesmo dizer que a abstração é obra própria do capitalismo, e que o método marxista apenas dá continuação a este processo. A análise de Marx mostrou que a economia capitalista se constrói sobre e se perpetua pela redução constante do trabalho concreto a trabalho abstrato [...] O mundo das mercadorias é um mundo ‘falsificado’ e ‘mistificado’, e a análise crítica deste mundo deve começar por acompanhar as abstrações que o constituem devendo, pois, partir destas relações abstratas para atingir o seu conteúdo real [...] De acordo com isto, a teoria marxista elabora, em primeiro lugar, as relações abstratas que determinam o mundo das mercadorias (tais como mercadoria, valor de troca, dinheiro, salários) e delas retorna ao seu conteúdo plenamente desenvolvido do capitalismo [...]” (MARCUSE, 2004, p. 269, *italico no original*).

de classes. A dialética materialista prefigura os fatos como aspectos inerentes de uma totalidade histórica da qual “não se podem isolar”.

Para Marx, a dialética é uma processualidade objetiva arraigada no próprio ser objetivo. “O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial” (MARX, 2010, p. 126). O homem em suas determinações essenciais é um ser “corpóreo”, dotado de forças naturais, efetivo, objetivo, sensível, o que significa diz Marx, que ele tem externo a si “objetos sensíveis”, efetivos “como objetos de seu ser”, produtos de sua práxis objetivo-subjetiva; como manifestação de sua existência social.

O método dialético de Marx em suas determinações fundamentais visa se apropriar das determinações intrínsecas da coisa mesma; das conexões internas dos fenômenos, suas relações e formas de desenvolvimento. O objetivo de Marx é apreender idealmente o movimento efetivo da realidade. A apropriação mental do conteúdo concreto do real. Para tanto, Marx afirma que seu método constitui um caminho do abstrato ao concreto. Por meio de sucessivas aproximações ao objeto (*concreção real*), vai compondo um todo articulado; do dado caótico imediato de um todo ao “concreto pensado” rico de determinações e relações diversas. “O concreto é concreto porque é uma síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação” (MARX, 2008, p.258-259).

Aqui Marx demarca mais uma vez a diferença de seu método em relação ao de Hegel. Hegel, diz Marx (2008), caiu na ilusão de conceber o real como produto do pensamento que se determina em si, origina-se de si; é autovalente. Sendo que o método (dialético materialista) consiste em “elevar-se do abstrato ao concreto”, pois, é a maneira correta de proceder do pensamento que se apropria efetivamente do conteúdo concreto da coisa concreta. Por isso, Marx (2008) assevera que até a mais simples categoria econômica, como por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população. Esta população que por sua vez, produz em determinadas condições sociais e históricas, como também, alguns tipos de famílias, comunidade e Estados, pois, a “população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem [...]”.

Na dialética materialista o mundo, a realidade objetiva é concebida como uma totalidade concretamente articulada; em movimento. E o papel do pensamento é reproduzir esse movimento efetivo, contraditório, dinâmico do real. A forma pela qual o pensamento se

apropriada dessa realidade concreta se dá pela mediação categorial. As categorias como “formas de ser”; expressões de relações concretas; determinações da própria existência. Assim, Para Marx, diferentemente de Hegel, a realidade não é produto do pensar, da ideia que se autocria; que se engendra a si mesma. A realidade é produto de relações concretas que os homens estabelecem entre si em suas relações de produção e da transformação da natureza por meio do seu ato de trabalho.

Marx, já no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política* (1859) destaca dessa forma que:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. *Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência* (MARX, 2008, p. 47, itálico nosso).

A dialética materialista permite que o pensamento se oriente de forma concreta no sentido de capturar os nexos efetivos do todo social. Esse todo se apresenta como resultado da própria realidade enquanto realidade material. Este postulado da totalidade concreta, em Marx, como uma perspectiva metodológica de pesquisa dialética da realidade social, constitui numa assertiva em que todos os fenômenos da realidade podem ser apreendidos como um todo estruturado. Todo fato social, portanto, prefigura um processo histórico, quando é entendido como um momento do todo. A conexão entre a parte e o todo; a singularidade e a universalidade mediada dialeticamente por processos que interagem entre si, com todas as suas relações e contradições intrínsecas, sugere um sentido ontológico imanente à própria estrutura hierárquica do mundo real, à relação dialética entre aparência e essência e à relação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento (KOSIK, 2011).

O pensamento dialético tem como ponto de partida o pressuposto de que o conhecimento humano se desenvolve num movimento dinâmico e contraditório, onde sujeito e objeto se determinam mutuamente. A realidade estruturada num todo significa que um conhecimento concreto da própria realidade não configura “um acrescentamento sistemático de fatos a outros fatos, e de noções a outras noções” (KOSIK, 2011, p. 50). Na concepção dialética o real é compreendido e prefigurado como uma totalidade que não se constitui apenas como uma soma de relações, fatos e processos, mas também como a sua produção,

estrutura e formação. À totalidade dialética, nos informa Kosik (Idem, p. 51), “pertence a criação do todo e a criação da unidade, a unidade das contradições e a sua gênese”.

Para a dialética materialista a realidade social pode ser apreendida em sua objetividade; em sua totalidade concreta, quando se evidencia a estrutura essencial da realidade social em si mesma; quando a *pseudoconcreticidade* é suprimida, quando se conhece a reciprocidade dialética entre base e superestrutura e o homem enquanto sujeito da história. O homem concebido enquanto sujeito histórico-social, como sujeito da práxis objetiva humana é o fundamento, portanto, da compreensão da realidade social como uma totalidade dialeticamente articulada.

Na base desses postulados, Marx argumenta que “[...] Os homens são produtores de suas representações. De suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde [...]” (MARX-ENGELS, 2007, p. 94). Esse postulado materialista, que está na base da dialética marxiana, representa o fundamento da realidade histórico-concreta. Ele aponta para a relação entre ser o e a consciência dos homens no contexto de suas relações sociais. Certamente os homens pensam; imaginam; simbolizam representam, todavia, afirma Marx, não se parte do homem imaginado, representado, mas do homem real, concreto, efetivo em suas relações reais de vida. Pois, “[...] Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas e as relações de produção” (MARX, 2008, p. 48).

Confirmamos com Lukács em sua *Ontologia do ser social* que, “para Marx a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade” o que significa que “o econômico e o extraeconômico convertem-se continuamente um no outro, estão numa irrevogável relação recíproca” onde a relação ente ser e consciência assume, ao contrário, “aquela orgânica unidade do ser social, na qual cabe às leis rígidas da economia precisamente e apenas o papel de momento predominante” (LUKÁCS, 2012, p. 101-310). Essa inter-relação mútua em que o econômico e o extraeconômico se convertem um no outro, expressa o próprio fundamento das categorias como formas de ser da própria realidade concreta, da qual Marx se vale, para apreender a legalidade imanente da lógica do funcionamento do modo de produção capitalista. Assim, entendemos que a dialética em Marx é expressa a constatação da objetividade ontológica do ser social; suas relações reais,

objetivas e historicamente determinadas pelo desenvolvimento de suas forças materiais, em última instância.

Uma das conquistas mais significativas da dialética marxista radica, exatamente, na referência à unidade contraditória do movimento do capital; concebido em sua articulação com a totalidade das relações sociais; num nível bastante elevado da mediação dos fenômenos entre si e com o todo concretamente estruturado. Como afirma Leo Kofler, Marx “[...] Na análise da mercadoria, a que retorna muitas vezes em sua investigação [...], mostra o modo pelo qual, a partir da análise da relação entre a parte e o todo, a riqueza concreta das contradições dialéticas se desenvolve crescentemente no interior de um processo unitário, descobrindo-se assim a essência das manifestações”. A essência objetiva do real é desvelada por meio do processo do abstrato ao concreto; da “concreção real”; das aproximações sucessivas visando demonstrar “que a mercadoria é apenas a expressão reificada de um processo social vivo e complexo, uma célula na qual se reflete o todo, é uma das melhores conquistas da dialética marxista” (KOFLER, 2010, p. 61).

O rigor metodológico marxiano busca apreender o movimento da realidade em sua própria totalidade histórica; em sua legalidade específica e explicitar a essência das coisas do mundo em suas determinações objetivas. Pois, como assinala Lukács “Sendo a objetividade uma prioridade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, 2012, p. 304). A perspectiva da ontologia do ser social (uma ontologia materialista) trata então, de compreender o “ser-precisamente-assim” de um conjunto fenomênico complexo em interconexão com as legalidades gerais que o determinam. Nesse sentido, o espelhamento dialético do real por parte do indivíduo pesquisador no plano do pensamento é, portanto, possibilitado pelas categorias ontológicas.

Assim, com base no filósofo Eduardo Chagas (2012, p. 2-3): “[...], pode-se dizer que o método dialético de Marx, pressupõe, sim, dois momentos inseparáveis: a investigação (ou a pesquisa) e a exposição (ou a apresentação)”. E de forma mais precisa ainda assinala o autor que:

A investigação, ou o método de investigação (*Forschungsmethode*), é o esforço prévio de apropriação, pelo pensamento, das determinações do conteúdo do objeto no próprio objeto, quer dizer, uma apropriação analítica, reflexiva, do objeto pesquisado antes de sua exposição metódica. E a exposição, ou o método de exposição (*Darstellungsmethode*), não é simplesmente uma auto-exposição do objeto, senão ele seria acrítico, mas é uma exposição crítica do objeto com base em suas contradições, quer dizer, uma exposição crítico-objetiva da lógica interna do objeto, do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto (CHAGAS, 2012, p. 3, itálico nosso).

O conhecimento científico, para a dialética marxiana, só é possível porque existem legalidades, regularidades que dirigem a realidade e que os sujeitos, por meio de seus atos teleológicos, produzem a realidade social e a reproduzem, no plano da ideia (por meio das categorias ontológicas do real), o movimento efetivo da totalidade concreta em sua dinâmica contraditória. Portanto, conhecer a essência do real é apreender a sua dinâmica e estrutura tal como ele é em si mesmo.

Continuando o debate com Löwy e Naïr, estes autores ainda afirmam que a obra mais importante do período imediatamente posterior a Primeira Guerra Mundial e, que representa o mais elevado nível da dialética marxista,

[...] é, sem dúvida, [...] *História e consciência de classe*, de 1923. Amigo de Laks, discípulo de Marx Weber, formado na escola neokantiana de Heidelberg, Georg Lukács torna-se marxista após a revolução de 1917 e escreve esse livro, que constitui uma verdadeira enciclopédia das ciências sociais e da filosofia marxistas. O próprio título da obra resume a tese central da dialética lukacsiana: a identidade entre o sujeito (a consciência de classe) e o objeto (a história). Quando o proletariado pensa a sociedade capitalista, toma, com isso, consciência de si e orienta-se para a revolução; assim, a análise marxista do capitalismo é ao mesmo tempo *ciência do objeto* e *consciência do sujeito* (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 92, itálico no original).

De igual modo, no âmbito da realidade prática, uma vez que os homens constroem a história e transformam a sociedade, eles também transformam a si mesmo e a sua própria consciência. (Apesar de Godmann, segundo Löwy e Naïr, considerar que Lukács incorre no equívoco idealista de influência hegeliana ao assinalar que essa identidade é “total”). Portanto, eles (os homens) ao mesmo tempo se constituem enquanto sujeito e objeto da sua própria ação social, diz Goldmann (*Kierkerkaard vivant*, 1964).

Sendo assim, para Lukács,

[...] o proletariado revolucionário, sujeito-objeto da história, tende a se identificar com a humanidade e a suprimir as classes; ele se acha, por consequência, numa situação ímpar em relação a todas as classes revolucionárias que o precederam, porque é a única classe que pode fazer uma revolução não para garantir certos privilégios, mas para se abolir enquanto classe e abolir ao mesmo tempo qualquer privilégio de classe. O proletariado é, portanto, uma força revolucionária “interna”, constitutiva do próprio objeto que quer transformar (a sociedade burguesa): é a partir dessa premissa política fundamental que Lukács vai recusar ao mesmo tempo o moralismo neokantiano dos revisionistas e o reformismo mecanicista do centro “ortodoxo” (LÖWY e NAÏR, 2008a, p. 92-93, aspas no original).

Nesse contexto histórico, a “verdade universal” é a *consciência atribuída* do proletariado revolucionário, ou seja, a consciência que reconhece seus limites e que corresponde aos interesses históricos e à sua condição concreta de classe. É nesse sentido, que Löwy e Naïr (2008, p. 93, itálico no original) afirmam: Lucien Goldmann “fez dos quatro

conceitos-chave de *História e consciência de classe* – a identidade sujeito-objeto, a consciência possível, a reificação e a totalidade – o ponto de partida metodológico de toda a sua obra”.

Pensadores como Herbert Marcuse também tentaram (uma fundamentação teórico-metodológica da categoria da totalidade), defender que a perspectiva da totalidade no marxismo tem características autênticas, de origens hegelianas, mas que se distingue destas por outros fundamentos.

Esse problema levantado pelo filósofo marxista alemão Herbert Marcuse em seu livro *Razão e revolução*, publicado originalmente em 1941, lança luz sobre os fundamentos teórico-metodológicos da categoria a totalidade no marxismo, e que nos permite estabelecer com Lukács uma reflexão importante. Tanto para Marx como para Hegel, a verdade está na *totalidade negativa*, afirma Marcuse, convém, todavia, demarcar suas diferenças. Nesse sentido, enfatiza o filósofo frankfurtiano:

[...] a totalidade na qual a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. Para Hegel, a totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica (MARCUSE, 2004, p. 269-270).

A negatividade acaba se tornando uma condição social, correspondente a uma forma histórica específica da sociedade. A totalidade que a dialética marxista alcança, portanto, de acordo com Marcuse, é a totalidade da sociedade de classes, e a negatividade que vige sob as contradições desta dialética e que confere forma ao seu conteúdo enquanto um todo é a “negatividade das relações de classe”. No mundo social tal negatividade conduz às contradições da sociedade de classes e, dessa maneira, continua sendo a força motriz do “progresso social”. Sendo assim, o método dialético marxista, “por sua própria natureza, torna-se método histórico [...] A dialética toma os fatos como elementos de uma totalidade histórica definida da qual elas não podem se isolar” (MARCUSE, 2004, p. 270).

Esse fundamento do método dialético, pressupõe que todo fato só tem condição de ser submetido à análise história ao passo que cada fato é motivado pelos antagonismos do processo histórico-social. Pois, o aspecto histórico da dialética marxista engloba a negatividade existente e sua negação. O estado de uma determinada coisa que é negativo somente se torna positivo em face da “libertação das possibilidades” intrínsecas a ele, isto porque, afirma Marcuse (2004, p. 270) “a negação da negação, se realiza pelo estabelecimento

de uma nova ordem de coisas. A negatividade e sua negação são duas fases diferentes do mesmo processo histórico”, vinculadas pela ação histórica dos homens em seu contexto social específico.

Com efeito, esse “novo estado é a *verdade* do velho”,

[...] mas esta verdade não cresce firme e automaticamente a partir do estado mais antigo; ela só pode ser libertada por uma ação autônoma dos homens, ação que anulará a totalidade do estado negativo existente. A verdade, resumindo, nem constitui uma esfera separada da realidade histórica, nem uma região de ideias eternamente válidas. É fato que ela transcende a realidade histórica dada, mas somente na medida em que passa de um estágio histórico a outro. O estado negativo, bem como sua negação, é um acontecimento concreto dentro da mesma totalidade (MARCUSE, 2004, p. 270-271).

A dialética marxista, diz Marcuse, ainda constitui um método histórico em outro sentido, ou seja, ela se ocupa com uma etapa “particular” do processo histórico-social. É nesse sentido, que Marx critica a dialética hegeliana porque esta, de um modo geral, generaliza “o movimento dialético em um movimento de todo o ser”, do ser enquanto tal, “atingindo com isto apenas a ‘expressão abstrata, lógica, especulativa do movimento da história’” (MARCUSE apud, MARX, 2004, p. 271). A dialética hegeliana “produz uma forma lógico-abstrata” do processo de desenvolvimento histórico, enquanto a dialética marxista, do contrário, é a própria expressão do movimento “concreto real”. Portanto, a negatividade com que inicia a dialética marxista, é aquela que caracteriza a condição da existência humana no contexto da sociedade de classes, onde os antagonismos que potencializam esta negatividade, e que por fim a aniquilam, são os conflitos da sociedade de classes.

Pensar a totalidade, enquanto um princípio constitutivo do método dialético de Marx é, também, fazer alusão à ideia de que a totalidade tem um fundamento filosófico. Nesse sentido, para o filósofo e sociólogo marxista francês Henri Lefebvre a noção de totalidade é uma noção filosófica, pois, “não há um filósofo digno deste nome que não tenha contribuído para elaborá-la. Não há um filósofo digno deste nome que não tenha se esforçado para alcançar uma representação do universo como uma totalidade”²⁵ (LEFEBVRE, 2011, p. 105, tradução nossa).

De acordo com Lefebvre:

Note-se aqui, desde o princípio deste estudo, uma distinção fundamental. A noção de totalidade pode ser compreendida de duas maneiras opostas: como totalidade fechada e estática – como totalidade aberta e mutável. Quando se quer aplicar a realidades concretas, particularmente as realidades humanas e sociais, esta noção, as

²⁵ No original: “No hay un filósofo digno de este nombre que no haya contribuido a elaborarla. No hay un filósofo digno de este nombre que no se haya esforzado en alcanzar una representación del Universo como totalidad [...]” (LEFEBVRE, 2011, p. 105).

modalidades de sua aplicação diferem profundamente segundo a interpretação de tal conceito. Uma totalidade fechada exclui outras totalidades, ou se considera apenas uma em prejuízo das outras, ou as totalidades consideradas permanecem exteriores com respeito as outras. Do contrário, uma totalidade “aberta” pode envolver outras totalidades igualmente abertas, podendo-se implicar em profundidade, etc. A noção de totalidade *aberta* é além disso mais sutil, mas difícil de vincular-se aquela, mais simples, denominada totalidade fechada, se apresentam como sistemas. A noção de totalidade aberta corresponde outro tipo de investigação e de pensamentos filosóficos²⁶ (LEFEBVRE, 2001, p. 105, tradução nossa, aspas e itálico no original).

Essa perspectiva teórica desenvolvida por Lefebvre que considera a totalidade a partir de duas maneiras opostas quando aplicadas a realidade, em especial a realidade humana e social, diferem entre si conforme a aplicação de suas noções. *Fechada*, porque ela exclui a interação com as outras totalidades, uma vez que se considera apenas uma delas em prejuízo das outras, ou seja, não se leva em conta a relação de reciprocidade entre as totalidades inerentes em si. E a totalidade *aberta*, porque ela configura uma noção de totalidade fundada na interação dialética das partes e o todo, e das totalidades entre si. Assim, a noção de totalidade nas ciências sociais, foi desenvolvida lentamente, de uma maneira específica, mas, confusa, tal como a noção de totalidade nas outras ciências. Pois, a representação confusa e intuitiva da natureza e da matéria como um todo, corresponde em primeiro lugar, a noção não menos confusa da sociedade enquanto um todo. Contudo, a *noção de totalidade* foi se desenvolvendo de forma mais adequada. Desse modo, os teóricos e especialistas em ciências sociais conseguiram encontrar por conta própria a *noção de totalidade*, na medida em que não se limitam a descrição pura e simples dos fatos isolados.

Sem dúvida, afirma Lefebvre, a noção de totalidade é no fundo, uma noção filosófica. Nesse sentido, para auferir uma conclusão razoável desta noção é, necessário, fazer um exame prudente e rigoroso. Pois assim, podemos ter uma confluência, entre a filosofia e as ciências sociais, como todos sabem, tem uma importância considerável. Para Lefebvre é importante destacar que:

Desde a aurora da filosofia, a noção de totalidade (unidade e multiplicidade indissoluvelmente ligadas, constituem um conjunto ou um todo) aparece como essencial. Os filósofos gregos já propunham ingenuamente, no sentido de uma objetividade imediata, dada, facilmente aceitável. A natureza, para eles, continha

²⁶ No original: “Señalemos aquí, desde el principio de este estudio, una distinción fundamental. La noción de Totalidad se puede comprender de dos maneras opuestas: como totalidad cerrada y estática –como totalidad abierta y cambiante. Cuando se quiere aplicar a realidades concretas, particularmente a las realidades humanas y sociales, esta noción, las modalidades de su aplicación difieren profundamente según la interpretación de tal concepto. Una totalidad cerrada excluye otras totalidades, o bien se considera solo una en perjuicio de las otras, o bien las totalidades consideradas permanecen exteriores con respecto a las otras. Por el contrario, una totalidad ‘abierta’ puede envolver otras totalidades igualmente abiertas, pudiéndose implicarse a profundidad, etc... La noción de totalidad *abierta* es además más sutil, más difícil de asir que aquella, más simple, denominada totalidad cerrada, se presentan como unos *sistemas*. La noción de totalidad abierta corresponde a otro tipo de investigación y de pensamiento filosóficos” (LEFEBVRE, 2011, p. 105, itálico no original).

algumas características contraditórias: unidade y multiplicidade, mobilidade e profundidade, interações superficiais e leis²⁷ (LEFEBVRE, 2011, p. 106, tradução nossa).

Essa noção filosófica da totalidade também é histórica como podemos perceber. Pois ela vai ganhando novas configurações teóricas ao longo do tempo, com os avanços das pesquisas. Não temos aqui a pretensão de desenvolver uma reflexão prolongada da noção filosófica da totalidade, mas, situar brevemente seus fundamentos básicos. Desse modo, em Heráclito e seu realismo ingênuo, a totalidade é concebida como uma objetividade dada e imediata, já para Descartes a totalidade se apresenta em sentido abstrato, sendo o *homem* um *todo* na *totalidade* do *universo*. Mas de uma maneira geral, foram os pensadores-literatos, alguns escritores (como Diderot e Goethe) que em primeiro lugar que compreenderam o homem o humano como totalidade, diz Lefebvre. Já Feuerbach, seguramente, foi quem concebeu o homem mais como uma totalidade da natureza do que uma totalidade ética e social. Todos os homens existem enquanto totalidade, em cada um de nós naturalmente. Enquanto um ser material, ele existe como expressão de seus sentidos, do sexo, do cérebro e do pensamento. O estudo antropológico do homem foi um esforço de Feuerbach para entender a sociedade como um todo. Todavia, foi Hegel o primeiro a conferir a mais alta dignidade filosófica a noção de totalidade.

Assim, de acordo com Lefebvre, Hegel conseguiu:

[...] com esmero, analisar, examinando em si mesma, elaborado em sua lógica. Ela se encontra ademais em todas as partes do hegelianismo. Ela atravessa, anima o “sistema”, esforço de gigante por capturar a Totalidade do universo, da história, do homem. O hegelianismo no conjunto, a Fenomenologia, a Lógica, a história são totalidades parciais, abertas sobre o todo. A noção de totalidade se encontra aqui com uma contradição interna posta em evidência pelos marxistas: as vezes noção aberta, mutável, dialética – as vezes noção fechada, sistemática, metafisicamente imposta de fora e separada do conteúdo vivo do pensamento hegeliano. Assim a contradição interna dessa noção, inerente a ela mesma no curso da história da filosofia, estava no hegelianismo²⁸ [...] (LEFEBVRE, 2011, p. 109, tradução nossa, aspas no original).

²⁷ No original: “Desde la aurora de la filosofía, la noción de Totalidad (unidad y multiplicidad indisolublemente ligadas, constituyendo un conjunto o un todo) aparece como esencial. Los filósofos griegos la planteaban ingenuamente, en el sentido de una objetividad inmediata, dada, fácilmente asible. La naturaleza, para ellos, contenía algunas características contradictorias: unidad y multiplicidad, movilidad y profundidad, cambios superficiales y leyes” (LEFEBVRE, 2011, p. 106).

²⁸ No original: “[...] con esmero, analizado, examinado en sí misma, elaborado en su Lógica. Ella se encuentra además en todas partes en el hegelianismo. Ella atraviesa, anima el “sistema”, esfuerzo de gigante por asir la Totalidad del universo, de la historia, del hombre. En el hegelianismo en conjunto, la Fenomenología, la Lógica, la historia son totalidades parciales, abiertas sobre el todo. La noción de Totalidad se reencuentra aquí con la contradicción interna puesta en evidencia por los marxistas: a veces noción abierta, cambiante, dialéctica – a veces noción cerrada, sistémica, metafisicamente impuesta desde afuera y separada del contenido viviente del pensamiento hegeliano. ¡Así la contradicción interna de la noción, inherente a ella misma en el curso de la historia de la filosofía, estalla en el hegelianismo [...]” (LEFEBVRE, 2011, p. 106).

Como podemos depreender dessa passagem de Lefebvre, a noção de totalidade perpassa toda a obra de Hegel, pois, ele concebe o homem como uma totalidade da história em todas as suas manifestações. Contudo, a leitura crítica do marxismo sobre o pensamento de Hegel, hauriu uma interpretação que entende a noção de totalidade neste filósofo como uma totalidade às vezes aberta, dinâmica e dialética e às vezes fechada, sistemática e metafísica imposta de fora e separada do aspecto vivo do pensamento hegeliano. Mas, de uma maneira geral, entendemos que a categoria da totalidade em Hegel constitui uma expressão do pensar, ou seja, ela é resultado da especulação pura, do movimento do pensamento que se projeta sobre a realidade. Nesse sentido, a noção de totalidade em Marx tem características radicalmente diferentes em relação às noções de totalidade de Hegel e Feuerbach.

Segundo Lefebvre, em Marx, a noção de totalidade já aparece nas obras de juventude de uma maneira original,

[...] na noção de *homem total* que ele toma de Feuerbach, mas aprofundada e transformada. O indivíduo é social, sem que tenha o direito de fixá-lo, pelo pensamento, a sociedade em uma abstração exterior a ele. Nem na natureza e na vida biológica, nem na vida da espécie humana e sua história, nem na vida individual e na social, não podem separar-se. O homem é totalidade. Pois suas necessidades e seus órgãos [...] por seu trabalho [...] “O homem se apropria de seu ser universal de maneira universal, pois é tanto homem total”²⁹ (LEFEBVRE apud MARX, 2011, p. 114, tradução nossa, itálico e aspas no original).

Esta noção de “homem total” em Marx é radicalmente diferente daquela exposta por Feuerbach baseada em seu “princípio antropológico”. Pois Marx não concebe o homem como um fato, um todo já dado, como uma realidade meramente natural. Do contrário, ele o considera como um ser historicamente determinado, situado pelas contradições de sua realidade social e suas relações concretas. O problema central destacado por Lefebvre em sua análise sobre a totalidade é a diferença fundamental entre a perspectiva da *totalidade fechada* e a *totalidade aberta*. Esta seria, portanto, a diferença metodológica decisiva entre Hegel e Marx, respectivamente, no que diz respeito, a questão da totalidade.

Sobre Lukács e sua perspectiva da totalidade em *História e consciência de classe*, explica Lefebvre que:

²⁹ No original: “[...] en la noción de *homem total* que él toma de Feuerbach, pero profundizada y transformada. El individuo es social, sin que se tenga el derecho de fijarlo, por el pensamiento, a la Sociedad en una abstracción exterior a él. Ni la naturaleza y la vida biológica, ni la vida de la especie humana y su historia, ni la vida individual y la vida social, no pueden separarse. El hombre es totalidad. Por sus necesidades y sus órganos, [...], por su trabajo [...] ‘El hombre se apropria de su ser universal de manera universal, pues en tanto hombre total’” (LEFEBVRE apud MARX, 2011, p. 114).

Em sua obra, *História e consciência de classe*, Georges Lukács a assume como noção central. Mas faz um uso abusivo dela. Não distinguiu claramente a totalidade fechada (abstrata, imóvel) da totalidade mutável, aberta. E sobretudo ele aplicou a noção de totalidade fechada a “consciência de classe” do proletariado [...]”³⁰ (LEFEBVRE, 2011, p. 117, itálico e aspas no original).

De acordo com Lefebvre, em *História e consciência de classe*, a noção de totalidade aparece como uma noção fechada, abstrata e imóvel. Essa afirmação de Lefebvre, entretanto, não leva em conta que no livro de 1923 Lukács concebe a categoria da totalidade sob um *duplo aspecto determinativo* teórico-metodológico, no sentido de que ela possibilita ao proletariado *sujeito-objeto idêntico* da realidade histórica compreender de forma lógico-ontológica e abstrato-concreta as determinações do mundo objetivo da sociedade capitalista como um todo idealmente articulado (no sentido hegeliano) a partir de sua consciência cognoscente que se interpõe na realidade como um “pensador coletivo”. Portanto, em *História e consciência de classe* Lukács parte inicialmente dessa *duplicidade metodológica* num movimento de *passagem progressiva* rumo a sua obra derradeira a *Ontologia do ser social* para conceber agora de forma plenamente ontológica a totalidade enquanto uma determinação do mundo objetivo.

Essa *passagem progressiva* de Lukács com relação a fundamentação teórico-metodológica da categoria da totalidade entre as obras *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* tem seu momento decisivo de avanço na leitura do próprio dos originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx no início da década de 1930 no Instituto Marx-Engels de Moscou onde desenvolveu em parceria com seu amigo de pesquisas Mikhail Lifschitz os elementos teóricos necessários para o aprofundamento da dialética marxista em termos de uma *ontologia-materialista*. Isso lhe permitiu se apropriar dos fundamentos ontológicos da existência do ser social e, por conseguinte, ter compreendido que as categorias que regem a vida social são categorias (ontológicas) da própria realidade histórico-objetiva, portanto, determinações da ação concreta dos homens em suas relações reais no mundo. Sendo o *trabalho*, o momento fundante que possibilita o desenvolvimento histórico-social de todos os complexos propriamente humano-sociais.

No capítulo seguinte, analisaremos a obra de Lukács *História e consciência de classe*, percorrendo suas linhas principais em busca dos fundamentos da totalidade, tal como está exposta nos termos do próprio autor.

³⁰ No original: “En su obra, *Histoire et consciente de classe*, Georges Lukács la asume como noción central. Pero hace un uso abusivo de ella. No ha distinguido claramente la totalidad cerrada (abstraída, inmóvil) de la totalidad cambiante, abierta. Y sobretudo ha aplicado la noción de totalidad cerrada a la ‘conciencia de clase’ del proletariado [...]” (LEFEBVRE, 2011, p. 117, tradução nossa e itálico no original).

3 COMO LUKÁCS PENSA A CATEGORIA DA TOTALIDADE EM *HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE*

Este segundo capítulo tem como objetivo principal, debater os fundamentos da categoria da totalidade na obra *História e consciência de classe* (1923) de G. Lukács, nos próprios termos do autor. Para o filósofo marxista húngaro, a categoria da totalidade é um princípio constitutivo central do método dialético de Marx e, representa, no plano do conhecimento científico um produto do pensamento, *um ponto de vista do proletariado* que ao se reconhecer como sujeito-objeto idêntico do processo histórico, toma consciência de seu papel na transformação revolucionária da sociedade capitalista. Sendo assim, num esforço de síntese, apresentaremos um panorama desta obra de Lukács (de forte influência hegeliana) tentando demonstrar como *a categoria da totalidade* vai ganhando nos momentos essenciais do livro, uma *dupla determinação* metodológica no sentido *lógico-ontológico e abstrato-concreta* e que podemos também perceber que é neste livro que Lukács parte de forma *progressiva*, rumo a uma concepção de totalidade no sentido ontológico (objetivo).

II

Em *História e consciência de classe*³¹ György Lukács busca, principalmente, tornar claro e compreensível para todos o método dialético de Marx. Para tanto, o autor visa reconstruir a gênese da consciência do proletariado, por meio do estudo da origem e da estrutura do processo de trabalho estranhado, que torna o proletário um sujeito semelhante ao objeto por ele produzido; subjugado pelo fetiche da mercadoria e nesse sentido, a sua força de trabalho mesma é vendida como mercadoria. Todavia, adverte o próprio filósofo húngaro, que é “impossível tratar o problema da dialética concreta e histórica sem estudar de perto o

³¹ Essa obra de Lukács é oriunda de um período de transição profundamente crítico e de acordo com o autor: “A redação é do ano de 1922 e consiste, em parte, na reelaboração de textos mais antigos; além daqueles já mencionados, faz parte do volume o texto sobre ‘Consciência de classe’ (escrito em 1920). Os dois ensaios sobre Rosa Luxemburgo, assim, como ‘Legalidade e ilegalidade’, foram incluídos na seleção sem nenhuma modificação essencial. Totalmente inéditos são, portanto, os dois importantes estudos e sem dúvidas decisivos: ‘A reificação e a consciência do proletariado’ e ‘Observações metodológicas sobre a questão da organização’. (A este último serviu como estudo prévio o ensaio ‘Questões de organizacionais da iniciativa revolucionária’, publicado em 1921, imediatamente após a Ação de Março, na revista *Die Internationale*). De maneira que *História e consciência de classe*, em relação ao conjunto da obra, é o desfecho que resume meu desenvolvimento desde os últimos anos da guerra. Um desfecho, no entanto, que pelo menos em parte já continha tendências de um estágio de transição para uma clareza maior, embora essas tendências não pudessem se manifestar efetivamente” (LUKÁCS, *História e consciência de classe*: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 13-14, itálicos no original).

fundador desse método, Hegel, e suas relações com Marx” (LUKÁCS, 2003, p.55). Ou seja, o estudo dos fundamentos da dialética marxista requer o embasamento teórico, o entendimento e a apropriação crítica da dialética de Hegel, tal como o próprio Marx fê-lo.

Lukács entende que o sistema de Hegel, tal como é dado, constitui um fato histórico e que só uma crítica realmente profunda, possibilitaria constatar que esse sistema não possui uma “verdadeira unidade interior”, mas inúmeros sistemas entrelaçados mutuamente. Para Lukács, as contradições do método subjacentes entre a *fenomenologia* e o próprio sistema, são exemplos de “desvios”. Nesse sentido, o filósofo marxista faz uma admoestação para a questão de que é necessário que a estrutura “morta do sistema” historicamente determinado de Hegel, seja desconstruída para que as perspectivas atuais de seu pensamento voltem a ter eficiência e vivacidade. Aqui, a intenção de Lukács é delimitar o problema do *método*, no sentido de despertar a atenção para as “conexões metodológicas” e, apontar como as categorias do método de Hegel tornaram-se decisivas para a constituição do materialismo histórico, bem como suas diferenças fundamentais com relação à dialética hegeliana.

O método dialético-materialista afirma Lukács, deve ser concebido como um fenômeno social e histórico. Esse pressuposto constitui, portanto, um fundamento basilar do marxismo. E isso pode ser considerado a característica principal do que comumente se entende por “ortodoxia marxista”, ou seja, a apropriação e aplicação correta do método materialista. Com efeito “[...] O marxismo ortodoxo, não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*” (LUKÁCS, 2003, p. 64, *italico no original*). A ortodoxia que Lukács alude, corresponde a uma “convicção científica”, de que com o método dialético, foi descoberto o método de pesquisa correto e que esse método, só pode ser “desenvolvido”, melhorado, “aperfeiçoado” e “aprofundado” “no sentido dos seus fundadores”, notadamente Hegel.

Mas, trata-se aqui, como pensa Lukács, de compreender que o método dialético-materialista é um método revolucionário. E isso é determinado por razões decisivamente fundamentais, como a questão da teoria e da prática, no sentido de Marx, em que a teoria efetiva-se como força material quando se apossa das massas. Busca-se, portanto, analisar, investigar a maneira como a teoria penetra nas massas e como “esses momentos” e “essas determinações” fazem da teoria e do método dialético “o veículo da revolução”; bem como é desenvolvido a “essência prática” a partir da teoria e da relação que ela estabelece com o seu

objeto. Pois, uma vez a teoria se apoderando das massas, nessa dialética de influência recíproca, a relação sujeito-objeto não carece de substancialidade e conteúdo concreto.

O que Lukács ressalta, baseado em Marx, é que, o pensamento deve ser determinado pela própria realidade; que a *consciência cognoscente* tem na materialidade objetiva seu referencial, ou seja, é a própria realidade que deve se inclinar para o pensamento. E Lukács deixa claro que “[...] Apenas tal relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis”, porque para tal intento, “a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo” (LUKÁCS, 2003, p. 65-66, itálico no original). Aqui podemos entender que a *dupla determinação* metodológica em Lukács pressupõe a unidade de pensamento e realidade, mas é a consciência que em última instância transforma a realidade objetiva. Isso prefigura em certo sentido a noção hegeliana na qual a ideia é o “demiurgo do real”. Aqui nos parece claro que Lukács compreende Marx pela lupa de Hegel, sobretudo, uma interpretação não suficientemente crítica do filósofo idealista.

Contudo, a função histórica da teoria, afirma Lukács, é tornar possível, na prática, a realização dos objetivos revolucionários da classe, ou seja, do proletariado. Para tanto, o “conhecimento exato” da sociedade deve se tornar para a classe operária a condição necessária, imediata de sua “autoafirmação na luta”. Esse processo se desenvolve numa determinada situação histórica e para a classe operária, seu “autoconhecimento” deve significar ao mesmo tempo, o conhecimento correto da totalidade histórico-social. Dessa forma, “para tal conhecimento”, o proletariado deve se constituir, ao mesmo tempo, “sujeito e objeto do conhecimento”, e que, portanto, a teoria deve “interferir de modo *imediate* e *adequado* no processo da revolução social”, pois, “somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria será possível” (LUKÁCS, 2003, p. 66, itálicos no original).

3.1 A dialética e o proletariado como sujeito histórico

O aparecimento do proletariado, como sujeito na história, constitui um fato extremamente significativo, pois ajuda a desvelar e a entender criticamente uma das características basilares intrínsecas do modo de produção capitalista: o antagonismo de classe fundamental entre capital e trabalho. Nesse sentido, o proletariado como expressão objetiva do próprio processo revolucionário de “dissolução efetiva dessa ordem do mundo”, configura,

também, dialeticamente no âmbito da teoria, a possibilidade do conhecimento da essência do método dialético.

E aqui, Lukács demonstra a necessidade de conceber a essência e o aspecto revolucionário do método dialético, pois:

O fato de se ter negligenciado esse ponto simplesmente decisivo trouxe muita confusão para as discussões sobre o método dialético [...]. Com efeito, Engels descreve a conceitualização “metafísica”; sublinha de maneira penetrante o fato de que, no método dialético, a rigidez dos conceitos (e dos objetos que lhes correspondem) é dissolvida, que a dialética é um processo constante da passagem fluida³² de uma determinação para outra, **uma superação permanente dos contrários**, que ela é sua passagem de um para dentro do outro; que, por consequência, a causalidade unilateral e rígida deve ser substituída pela ação recíproca (LUKÁCS, 2003, p. 67, aspas no original e em negrito nosso).

O elemento essencial dessa relação ao qual Lukács se refere é a “ação recíproca”; a “relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história”. Desprovido dessa determinação, o método dialético se torna puramente aparente, abstrato, formal, metafísico e deixa de prefigurar um método revolucionário. Porque, para o método dialético, o problema central é a transformação da realidade. E o proletariado como sujeito revolucionário da história, *sujeito-objeto idêntico da realidade*, conhecedor da totalidade social, representa a possibilidade objetiva da transformação do mundo. Com efeito, a dialética como a “ciência das leis gerais do movimento”, tanto do mundo exterior quanto do pensamento cognoscente, diz Engels, citado por Lukács, são duas séries de leis que fundamentalmente se identificam. Mas, Lukács também ressalta que: “[...] Como Marx escreveu com mais exatidão: ‘Como em *toda ciência social histórica*, no estudo do movimento das categorias econômicas [...] é preciso ter sempre em vista que as *categorias exprimem formas e condições de existência*’” (LUKÁCS, apud Marx, 2003, p. 69, itálicos no original). Aqui, Lukács tem plena consciência de que a dialética marxista tem como um dos seus fundamentos decisivos a transformação da realidade, mas é visível também a *dupla determinação* teórico-metodológica no sentido de que Lukács compreende que há uma dialética no pensamento do sujeito cognoscente que se dá pela via lógico-ontológica idêntica ao mundo objetivo, ou seja, Lukács aqui também já aponta para uma determinação ontológica do pensamento, ainda que de forma não plenamente desenvolvida. Mas como um ponto de partida.

³² Lukács, todavia, chama atenção para alguns problemas da concepção da dialética em Engels: “Essa restrição do método à realidade histórico-social é muito importante. Os equívocos surgidos a partir da exposição de Engels – seguindo o mau exemplo de Hegel – estende o método dialético também para o conhecimento da natureza. No entanto, as determinações decisivas da dialética (interação entre sujeito e objeto, unidade da teoria e prática, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento etc.) não estão presentes no conhecimento da natureza” (LUKÁCS, 2003, p. 69).

Na dialética materialista, o mundo, a realidade objetiva é concebida como uma totalidade concretamente articulada em movimento. E o papel do pensamento é reproduzir esse movimento efetivo, contraditório e dinâmico do real visando transformá-lo conscientemente. A forma pela qual o pensamento se apropria dessa realidade concreta se dá pela mediação categorial. As categorias como “formas de ser”; expressões de relações concretas; determinações da própria existência. Assim, Para Marx, diferentemente de Hegel, a realidade não é produto do pensar, da ideia que se autocria; que se engendra a si mesma. A realidade é produto de relações concretas que os homens estabelecem entre si em suas relações de produção e da transformação da natureza por meio do seu ato de trabalho.

Se esse sentido do método é ofuscado, ele se torna necessariamente infrutífero, “um simples ornamento da ‘sociologia’ ou da ‘economia’ marxista”, diz Lukács. A tentativa do filósofo húngaro de fundamentar o método dialético em *História e consciência de classe*, dentre outros aspectos, pressupõe que todo o conhecimento da realidade tem como ponto de partida os fatos. Contudo, trata-se de saber em que “contexto metódico” os dados da vida merecem ser considerados como aspectos relevantes para o conhecimento. Aqui Lukács trava polêmica com os empiristas. O “empirismo limitado” refuta a ideia que os fatos só se tornam fatos por meio da formulação de um método, e que de acordo com a finalidade do conhecimento, tende a comportar variações. Mas uma vez aqui, podemos perceber como Lukács já tem em germe uma perspectiva ontológica do método de Marx.

E estabelecendo a crítica aos empiristas, assevera Lukács que estes acreditam,

Poder encontrar em todo dado, em toda cifra estatística, em todo *factum brutum* da vida econômica um fato importante para si. [Não observam] que a mais simples enumeração de “fatos”, a justaposição mais despojada de comentário já é uma “interpretação”, que nesse nível os fatos já foram apreendidos a partir de uma teoria, de um método, que eles são abstraídos do contexto da vida no qual se encontravam originariamente e introduzidos no contexto da teoria. Os oportunistas mais refinados, malgrado sua repugnância instintiva e profunda por toda teoria, não o contestam de modo algum, mas invocam o método dialético das ciências naturais, a maneira como estas são capazes de mediar os fatos “puros” pela observação, abstração e experimentação e são capazes de fundamentar suas relações [...] (LUKÁCS, 2003, p. 71, aspas no original).

O método preconizado pelo “empirismo limitado” e pelos oportunistas possui um caráter enganoso de acordo com Lukács. E esse fato reside na constatação de que, o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista tende a produzir uma forma de sociedade que vai ao encontro desses pontos de vistas. Todavia, para Lukács é exatamente nesse aspecto, que “precisamos do método dialético”, para não “sucumbirmos à ilusão social” produzida por esse modo de produção e desvelarmos a essência intrínseca à essa ilusão. Essa

perspectiva científica refutada por Lukács é própria do método das ciências naturais, incorporada pelo positivismo, cujos “fatos puros” se originam da seguinte forma:

[...] um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Esse processo é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em números e em relações de número. Os oportunistas jamais se dão conta de que faz parte da essência do capitalismo produzir os fenômenos dessa maneira. Marx oferece uma descrição bastante convincente desse “processo de abstração” da vida quanto aborda o trabalho, mas não se esquece de insistir, de maneira igualmente convincente, no fato de que se trata aqui de uma característica *histórica* da sociedade capitalista (LUKÁCS, 2003, p. 71-72, *aspas e itálico no original*).

Para Lukács essas abstrações mais gerais do método afirmado pelos oportunistas, surgem exatamente, de forma correspondente, ao processo de evolução do capitalismo e indo cada vez mais longe. O caráter fetichista da mercadoria, a divisão social do trabalho, a propriedade privada, a reificação das relações humanas, “que atomiza” de maneira abstrata e “racionalmente o processo de produção”, sem levar em conta a importância das possibilidades e capacidades humanas dos produtores diretos “transformam os fenômenos da sociedade e, com eles, sua apreensão” (LUKÁCS, 2003, p. 72). A consequência do método do “empirismo limitado” resulta no surgimento de “fatos isolados”; conjunto de fatos deslocados de seu contexto próprio. Setores “particulares com leis próprias” tais como a teoria econômica, direito etc. apresentam-se, em sua aparência fenomênica, como produtos desse método científico. Em outro plano, o método dialético, em contraposição a “esses fatos e sistemas parciais isolados”, afirma a unidade concreta do todo; a articulação dialética entre o todo e as partes, em que reciprocamente estão implicados.

Lukács desenvolve uma crítica ao caráter não científico do método do “empirismo limitado”, pela razão deste não ser capaz de perceber “o caráter histórico” dos fatos que lhe servem de sustentação para as análises. Pois o caráter histórico dos fatos apreendidos pela ciência é produto da evolução da sociedade e, a sociedade na qual estamos inseridos historicamente é a do capitalismo. Portanto, é preciso submeter as condições objetivas da sociedade em que vivemos à crítica do método “histórico-dialético”, para poder desvelar a aparência e apreender a essência do modo de funcionamento da sociedade burguesa. Por isso, “[...] Essa distinção é a primeira condição prévia de um estudo verdadeiramente científico que, segundo, as palavras de Marx, ‘seria supérfluo se a manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente’” (LUKÁCS apud MARX, 2003, p. 75).

Trata-se, portanto, de destacar a evidência dos fenômenos em sua forma imediata, de procurar as mediações pelas quais eles se estabelecem e interagem; sua relação com “seu

núcleo e à sua essência” nela implicados. Lukács busca compreender que o caráter do fenômeno e a sua aparência são formas de “manifestação necessária”. A razão de ser dessas formas é porque elas possuem uma essência histórica, como resultado do desenvolvimento da sociedade capitalista. Assim, essa *dupla determinação* dialética constitui “o reconhecimento e a superação do ser imediato”. Essência e aparência expressam desse modo, uma unidade; uma *totalidade* dialeticamente articulada que comporta inúmeras determinações da realidade objetiva.

3.2 A totalidade e a consciência do proletariado

Lukács mostra em *História e consciência de classe* que o conhecimento dos diferentes fatos da vida social, enquanto conhecimento da própria realidade e do desenvolvimento histórico, só se torna possível numa *totalidade*. “Esse reconhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais [...], para alcançar o conhecimento da *totalidade concreta* enquanto reprodução intelectual da realidade” (LUKÁCS, 2003, p. 76, em itálico nosso). As determinações a que Lukács alude são as *formas fenomênicas*, imediatas de manifestação, num primeiro nível de realidade do capitalismo. Mas a totalidade concreta, só se apresenta ao pensamento pela mediação da “concreção real” que visa, exatamente, apreender as múltiplas determinações da realidade concreta; a essência da realidade em si. Portanto, a totalidade concreta se apresenta ao pensamento de forma mediatizada. Lukács se fundamenta em Marx³³ para conceber a realidade como uma “rica totalidade de determinações e relações diversas”; o concreto como concreto pensado.

A *totalidade concreta* como totalidade de pensamento; “como uma concreção de pensamento” é na realidade de acordo com Marx, um resultado do pensar, do conceber idealmente o movimento do real; o concreto que se manifesta como um processo de síntese; como produto e, não como ponto de partida, ainda que seja “o ponto de partida da intuição e da representação”. Nesse sentido, o materialismo vulgar é que ao contrário, se limita apenas a reproduzir as determinações fenomênicas e simples da vida social. O materialismo vulgar, portanto, acredita que pode chegar à exatidão dos fatos sociais descartando a perspectiva da

³³ “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida [...]; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta” (MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 258-259).

totalidade concreta; desembocando num isolamento abstrato e buscando explicar os fatos, por meio de leis científicas abstratas, sem nexos com a totalidade concreta.

Lukács entende que a “grosseria e o vazio intelectual” dos postulados reflexivos estabelecidos pelo materialismo vulgar consistem, sobremaneira, no fato de que, o “caráter histórico e passageiro” da sociedade capitalista ficam ofuscados, pelas categorias “intemporais”, “eternas”, “comuns” a todos os aspectos característicos da vida social. Essa perspectiva de análise foi flagrantemente percebida na economia vulgar burguesa. Com efeito, tão logo o método dialético e, seu elemento central: *a totalidade concreta* foi estremecido “[...] tão logo as partes deixaram de encontrar no conjunto seu conceito e sua verdade e, em vez disso, o todo passou a ser eliminado da investigação como não-científico ou reduzido a uma simples ‘ideia’ ou uma ‘soma’ das partes [...]”, a relação reflexiva estabelecidas entre as partes separadas, num todo sem nexos e relações “apareceu como uma lei intemporal de toda a sociedade humana” (LUKÁCS, 2003, p. 78).

Lukács vai haurir de Marx o postulado, no qual este afirma que “as relações de produção de toda sociedade formam um conjunto”. Essa assertiva teórica constitui o ponto de partida do método dialético e, o fundamento do conhecimento da historicidade; da totalidade das relações sociais. Essa *concepção dialética da totalidade* constitui na verdade o “único método capaz de compreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento” (LUKÁCS, 2003, p. 78-79). A *totalidade concreta* enquanto categoria fundamental da realidade é estabelecida por nexos ou conexões intrínsecas numa unidade orgânica entre as partes e o todo, reciprocamente imbricados; dialeticamente relacionados. No sentido da questão aqui explicitada, Lukács chama atenção para o fato de que na *Lógica* de Hegel “a relação do todo com as partes constitui a transição dialética da existência para a realidade” e que “nesse contexto, a questão acerca da relação do interno e do externo também é tratada como um problema da totalidade” (LUKÁCS, 2003, p.79). Mais uma vez podemos perceber como Lukács, a partir de uma interpretação hegeliana (ainda que insuficientemente crítica), pensa a dialética marxista no sentido de compreender a totalidade sob a perspectiva de uma *dupla determinação* teórico-metodológica: uma unidade de pensamento e realidade, sendo o pensamento ou a consciência do proletariado o fator preponderante.

Acontece que, o antagonismo inconciliável de classes que caracteriza a ordem capitalista é expresso também no plano da ideologia. Dessa maneira, com “a recusa ou obnubilação do método dialético” acaba-se por perder a inteligibilidade do processo histórico; trata-se, portanto, da impossibilidade de compreender a histórica “enquanto processo unitário”. Para Lukács:

A questão da compreensão unitária do processo histórico surge necessariamente com o estudo de cada época e de cada setor parcial, entre outras coisas. E é aqui que se revela a importância decisiva da concepção dialética da totalidade, pois é inteiramente possível que alguém compreenda e descreva de forma correta os principais pontos de um acontecimento histórico, sem que por isso seja capaz de compreender esse mesmo acontecimento naquilo que ele realmente representa, em sua verdadeira função no interior do conjunto histórico ao qual pertence, isto é, sem compreendê-lo no interior da unidade do processo histórico (LUKÁCS, 2003, p. 83).

O alvo da crítica de Lukács nesse aspecto (relativo ao método dialético e seu elemento central, a totalidade concreta) é o teórico suíço Sismondi. Que segundo o filósofo húngaro, teria incorrido numa posição equivocada no que tange, à questão da crises capitalistas, precisamente porque, embora tenha compreendido muito bem a evolução das tendências intrínsecas tanto da produção como da distribuição, continuou prisioneiro das “formas de objetividades capitalistas”, apesar de sua crítica contumaz ao capitalismo. “Sendo assim, concebeu essas tendências imanentes como processos independentes um do outro, ‘não compreendendo que as relações de distribuição são apenas as relações de produção *sub alia specie*’” (LUKÁCS, 2003, p. 83, itálico no original). Sismondi sentencia Lukács, sucumbiu tal como Proudhon à fatalidade de “transformar os diferentes membros da sociedade em outras tantas sociedade isoladas”.

A partir dessa crítica, Lukács assevera que a “categoria da totalidade não reduz, portanto, seus elementos a uma uniformidade indiferenciada, a uma identidade” (LUKÁCS, 2003, 84). Aqui Lukács se reporta à Marx para inferir que “produção, distribuição, troca e consumo não são idênticos, mas que juntos constituem membros de uma totalidade, diferenças no seio de uma unidade” (LUKÁCS apud MARX, 2003, p. 84). Pois, uma determinada forma de produção, determina, com efeito, as formas do consumo, da distribuição, da troca “[...], bem como *determinadas relações desses diferentes momentos entre si* [...] Há uma ação recíproca entre esses diferentes momentos; é assim em todo conjunto orgânico” (Idem). Desse modo, podemos assinalar que para Lukács, o conjunto das relações sociais configura uma totalidade dialeticamente determinada, articulada num todo orgânico. Tal relação prefigura e torna-se a determinação que condiciona *a forma de objetividade de todo objeto*. As formas de objetividade de todos os fenômenos sociais, em sua “ação recíproca, dialética e contínua”, de acordo com Lukács, só ganham sentido e inteligibilidade “a partir de sua função na totalidade *determinada* na qual ele funciona fazem com que a concepção dialética da totalidade seja a única a compreender *a realidade como devir social*” (LUKÁCS, 2003, p.85, itálicos no original). Nesse quadro teórico podemos depreender que nesta obra de 1923 Lukács mesmo que de forma ainda não plenamente consciente e profunda (em sua *dupla determinação*), estabelece as bases de uma concepção de

totalidade em sentido *ontológico-materialista* em germinação que somente na *passagem progressiva* rumo a sua *Ontologia do ser social* se tornará totalmente evidente e consolidada como uma determinação do mundo objetivo.

A perspectiva da totalidade, enquanto aspecto constitutivo fundamental do método dialético de Marx (na análise da realidade histórico-concreta) permite desvelar as ilusórias formas fetichistas de objetividade, produzidas necessariamente pelo processo capitalista. As “relações reflexivas” dessas formas fetichistas, implicado aí suas leis, surgem de forma inevitável da sociedade capitalista, mas, afirma Lukács “dissimulando as relações reais entre os objetos, mostram-se como as representações necessárias que se fazem os agentes da produção capitalista” (LUKÁCS, 2003, p. 86). Nesse sentido, essas formas fetichistas são, portanto, objeto do conhecimento, mas o objeto conhecido e suas formas fetichistas, não é o próprio modo de produção capitalista, mas a *ideologia da classe dominante*, diz Lukács.

É necessário nesse sentido, afirma Lukács, romper com esse “véu para se chegar ao conhecimento histórico”, porque “as determinações reflexivas das formas fetichistas de objetividade têm por função justamente fazer aparecer os fenômenos da sociedade capitalista como essências supra-históricas” (LUKÁCS, 2003, p. 86). O método pseudocientífico quebra a unidade da totalidade histórico-social, unidade essa caracterizada pela conexão dialética entre o conhecimento verdadeiro da objetividade de um fenômeno; o conhecimento de sua função real na totalidade social e o conhecimento do caráter histórico do processo social. Lukács, acerca dessa questão, exemplifica que o conhecimento da distinção fundamental para a ciência econômica entre *capital constante e capital variável* só foi possível pela aplicação correta do método dialético. E dessa forma, podemos compreender porque a ciência econômica clássica não tinha capacidade de ir além da distinção entre *capital fixo e capital circulante*. Pois, afirma Lukács citando Marx n’*O Capital*:

[...] o capital variável é apenas uma manifestação histórica particular dos fundos de subsistência ou dos fundos de trabalho, que o trabalhador precisa para sustentar a si mesmo e sua família e sua reprodução e que ele mesmo deve produzir e reproduzir em todos os sistemas da produção social. Os fundos de trabalho retornam sempre a ele somente sob a forma de pagamento do seu trabalho, pois seu próprio produto sempre se distancia dele mesmo sob a forma de capital [...] A forma mercantil do produto e a forma monetária da mercadoria mascaram a transação (LUKÁCS apud MARX, 2003, p. 86-87).

A “ilusão fetichista” que têm como função precípua, encobrir a realidade e enredar a totalidade dos “fenômenos da sociedade capitalista”, não está limitada apenas a mascarar seu aspecto histórico; transitório. Mas principalmente, porque essa ocultação se torna possível em face das formas de objetividade, nas quais a realidade concreta emerge

“necessária” e “imediatamente” ao homem na sociabilidade capitalista, dessa maneira, ocorre igualmente uma ocultação, em primeiro lugar, do conjunto das categorias econômicas, sua natureza essencial, “como formas de objetividade”, *como categorias de relações entre os homens*. A objetividade social (em todas as suas formas) aparecem como coisas; “uma relação entre coisas”. Com efeito, assinala Lukács que “o método dialético, ao mesmo tempo em que rompe o véu da eternidade das categorias, deve também romper seu caráter reificado para abrir caminho ao conhecimento da realidade” (LUKÁCS, 2003, p. 87).

O método dialético e sua concepção de totalidade em Lukács apresentam-se “como conhecimento real” do que ocorre no conjunto do processo social objetivo. Nesse sentido, essa caracterização da totalidade aqui em *História e consciência de classe* já aparece como um ponto de partida à aproximação da noção de totalidade enquanto uma determinação categorial da realidade objetiva. Dessa forma, no que diz respeito à totalidade, a relação dialética das partes com o todo, poderia se configurar como uma simples “determinação mental e metódica”, em que as categorias constitutivas da realidade social apareceriam apenas como uma determinação reflexiva da economia burguesa, se tornando apenas um “assunto metodológico”. Todavia, a diferença é bem mais precisa e profunda. Pois de acordo com Lukács:

[...] o fato de que em toda categoria econômica se revela uma determinada relação entre os homens num determinado nível de sua evolução social e de que essa relação se torna consciente e conceitual faz com que o movimento da sociedade humana possa, enfim, ser compreendido em suas leis internas, ao mesmo tempo, como produto dos próprios homens e das forças que surgiram de suas relações e escaparam do seu controle (LUKÁCS, 2003, p. 88).

Essa citação nos possibilita perceber o quanto Lukács já germina uma ideia de totalidade enquanto uma categoria objetiva. Nesse aspecto, as *categorias econômicas* se tornam dinâmicas e dialéticas de forma *duplamente determinada*. Elas expressam as relações reais entre os homens, pois tem origem nas relações humanas e “funcionam”, afirma Lukács, no processo de transformação das relações humanas; impulsionam o desenvolvimento das relações recíprocas entre as determinações da realidade concreta e as ações do sujeito histórico. Em outros termos, “a *produção e a reprodução de uma determinada totalidade econômica*, que a ciência tem por tarefa conhecer, transformam-se necessariamente [...] em *processo de produção e de reprodução de uma sociedade global determinada*” (LUKÁCS, 2003, p. 88, *itálico nosso*). O processo de produção capitalista não produz apenas a mercadoria ou a mais-valia, mas também, a própria relação social capitalista. Ou seja, produz

a própria realidade³⁴. “Marx reprova Hegel” diz Lukács, por este (e até seus sucessores) não ter superado a dualidade Kantiana entre pensamento e ser, teoria e práxis, sujeito e objeto. Nesse sentido assinala Lukács, estaria aí o ponto de ruptura de Marx com o conhecimento hegeliano “por ser simplesmente um conhecimento *sobre* uma matéria – por si só de natureza estranha -, e não o próprio conhecimento *dessa* matéria, que é a sociedade humana” (LUKÁCS, 2003, p. 90, itálicos no original).

Mas na investigação da realidade histórico-social, Marx se apropria da parte “progressiva” do método hegeliano: “a dialética como conhecimento da realidade”. Nesse ponto, Marx se distanciou dos sucessores de Hegel, bem como, engendrou uma cisão na filosofia hegeliana e levou a tendência histórica presente nela, “à sua lógica extrema”. Marx tratou todos os aspectos da sociedade humana como problemas históricos. Evidenciando concretamente “o substrato real” do processo de desenvolvimento histórico, tornando-o uma questão central em seu método. Portanto, segundo Lukács, Marx incorporou de forma crítica os elementos fundamentais da dialética hegeliana: “o processo e a realidade concreta”, a “dialética e a história”. A crítica de Marx à Hegel é, dessa maneira, a “continuação direta” da crítica de Hegel à Kant e a Fichte. Hegel conseguiu alcançar seu propósito nessa crítica, mas não concretamente, Marx o realizou. E aí é onde nasce o método dialético de Marx. Lukács demonstra mais uma vez, que o ponto de ruptura de Marx com Hegel se dá no âmbito da realidade. Pois Hegel, não foi capaz de alcançar “as forças motrizes da história”:

[...] Em parte porque, na época em que seu sistema foi criado, essas forças ainda não eram bastante visíveis; ele foi, então, obrigado a ver nos povos e em sua consciência os verdadeiros portadores do desenvolvimento histórico (mas ele não conseguia distinguir o substrato real da sua consciência devido à sua composição heterogênea. Desse modo, transformou-o mitologicamente em “espírito do povo”). Em parte porque continuaria preso às formas do pensamento platônico-kantiano, à dualidade do pensamento e do ser, à forma e à matéria não obstante seus esforços bastante enérgicos em sentido contrário (LUKÁCS, 2003, p. 92, aspas no original).

Lukács (2003) reconhece que foi Hegel o “verdadeiro descobridor do significado da totalidade concreta” e ainda que tenha tido em seu pensamento o propósito de superar todas as abstrações, a “matéria permaneceu” para ele [Hegel] maculada pela *nódoa da*

³⁴ Aqui Lukács estabelece uma relação fundamental entre Marx e Hegel; o parentesco e também a ruptura entre o materialismo histórico e a filosofia hegeliana: “O que é real é em si necessário”, diz [Hegel] em sua *filosofia do direito*. A necessidade consiste no fato de que a totalidade é cindida nas distinções de conceitos e essa cisão atinge uma determinação sólida e resistente, que não é uma solidez morta, mas engendra a si mesma sem cessar na dissolução” (LUKÁCS apud HEGEL, 2003, p.89, itálico no original). E continua afirmando que: “É justamente nesse aspecto, em que o profundo parentesco do materialismo histórico com a filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como *autoconhecimento da realidade*, é preciso, mesmo que em poucas palavras, chamar a atenção para o não menos decisivo ponto de ruptura que os separa. Esse ponto de ruptura se encontra igualmente no nível do problema da realidade, do problema da unidade do processo histórico” (LUKÁCS, 2003, p. 89, itálico no original).

determinação. Essas contradições e tendências discrepantes no interior de seu sistema de pensamento não foram superadas e, muito menos esclarecidas. Essas tendências de acordo com Lukács estão “justapostas” sem mediação, apresentando-se de forma contraditória e não se sustentando. Em Marx e Engels, o fator decisivo na história é, “em última instância”, a produção e a reprodução das condições de existência material. Esse postulado materialista liquida a perspectiva “mitológica” do “espírito absoluto” de Hegel, destaca Lukács. A historicidade concreta; a vida social objetiva constitui o substrato e a base real da vida humana, que se torna consciente de si mesma no processo da história e não, certamente, pelo autodesenvolvimento da ideia, do conceito. Lukács começa a esboçar uma interpretação crítica de Hegel, muito embora, continue neste livro de 1923, preso a uma concepção hegeliana do sujeito-objeto idêntico transportado para a consciência do proletariado que se reconhece enquanto tal no processo histórico real da luta de classes.

O ponto de partida efetivo da análise é o ser; a primazia do ser social sobre o pensamento. Eis o fundamento do materialismo histórico. E aqui Lukács se reporta aos postulados de Marx para confirmar que “[...] Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência” (LUKÁCS apud MARX, 2003, p. 94). E somente este fundamento, nessa circunstância, pode suplantar a esfera “puramente teórica” e se tornar um problema eminentemente da vida prática; da vida concreta. Quando o ser efetivo se revela como “devir ser social” aparece como um resultado “até então inconsciente da atividade humana”. Essa atividade, por sua vez é um aspecto decisivo do processo de transformação do próprio ser social. Mas conforme pontua Lukács temos por um lado, uma mistificação das formas sociais em relações naturais que se opõem aos homens como leis, “dados fixos”, completos e imutáveis em sua natureza essencial. Sendo assim, o homem, no máximo, pode utilizar essas leis apenas para compreender “[...] a estrutura do objeto sem jamais *ser capaz de transformá-la; por outro, tal concepção do ser rejeita a possibilidade da* práxis na consciência individual. A práxis torna-se uma forma de atividade do indivíduo isolado” (LUKÁCS, 2003, p. 95). Acerca dessa questão, Lukács, se refere à Feuerbach para salientar que este fracassou ao tentar superar Hegel ao não romper o obstáculo do *idealismo alemão*, pois ficou preso à ideia do indivíduo “isolado” da *sociedade civil*. “A exigência de Marx”, afirma o filósofo húngaro, de se captar a “sensibilidade”, o “objeto”, “a realidade”, o indivíduo como uma “atividade humana sensível”, produz no homem, o entendimento de que ele toma consciência de si próprio como *ser social* quando simultaneamente ele se reconhece como *sujeito e objeto do devir histórico e social*.

Nesse ponto em específico, Lukács lembra, por exemplo, que na época feudal o homem “não podia tomar consciência de si mesmo”; da sua própria condição como ser social, posto que suas relações sociais, sob inúmeros aspectos, possuíam “um caráter natural”. Lukács justifica isso pelo fato de que a sociedade feudal em seu conjunto, ainda permanecia fundamentalmente desorganizada e quase não possuía o controle sobre a “a totalidade das relações entre os homens” para se manifestar à consciência como *a realidade do homem*. A transformação do homem em ser social é uma condição necessariamente engendrada pela sociedade civil, que cumpre uma função fundamental no processo de socialização da sociedade. No capitalismo com a universalização das trocas comerciais, onde todas as barreiras espaciais e temporadas são derrubadas, e as antigas “trocas materiais imediatas” entre os homens e a natureza fenecem, “o homem torna-se ser social”. A sociedade como um todo revela-se como “a realidade para o homem”.

Desse modo, repercute Lukács:

[...] somente no terreno do capitalismo, da sociedade civil, é possível reconhecer a sociedade como realidade. Contudo, a classe que se representa como agente histórico dessa revolução – a burguesia – cumpre ainda inconscientemente essa função; as forças sociais desencadeadas por ela e que a levaram à supremacia parecem opor-se a ela como uma segunda natureza, porém, mais desprovida de alma e mais impenetrável do que a aquela do feudalismo (LUKÁCS, 2003, p. 96).

É com a emergência do proletariado como classe e sujeito da história, diz Lukács, que o conhecimento da realidade social encontra seu referente. A perspectiva de classe do proletariado enquanto sujeito da história, irá produzir uma nova situação social. É nesse contexto que se constituirá o “ponto a partir do qual a totalidade da sociedade torna-se visível”. O advento do *materialismo histórico* possibilitará, no campo teórico e prático, o desenvolvimento da “doutrina” das “condições de libertação do proletariado” e da “doutrina” da “realidade do processo total do desenvolvimento histórico”. Isso só se tornou factível, porque para o proletariado, torna-se vital o conhecimento com a “máxima clareza” de sua situação de classe. O conhecimento possível da totalidade da sociedade e sua correta assimilação permitem, portanto, ao proletariado, a compreensão de sua própria situação de classe. Pois a compreensão de seus atos tem essa condição “prévia”, “inelutável”.

Para Lukács, “[...] A unidade da teoria e da práxis é, portanto, apenas a outra face da situação social e histórica do proletariado”. Em razão de que, partindo-se do “ponto de vista do proletariado, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade”. Ele é, alega Lukács, *ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento* (LUKÁCS, 2003, p. 97). Nesse contexto teórico, Lukács notadamente toma como fundamento para o

postulado do *sujeito-objeto idêntico* no proletariado, o pensamento hegeliano. Essa aproximação teórica com o hegelianismo tem como base principalmente a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O caminho do espírito rumo ao autodesenvolvimento; ao autoconhecimento, aliena-se, exterioriza-se, sai de si e se objetiva, separa-se no processo de sua caminhada para, no último momento, ser capaz de suplantar as cisões e “reencontrar-se”, reconhecendo-se como *sujeito-objeto idêntico*.

No idealismo de Hegel, a *alienação*, a *objetivação* da ideia que se *exterioriza*; e que no processo de sua caminhada, se sapa de si, rompe a unidade primária para ganhar um aspecto *positivo*. Pois ela é necessária ao processo de desenvolvimento da *ideia*; é uma condição fundamental para o seu enriquecimento no processo das sucessivas determinações. Dessa forma, “[...] No fim da caminhada, a ideia pode finalmente cancelar a cisão com o mundo exterior e, assim, voltar a ser uma nova identidade, mais rica e desenvolvida, plenamente reconhecida”, ou seja, um sujeito-objeto idêntico (FREDERICO, 1997, p. 15). Lukács é um legatário da tradição do pensamento hegeliano-marxista, nesse sentido, podemos afirmar que ele sempre reivindicou a primazia da *totalidade*. Aqui em *História e consciência de classe*, a apropriação da *totalidade* vai se dar principalmente em contraposição ao mundo burguês; capitalista fragmentado. E vai vê na consciência do proletariado enquanto classe social, a possibilidade concreta de um conhecimento pautado na perspectiva da *totalidade*. Esse processo é caracterizado pelo fato de que “[...] No momento revolucionário, sujeito e objeto, que estavam separados, se reconciliam e se identificam. A totalidade é, enfim, refeita” (Idem, p. 40). A atividade teórico-crítica e prática do proletariado são aspectos constitutivos do método do *materialismo histórico*. Dessa maneira, o conhecimento da realidade produzido pelo *método dialético*, é igualmente indissociável da *perspectiva de classe do proletariado*.

De acordo com Lukács, o *método marxista* e a *dialética materialista* enquanto conhecimentos da realidade só se constituem como possibilidades concretas a partir do “ponto de vista de classe”, “do ponto de vista da luta do proletariado”. O abandono dessa perspectiva implica, para Lukács em *História e consciência de classe*, no distanciamento do *materialismo histórico*, bem como assumi-lo configura de forma direta, “a participação na luta do proletariado”. O *método dialético* se torna inseparável da perspectiva de classe do proletariado, pelo fato do próprio proletariado ser o *sujeito cognoscente* do processo de conhecimento da totalidade da realidade social e histórica. Contudo, adverte Lukács, que o sujeito do conhecimento não é do tipo Kantiano

[...], em que o sujeito é definido como o que não pode jamais tornar-se objeto. Não é um espectador imparcial desse processo. O proletariado não é somente a parte ativa

e passiva dessa totalidade; a ascensão e a evolução de seu conhecimento, de um lado, e sua ascensão e evolução no curso da história, de outro, são apenas dois aspectos do mesmo processo real (LUKÁCS, 2003, p. 99).

É no âmbito desse postulado que a “consciência do proletariado” no que diz respeito a realidade social, sua específica posição de classe, seu inequívoco papel de vanguarda na história e o *método da concepção materialista da história*, são produtos do processo de evolução histórica, que o *materialismo histórico* reconhece como adequado em sua realidade. O *método marxista* se constitui, portanto, como uma possibilidade concreta porque é um *produto da luta de classes*, no interior da sociedade burguesa. “O ponto de vista metódico da totalidade”, enquanto problema central do método dialético, como uma condição *sine qua non* para o conhecimento da realidade, é um produto da história num duplo aspecto. Lukács justifica isso da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, somente com a evolução econômica que produziu o proletariado, com o nascimento do próprio proletariado (portanto, numa etapa determinada da evolução social), com a transformação assim surgida do sujeito e do objeto relativos ao conhecimento da realidade social, que a possibilidade objetiva e formal do materialismo histórico pôde surgir como conhecimento. Em segundo lugar, é somente no curso da evolução do proletariado que essa possibilidade formal tornou-se uma possibilidade real. Pois a possibilidade de compreender o sentido do processo histórico como imanente a esse processo, deixando de ver nele um sentido transcendente, mitológico ou ético, a ser relacionado com um material despojado de sentido, pressupõe que o proletariado tenha uma consciência altamente evoluída a respeito de sua própria situação, portanto, que seja um proletariado em certa medida altamente avançado na sequência de uma longa evolução (LUKÁCS, 2003, p. 100).

Esse caminho percorrido pela evolução da consciência do proletariado, o conduz ao conhecimento da realidade, superando a utopia. Nessa perspectiva, o objetivo final é a reconciliação do proletariado com a realidade histórica a partir da “relação com a totalidade”; com a *totalidade da sociedade considerada como processo*. Nesse desdobramento, a luta revolucionária do proletariado adquire um sentido próprio em cada etapa. Essa relação é intrínseca “[...] a cada momento exatamente no que concerne à sua trivialidade simples e prosaica, mas torna-se real somente quando tomamos consciência dela, o que confere realidade ao momento da luta cotidiana [...]” onde se manifesta a sua relação com a *totalidade social* (LUKÁCS, 2003, p. 101). Essa perspectiva do caminho pela consciência do proletariado rumo a sua autoconsciência como conhecimento da sociedade enquanto totalidade culminando na identificação com a realidade histórica é, um postulado notadamente hegeliano da caminhada (no plano da ideia) da consciência rumo ao espírito absoluto, que Lukács transporta para o plano do processo social. Assim, para Lukács a totalidade constitui o princípio fundamental do método de Marx que ele vai desenvolver a partir de Hegel.

3.3 A totalidade como um fundamento constitutivo do método de Marx

Em *História e consciência da classe*, Lukács assinala de forma pontual que a categoria da *totalidade* constitui a *essência* do método de Marx. Posto que:

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas **o ponto de vista da totalidade**. A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova (LUKÁCS, 2003, p. 105, em negrito nosso).

O método dialético de Marx é concebido, dessa forma, em oposição à “ciência burguesa”. O primado da *totalidade* sobre as *partes* que a compõem é o exato oposto da “ciência burguesa” que compreende os fatos apenas em seus aspectos fenomênicos. A totalidade prepondera de maneira exclusiva no âmbito da epistemologia e não a partir da perspectiva da *ontologia-materialista* (FREDERICO, 2013). Nesse sentido, a possibilidade de “captá-la” resulta fundamentalmente do *ponto de vista da classe*. De acordo com Celso Frederico (2013, p. 64) esta foi a solução encontrada por Lukács para dirimir a questão “filosófica do sujeito do conhecimento”, que não se refere mais ao “sujeito transcendental” de Kant, “[...], expressão teórica da divisão do trabalho que manterá irresoluta a antinomia entre o sujeito e objeto, e nem do místico Espírito Absoluto de Hegel, que ‘resolve’ as contradições no plano abstrato”. É o proletariado, portanto, o *sujeito coletivo* capaz de engendrar uma verdade que não se coaduna mais com a “contemplação” e “exterioridade” em seu processo de movimento revolucionário histórico-concreto.

O fundamento do argumento de Lukács está pautado na premissa de que “a ciência proletária é revolucionária”, não apenas por contradizer a sociabilidade burguesa com conteúdos revolucionários, mas, principalmente em virtude da “essência revolucionária” do método do materialismo histórico. Porque, assevera Lukács: *o domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência*. Isso é um princípio revolucionário da dialética hegeliana, mas que só vai se tornar efetivamente revolucionária com Marx. Todavia, essa transformação revolucionária da dialética hegeliana, não se deu apenas nos termos de uma “inversão materialista”. Pelo contrário diz Lukács, “o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde se manifestar nessa inversão e por meio dela porque a essência do método, isto é, *o ponto de vista da totalidade*”, bem como a consideração de todos os fenômenos parciais como aspectos do todo, “do processo dialético”, que é assimilado como *unidade do pensamento* e da *história*, foi conservado (LUKÁCS,

2003, p. 106, *italico nosso*). Com efeito, *o método dialético* em Marx busca o conhecimento da sociedade como *totalidade*.

Assim, o tratamento que o filósofo húngaro dedica à questão da *totalidade* encontra substrato na crítica da “ciência burguesa”, enquanto um campo científico que confere a realidade um certo “realismo ingênuo”, baseado em abstrações que não pertencem ao cerne da filosofia, são necessárias apenas do ponto de vista metodológico e são resultados, de uma lado da “separação prática” dos objetos da pesquisa e, de outro, “da divisão do trabalho” e da “especialização científicas”. O *marxismo*, afirma Lukács, “supera” essas divisões e separações “elevando-as” e “rebaixando-as” à condição de categorias dialéticas. No âmbito do marxismo, não existe uma “ciência jurídica”, “uma economia” ou “uma história” autônomas, mas propriamente, uma “ciência histórico-dialética”; uma unidade de pensamento e história; de sujeito e realidade pautada na compreensão da sociedade como *totalidade*. Sujeito e objeto estão constituídos numa *interação dialética*; determinados de forma recíproca pelo *ponto de vista da totalidade*. A “ciência burguesa” costuma considerar, de maneira “ingênuo”, “consciente” ou “inconscientemente” os fenômenos sociais a partir da perspectiva do indivíduo, tão somente. Essa perspectiva não consegue atingir nenhuma totalidade. E quando muito só pode alcançar aspectos de um domínio parcial e fragmentário, desconexo e leis abstratas. Mais uma vez aqui podemos compreender o quanto Lukács começa avançar a partir de *História de consciência de classe* rumo a uma concepção de totalidade no sentido objetivo (ontológico). Fica patente aqui também a *dupla determinação* desta categoria.

A *totalidade* para ser determinada, precisa também que o sujeito que a determina, seja “ele mesmo” uma totalidade. E para que o sujeito consiga compreender a si mesmo, nesse sentido, ele tem que fundamentalmente, pensar o objeto de sua investigação como totalidade. E no contexto desse postulado teórico-metodológico, são as *classes* que configuram esse *ponto de vista da totalidade* como “sujeito da sociedade moderna”. Lukács toma como referência para refutar a vulgarização do marxismo, o pensamento de Rosa Luxemburgo, em *A acumulação do capital*. E ele discute a questão nos seguintes termos: “[...] Essa banalização do marxismo, sua inflexão num sentido ‘científico burguês’ encontraram sua primeira expressão clara e aberta nos *Pressupostos do socialismo*, de Bernstein” (LUKÁCS, 2003, p. 109, *italico no original*). Esse livro de Bernstein destaca Lukács, começa desferindo um ataque ao método dialético em favor da *ciência exata*, e finaliza com uma acusação atribuindo à Marx o erro de ter incorrido no *blanquismo*.

Para Lukács isso não é um mero acaso:

[...], pois tão logo se abandonam o ponto de vista da totalidade, o ponto de partida e o termo, a condição e a exigência do método dialético, tão logo a revolução deixa de ser compreendida como um momento do processo para ser vista como ato isolado, separado da evolução global, o aspecto revolucionário de Marx deve necessariamente aparecer com uma recaída no período primitivo do movimento operário, no blanquismo (LUKÁCS, 2003, p. 109)

O oportunismo e o reducionismo de Bernstein desfiguram o caráter dialético da história em Marx. Lukács afirma que isso se torna perfeitamente compreensível por se tratar do próprio método da economia vulgar. E nesse contexto, ao se referir aos debates teóricos travados em torno do problema suscitado em *Acumulação do capital* de Rosa Luxemburgo:

Discutia-se, ao contrário, se existia realmente um problema e contestava-se com extrema energia a existência de um problema efetivo. No que se refere ao método da economia vulgar, isso é perfeitamente compreensível e até necessário. Pois, se a questão da acumulação, por um lado, é tratada como um problema particular da economia política, por outro, do ponto de vista do capitalista individual, percebe-se que não existe um verdadeiro problema (LUKÁCS, 2003, p. 111).

O problema central, todavia, adverte Lukács é que: “[...] Essa recusa de todo o problema está estreitamente ligada ao fato de que os críticos de Rosa Luxemburgo ignoraram a parte decisiva do livro *As contradições históricas da acumulação* (LUKÁCS, 2003, p. 111, em itálico nosso) e, conseqüentemente, formularam uma questão que se configurou da seguinte maneira:

[...] são corretas as fórmulas de Marx, que se baseiam no fundamento de uma hipótese metodologicamente isolante de uma sociedade composta apenas de capitalistas e proletários? Qual a melhor maneira de interpretá-los? Os críticos ignoravam por completo o fato de que essa hipótese, em Marx, era apenas uma hipótese metodológica para compreender o problema de maneira mais clara, antes de avançar para a questão mais abrangente, que situava o problema em relação à totalidade da sociedade (LUKÁCS, 2003, p. 111).

Aqui Lukács destaca que os “oportunistas pragmáticos” ignoraram a questão fundamental trata por Marx em *O capital* que foi a “acumulação primitiva”. Precisamente em relação ao fato de que todo *O capital* constitui apenas “um fragmento incompleto” que foi interrompido no exato momento em que tal problema poderia ter sido dirimido. Nesse sentido, o papel de Rosa Luxemburgo, diz Lukács, foi fundamentalmente, “retomar o fragmento de Marx e completá-lo conforme seu espírito”. Rosa Luxemburgo, ao retomar os fundamentos da crítica de Marx à *economia política clássica* visa refutar a apologia ideológica tecida pelos economistas burgueses ao capitalismo. Os “economistas burgueses” identificavam “as leis naturais” descobertas por Ricardo e Smith com o conjunto da realidade social e, assim, justificavam a sociedade capitalista como a única sociedade possível e eterna conforme a “natureza do homem” e sua racionalidade.

Conforme ressalta Lukács: assim como as “leis naturais” de Ricardo (que se identificam com a realidade social) se constituem como uma justificação ideológica de “autodefesa” para o *capitalismo ascendente*, a interpretação de Marx e a identificação de suas “abstrações” com a totalidade da sociedade, também, configura uma autodefesa para a “racionalidade” do *capitalismo decadente*. “E do mesmo modo”, confirma Lukács,

[...] como a concepção da totalidade pelo jovem Marx havia iluminado nitidamente os sintomas patológicos do capitalismo ainda florescente, o último brilho do capitalismo adquire na perspectiva de Rosa Luxemburgo, pela integração do seu problema fundamental na totalidade do processo histórico, o caráter de uma dança macabra, de uma marcha de Édipo para seu inelutável destino (LUKÁCS, 2003, p. 114).

A crítica de Rosa Luxemburgo³⁵ aos oportunistas da “economia vulgar marxista”, de acordo com Lukács, é rigorosamente fundamentada nos postulados do método e da exposição do próprio Marx. E acerca do método correto de exposição Lukács reporta-se à *Miséria da filosofia*³⁶ (1847) para salientar que “as categorias econômicas são apenas as expressões teóricas, as abstrações das relações sociais de produção” (LUKÁCS apud MARX, 2003, p. 115). As categorias expressam o movimento da realidade. E elas são “transitórias” e “históricas”. Nessa obra de Marx, Lukács captura a essência do método dialético: a exposição histórica dos problemas sociais; a historicidade concreta da vida social.

É nesse sentido, que Lukács aponta para o problema central do método dialético: a *categoria da totalidade*. E enfatiza que foi na *Fenomenologia do espírito* de Hegel que esse princípio categorial metodológico ganhou um aporte convincente e que “jamais foi abandonado por Marx”. Com efeito “[...] a unificação hegeliana – dialética – do pensamento e do ser, a concepção de sua unidade como *unidade e totalidade* de um processo, formam

³⁵ Lukács explica que a referência feita à Rosa Luxemburgo em *História e consciência de classe* ocupa um espaço tão amplo em virtude dela ser “[...] a única discípula da Marx a prolongar realmente a obra de sua vida tanto no sentido dos *fatos econômicos* quanto no do *método econômico* e, desse ponto de vista, a colocar *concretamente* no nível atual do desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2003, p. 52, itálico no original).

³⁶ Nesse contexto teórico, cabe destacar um aspecto decisivo no método dialético de Marx aqui percebido, que é a *historicidade* dos processos sociais. Marx ao refutar de forma contundente o livro do Sr. Proudhon *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria* (1847) assevera que os economistas burgueses “[...] têm uma maneira singular de proceder. Para eles, só existem duas espécies de instituições: as da arte e as da natureza. As instituições feudais são artificiais, as da burguesia são naturais. Nisso, eles se parecem com os teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: toda religião que não é deles é uma invenção dos homens, ao passo que a deles é uma emanção de Deus. Dizendo que as relações atuais – as relações da produção burguesa – são naturais, os economistas dão a entender que é nessas relações que se cria a riqueza e se desenvolvem as forças produtivas segundo as leis da natureza. Portanto, essas relações são leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem sempre reger a sociedade. Assim, houve história, mas não há mais. Houve história porque existiram instituições de feudalidade e porque nelas se encontram relações de produção inteiramente diferentes das da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais, logo eternas” (MARX, 2017, p. 110). Marx destaca, portanto, que as leis da economia bem com a sociedade a que ela corresponde, não são eternas e nem imutáveis, mas pelo contrário “*as formas econômicas sob as quais os homens produzem, consomem, trocam, são transitórias e históricas*” (Idem, p. 189, itálico nosso).

também a essência da filosofia da história do materialismo histórico” (LUKÁCS, 2003, p. 116, itálico nosso). Essa unificação hegeliana entre *pensamento* e *ser*; a unidade entre *sujeito* e *objeto*, é capturada por Marx de acordo com Lukács, em face do próprio Hegel e bem mais contra os seus “epígonos”. Para Lukács, o “idealismo absoluto” dos epígonos de Hegel redundava na dissolução da “totalidade primitiva do sistema”; na separação da *dialética* da *história viva* e, por conseguinte, da supressão da *unidade dialética entre pensamento e ser*. Dessa forma, para Lukács, a totalidade comporta uma *dupla determinação* pelo pensamento e pelo ser, constituídos enquanto uma unidade, mas onde o sujeito é o pressuposto efetivo da determinação categorial.

Todavia ainda observa Lukács, que o dogmatismo materialista dos “epígonos de Marx”, reproduz a mesma desagregação da *totalidade concreta* da realidade histórico-social. E nesse aspecto:

Se o método dos epígonos de Marx não degenera como o dos epígonos de Hegel num esquematismo intelectual vazio, ele se esclerosa, numa ciência específica e mecanicista, em economia vulgar. Se os primeiros acabaram perdendo a capacidade de combinar os acontecimentos históricos com suas construções puramente ideológicas, os segundos se mostram igualmente incapazes de compreender tanto o elo das formas ditas “ideológicas” da sociedade com seu fundamento econômico, como a própria economia como *totalidade*, como *realidade social* (LUKÁCS, 2003, p. 117, aspas no original e itálico nosso).

Nesse contexto, o fundamento econômico se configura como a própria realidade social, como totalidade. Aqui se evidencia, portanto, o elemento central da discussão quando se pensa o *método dialético*: o problema do *conhecimento da totalidade do processo histórico-social*. Lukács entende que a realidade social só pode ser concebida e apreendida em suas determinações históricas intrínsecas. tal como a “expressão literária” ou “científica” de um problema emerge como expressão de uma *totalidade social*, o *ponto de vista da totalidade*, nesse aspecto, também se apresenta como um problema do conhecimento da sociedade como *totalidade social* “como expressão de suas possibilidades, de seus limites e de seus problemas”. Daí que o conhecimento da totalidade do processo histórico se constitui numa problemática do próprio processo histórico, visto que, afirma Lukács (2003, p. 117): “A história de um determinado problema torna-se efetivamente uma história dos problemas”. Para exemplificar e justificar essas questões, Lukács mais uma vez faz referência às obras de Rosa Luxemburgo e Lênin (*Acumulação do capital*) e (*O Estado e a revolução*), respectivamente, com o intuito de salientar o rigor da postura dialeticamente correta do modo de exposição histórico dos problemas levantados por esses autores, que fazem *surgir o próprio processo histórico* em suas obras.

Com efeito, a pesquisa histórico-literária de um problema resulta em última análise, na maneira mais correta de exprimir a “problemática do processo histórico”. E exatamente em virtude dessa relação com as tradições do “método” e da “exposição” de Marx e Hegel foi que “Lênin fez da história do problema uma história interna das revoluções europeias do século XIX” e no mesmo sentido, na “abordagem histórico-literária dos textos de Rosa Luxemburgo se desenvolve numa história das lutas em torno da possibilidade e da expansão do sistema capitalista” (LUKÁCS, 2003, p. 118). A questão da historicidade concreta, portanto, torna-se um fundamento constitutivo do método dialético de Marx, o que resulta na apropriação crítica da realidade social mediante uma síntese entre *subjetividade* e *objetividade*; *teoria* e *prática* configurada na unidade dialética da *totalidade* do processo histórico.

Para Lukács, a consideração da totalidade no estudo da realidade econômica e social representa a maneira correta de apropriação do método dialético,

Afinal, o rompimento com a consideração da totalidade rompe também a *unidade da teoria e prática*. A ação, a práxis – nas quais Marx faz culminar suas *teses sobre Feuerbach* – implicam, por essência, uma penetração, uma transformação da realidade. Mas a realidade só pode ser compreendida e penetrada como totalidade, e somente um sujeito que é ele mesmo uma totalidade é capaz de penetração (LUKÁCS, 2003, p. 124, *itálico no original*).

Portanto, podemos concluir a partir dessa afirmação de Lukács que desconsiderar a totalidade, no plano do método, é romper com a “unidade da teoria e da prática”. Essa questão indicada pelo filósofo húngaro está baseada num postulado Hegeliano, que sustenta a ideia do *verdadeiro* é tanto *substância* como *sujeito*. Pois Hegel, diz Lukács (2003, p. 124) “desmascarou, assim, a falha mais grave, o limite último da filosofia clássica alemã, ainda que o cumprimento real dessa exigência tenha sido recusado à sua própria filosofia”, muito embora, ela (a filosofia hegeliana) sob inúmeros aspectos, tenha permanecido prisioneira dos “mesmos limites” dos seus predecessores. Coube à Marx, nesse sentido, “descobrir concretamente” essa *verdade enquanto sujeito* e “estabelecer, assim, a unidade da teoria e da práxis, ao centrar na realidade do processo histórico e limitar a ela a realização da totalidade reconhecida e ao determinar, portanto, a *totalidade cognoscível* [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 125, *itálico nosso*), ou seja, no entendimento de Lukács a totalidade é prefigurada num primeiro momento pelo processo histórico. Contudo, vemos que na *dupla determinação* desta categoria o sujeito é que determina o objeto a ser conhecido.

A *totalidade cognoscível* aponta para a perspectiva de um “ângulo de visão”, ou o *ponto de vista de classe*. Nos termos de Lukács, essa questão se apresenta como uma

“superioridade metódica e científica”, porque “somente a classe, por sua ação, pode penetrar a realidade social e transformá-la em sua totalidade” (LUKÁCS, 2003, p. 125). O proletariado em sua tarefa histórica passa a representar a única classe capaz de engendrar as transformações da realidade social:

Por isso, por se a consideração da totalidade a “crítica” que se exerce a partir desse *ponto de vista* é a unidade dialética da teoria e da práxis. Ela é, numa unidade dialética indissolúvel, ao mesmo tempo fundamento e consequência, reflexo e motor do processo histórico-dialético. O *proletariado*, como sujeito do *pensamento* da sociedade, rompe de um só golpe o dilema da impotência, isto é, o dilema do fatalismo das leis puras e da ética das intenções puras (LUKÁCS, 2003, p. 125, aspas no original e negrito nosso).

Nesse plano teórico, Lukács concebe a totalidade como uma *unidade dialética indissolúvel*; uma unidade de teoria e prática, âmbito no qual o proletariado se constitui como *sujeito de pensamento*, portador de uma visão de mundo que se identifica com a realidade concreta do mundo social que por ele deve ser transformado, tanto por razões de ordem material como ética. Assim, Lukács reconhece que o marxismo admite a totalidade “tanto como uma *lente teórica* para revelar a interconexão sistemática de todos os aspectos da vida social, mas também como um *ideal normativo* sobre o qual se pode reconstruir uma verdadeira existência social” (BOUCHER, 2015, p. 126, itálico nosso). Desse modo, a desumanização capitalista e a fragmentação no plano cultural, correlativamente, configuram os principais obstáculos para o proletariado atingir uma consciência revolucionária.

O conhecimento por parte do marxismo do caráter historicamente limitado do capitalismo, no caso “o problema da acumulação”, acaba por se tornar uma “questão vital”. Efetivamente “porque somente esse elo, a unidade da teoria e da prática, pode fazer manifestar como fundamento a necessidade da revolução social, da transformação total da totalidade da sociedade” (LUKÁCS, 2003, p. 125). Para Lukács, o reconhecimento do caráter histórico da *totalidade cognoscível* e o próprio elo com a ação revolucionária do proletariado, constitui o momento em “*que o círculo do método dialético – essa determinação da dialética que também vem de Hegel- pode se fechar*” (Idem, itálico nosso).

Pensando a possibilidade concreta da revolução, Lukács reconhece que a unidade dialética ente teoria e prática, não pode constituir uma “simples consciência”, nem uma “pura teoria” e, muito menos, uma “simples exigência”, como um “dever” ou “norma de ação”. A realidade do processo histórico “imprime à consciência do proletariado” um exigência, um caráter “latente e teórico”, mas, que o impele a *agir de forma ativa* na totalidade do processo. Essa forma de consciência de classe, diz Lukács, é o *partido* e, nesse ponto, os problemas

teórico-práticos da revolução está diretamente ligado ao papel dirigente de uma instância que organize de forma concreta e sistemática a “vontade coletiva”.

3.4 O partido e a revolução

O partido tem um papel decisivo na construção do processo revolucionário, pois o proletariado só pode se constituir enquanto classe no processo e por meio dele. É nesse processo, portanto: “que o partido não pode nem provocar, nem evitar, cabe, [...] o papel elevado de ser *o portador da consciência de classe do proletariado, a consciência de sua missão histórica*” (LUKÁCS, 2003, p. 128, itálico no original).

Lukács afirma que Rosa Luxemburgo reconheceu logo cedo que a organização da luta revolucionária é, antes de tudo, uma *consequência* “do que uma condição prévia do processo revolucionário”. Ou seja, o proletariado se constitui na luta revolucionária. Por isso, Lukács destaca que durante o “momento agudo da revolução”,

o partido transformará seu caráter de exigência em *realidade ativa*, pois fará penetrar no movimento de massa espontâneo a verdade que lhe é imanente, elevar-se-á da necessidade econômica de sua origem à liberdade da ação consciente. Essa passagem da exigência à realidade acaba se tornando a alavanca da organização verdadeiramente revolucionária e conforma à classe do proletariado. *O conhecimento torna-se ação, a teoria torna-se palavra de ordem, a massa ativa*, seguindo as palavras de ordem, incorpora-se de forma cada vez mais forte, consciente e testável no nível da vanguarda organizada. As palavras de ordem corretas dão origem organicamente às condições da organização técnica do proletariado em luta (LUKÁCS, 2003, p. 129, itálico nosso).

Para o proletariado a consciência de classe é a sua “ética” e, sua unidade de teoria e práxis. A necessidade material de sua “luta emancipadora” converte-se dialeticamente em liberdade. Pois como, assinala Lukács (2003, p. 129): “Uma vez reconhecido o partido como forma histórica e portador ativo da consciência de classe, ele se torna, ao mesmo tempo, o portador da ética do proletariado em luta”. E isso deve determinar sua ação política. Embora, essa política nem sempre estará de acordo com a realidade concreta imediata. Em certas situações suas palavras de ordem podem ser desconsideradas. O desdobramento do processo da história lhe conferirá “não somente justiça”, mas também, necessariamente, “a força moral de uma consciência de classe correta” e de uma ação concreta também correta, no âmbito de uma política prática e real.

A “força do partido é uma força moral”. E nesse sentido, reforça a confiança das massas “espontaneamente revolucionárias” que, impelidas pelo progresso econômico

rebelam-se. O sentimento das massas, nesse processo, é de que o partido constitui a “objetivação de sua vontade mais íntima”, mesmo que não totalmente clara para si mesma a forma de sua consciência de classe. Nesse sentido, afirma Lukács: “Somente depois que o partido lutar por essa confiança e merecê-la poderá torna-se um líder da revolução”; só depois é que “o impulso espontâneo as massas” se inclinará com toda a sua energia instintiva, “na direção do partido e de sua própria tomada de consciência” (LUKÁCS, 2003, p. 130). Os oportunistas ao contrário, se fecharam a esse conhecimento, ou melhor, se fecharam “a um autoconhecimento ativo do proletariado”. A unidade da teoria e práxis não se constitui só no plano da teoria, mas principalmente no plano da práxis. No mesmo sentido, o proletariado só pode atingir a consciência de classe ao “elevar-se ao nível de sua tarefa histórica”.

Lukács destaca que a luta empreendida por Rosa Luxemburgo contra o oportunismo e o ceticismo amedrontado em relação à revolução, representa, sem ilusões, a possibilidade concreta do proletariado engendrar a sua “emancipação econômica e política da servidão material do capitalismo”, bem como sua “emancipação da servidão intelectual do oportunismo” (LUKÁCS, 2003, p. 132). O proletariado só pode atingir a consciência de classe, portanto, no momento mesmo do processo revolucionário que se efetiva no plano da luta de classes que se dá no interior de uma totalidade histórica. Essa questão é entendida por Lukács como um fundamento decisivo na construção do processo revolucionário.

3.5 A consciência de classe do proletariado e a totalidade histórica

Lukács em *História e consciência de classe*, baseado na exposição de Engels sobre o materialismo histórico, que parte do princípio de que, embora não exista história sem intencionalidade, sem fim desejado (apesar de esta ser a sua essência) é preciso ir além. Isso, “porque ‘as inúmeras vontades individuais que operam na história produzem, na maior parte do tempo, resultados completamente diferentes daqueles desejados [...] e, por conseguinte, seus motivos têm igualmente uma importância apenas secundária para o resultado do conjunto’” (LUKÁCS apud ENGELS, 2003, p. 134, *italico no original*). E Lukács ainda citando Engels adverte que por outro lado também “restaria, saber quais forças motrizes se escondem, por sua vez, atrás desses motivos, quais são suas causas históricas que, agindo na mente dos sujeitos agentes, transforma-se em tais motivos” (Idem).

Essa questão delineada por Lukács aponta para o fato de que essas forças motrizes são o que impulsionam o movimento de todos os povos e, por sua vez, “as classes inteiras”.

Com efeito, isso acaba produzindo ações que promovem as grandes transformações históricas. É nesse preciso sentido, afirma Lukács, que consiste a “essência do marxismo científico”, que reconhece a “independência das forças motrizes” concretas e reais da história em relação à “consciência psicológica” que os homens possuem em face delas. A crítica histórica desenvolvida por Marx constitui uma reflexão que visa, sobretudo, desmistificar a ideia difundida pela economia burguesa sobre o “caráter fixo, natural e não realizado das formações sócias”. Portanto, a crítica histórica de Marx “as desvela como surgidas historicamente e, como tal, submetidas ao devir histórico em todos os aspectos, portanto, como predeterminadas ao declínio histórico” (LUKÁCS, 2003, p. 135).

Lukács, também destaca, nesse sentido, que as relações econômicas objetivas dominam a totalidade das relações dos homens entre si, (em todas as formas concretas de vida social) e configuram-se como “princípios sociais eternamente válidos”. Mas, o processo da vida social é dinâmico, histórico, suscetível de transformações, “os princípios sociais eternamente válidos” não são as leis “fixas” e “imutáveis” como concebiam os economistas burgueses ao fazerem apologia da ordem existente, da sociedade burguesa. No pensamento burguês: “Os objetos da história aparecem como objetos de leis naturais e imutáveis, eternas. A história se fixa num *formalismo* incapaz de conceber as formações sócio-históricas em sua essência verdadeira como *relações entre homens*” (LUKÁCS, 2003, p. 137, itálico no original). Os economistas burgueses não compreendem que essas relações históricas, são relações socialmente determinadas, são “produtos humanos”.

O domínio das coisas sobre o homem no sistema capitalista, representa para Marx diz Lukács (2003, p. 138, itálico no original) a oportunidade de opor a “crítica histórica da economia, a dissolução de todas as objetividades reificadas da vida econômica e social nas *relações entre os homens*”. “O capital” e a conseqüente reificação das relações sociais no processo capitalista representa para Marx não uma coisa, mas uma “relação social entre pessoas, mediada por coisas”. Contudo, polemiza Lukács, a redução da objetividade das formações sociais às relações dos homens entre si, suprime ao mesmo tempo, a incorreta importância atribuída ao princípio “irracional” e “individualista”, que é outra face do dilema.

Assim, afirma Lukács que:

[...] a eliminação dessa objetividade hostil ao homem, atribuída às formações sociais e ao seu movimento histórico, simplesmente a reduz à relação dos homens entre si enquanto seu fundamento, sem com isso abolir sua conformidade com as leis e sua objetividade, independentes da vontade humana e, em particular, da vontade e do pensamento dos indivíduos (LUKÁCS, 2003, p. 139).

E continua Lukács para exemplificar que: “[...] Essa objetividade é a mera auto-objetivação da sociedade humana numa etapa determinada de sua evolução, e essa conformidade com as leis é válida somente no âmbito do contexto histórico que ela, por sua vez, produz e determina” (Idem). Essa sentença demonstra que para Lukács, com a supressão desse dilema, o papel fundamental no processo histórico estaria sendo haurido da consciência. Dessa maneira, os fatos históricos prefiguram, seguramente, os “reflexos conscientes” das diversas fases do desenvolvimento econômico. Assim constituído, o *materialismo dialético* não questiona em hipótese alguma que os homens empreendem de forma consciente “seus atos históricos”. Todavia, assinala Lukács: “[...], como destaca Engels numa carta a Mehring, trata-se de uma falsa consciência. Aqui também, no entanto, o método dialético não permite que nos detenhamos numa simples constatação da ‘falsidade’ dessa consciência, numa oposição fixa do verdadeiro e do falso” (LUKÁCS, 2003, p. 139).

Na verdade, a exigência é, antes de tudo, de que essa “falsa consciência” seja investigada como um *aspecto da totalidade histórica*, inerente à etapa do processo histórico em que se dá sua ação. A “ciência histórica burguesa”, afirma Lukács, também busca a verdade dos estudos concretos. E condena o materialismo por desfigurar a “unicidade concreta” dos processos históricos. Mas, seu equívoco, consiste em considerar que é plausível encontrar o concreto “no indivíduo empírico e histórico”, seja ele uma pessoa representada por uma classe ou um povo, por meio de sua consciência “dada empiricamente”. Muito embora, é exatamente quando pensa ter descoberto “o que há de mais concreto que ela está mais longe do concreto: *a sociedade como totalidade concreta*, a organização da produção num determinado nível do desenvolvimento social e a divisão de classes que opera na sociedade” (LUKÁCS, 2003, p. 140, *italico no original*). Ao passar distante disso, a “ciência histórica burguesa” assimila como concreto algo que é completamente abstrato. Apagar essas relações entre as classes em conflito é aniquilar “toda a sociedade”.

Lukács enfatiza muito precisamente, que “estudo concreto” designa, com efeito: *relação com a sociedade como totalidade*. “Pois”, afirma Lukács (2003, p. 140), “é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais”. A sociedade como *totalidade*, se apresenta por um lado como algo *subjetivamente* justificável na situação social e histórica, como um aspecto que pode representar a possibilidade de “ser compreendido enquanto correto.” Todavia, ao mesmo tempo aparece como algo *objetivamente* justificável que representa um momento passageiro em relação à natureza essencial do desenvolvimento social, nesse sentido, “não se reconhece” e não se expressa “adequadamente, portanto, como falsa consciência”.

Mas por outro lado, diz Lukács, nessa mesma relação, tal consciência mostra não ter alcançado *subjetivamente* as finalidades que conferiu a si própria, enquanto favoreceu e conseguiu atingir os fins *objetivos* do desenvolvimento social, que ela não almejava e desconhecia. Essa dupla perspectiva dialética da *falsa consciência* possibilita não mais fazer uso dela como uma análise que fica limitada a descrever o que os “homens pensaram”, “desejaram” e “sentiram” concretamente sob determinadas condições históricas e sociais, em circunstâncias de classe determinadas.

Para Lukács a relação entre a *consciência* e a *totalidade da sociedade*, permite reconhecer quais sentimentos e pensamentos os “homens teriam tido” numa determinada circunstâncias de suas vidas. A realização dos pensamentos e desejos dos homens, em sua vida social, está circunscrita no plano da *possibilidade objetiva*. Pois:

A relação com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes superam a simples descrição e chega-se à categoria da **possibilidade objetiva**. Ao se relacionar a consciência com a totalidade da sociedade, torna-se possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens *teriam tido* numa determinada situação de sua vida, *se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda a sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com a situação objetiva (LUKÁCS, 2003, p. 141, em negrito nosso e itálico no original).

A conformidade, a respeito da qual fala Lukács, entre o pensamento e a realidade objetiva, revela uma *unidade dialética*. E essa unidade se exprime na relação entre a consciência de classe e as situações historicamente determinadas. Desse modo, a consciência de classe do proletariado se constitui, efetivamente, como uma “ação historicamente decisiva” quando o proletariado apreende o real e a sociedade como uma *totalidade concreta*. O que torna necessário entender é que o “caráter essencial” da vida social é determinado pela “tipologia” da posição dos homens no processo de produção de suas condições de existência material. Com efeito, afirma Lukács, “a reação racional adequada, que deve ser *adjudicada* a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe”. A consciência de classe, portanto, não é só a soma dos pensamentos e das aspirações dos indivíduos que formam a classe. No entanto, “a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo” (LUKÁCS, 2003, p. 142, itálico no original). Dessa forma, tal ação passa a ser conhecida, seguramente, por essa *consciência*. E nesse sentido, entendemos o peso que a consciência do proletariado assume para Lukács enquanto uma determinação preponderante nas possibilidades objetivas de transformação da realidade.

Lukács constata que a “função histórica prática” da consciência de classe do proletariado, está relacionada à questão do desenvolvimento concreto; prático da sociedade. E a constatação das relações que envolvem a *totalidade econômica objetiva*, a *consciência de classe adjudicada* e os *pensamentos psicológicos* reais dos homens acerca de suas circunstâncias de vida, torna possível o uso metódico da categoria da *possibilidade objetiva*. Lukács afirma que é necessário indagar-se, preliminarmente, em que medida a “totalidade da economia” de uma determinada sociedade pode, em todas as circunstâncias, ser apreendida no interior de uma sociedade específica, a partir de uma posição circunscrita no processo de produção. Pois, enfatiza Lukács:

[...] tanto quanto é preciso superar as limitações reais dos indivíduos na estreiteza e nos preconceitos de sua condição, tanto menos podem ser superados aqueles limites que lhes impõe a estrutura econômica da sociedade de sua época e sua posição nessa sociedade. Portanto, do ponto de vista abstrato e formal, a consciência de classe é, ao mesmo tempo, uma *inconsciência*, determinada conforme a classe, de sua própria situação econômica, histórica e social (LUKÁCS, 2003, p. 143, itálico no original).

Aqui fica claro que para Lukács tanto a “inconsciência” como a “consciência” de classe é determinada pela sua situação histórico-concreta. Essa circunstância é tida como uma “relação estrutural” específica, como uma conexão definida formalmente, que parece subjugar todos os aspectos da vida. Nesse sentido, a “falsidade” e a “ilusão” inseridas nessa situação real não são “arbitrárias”, mas, do contrário, constituem a “expressão mental” da estrutura econômica-objetiva. Para Lukács, portanto, as representações produzidas pelo homem em sua vida social, bem como suas ideologias e suas visões de mundo, são a expressão de uma situação histórica determinada. Desse modo, só por meio de uma análise histórica pormenorizada, é possível desvelar o que é verdadeiro ou falso no processo de entendimento da realidade social. Ideologicamente, a burguesia opera no sentido de falsear a essência do funcionamento do modo de produção capitalista, exatamente, no sentido de ofuscar e iludir a consciência do proletariado sobre os mecanismos de exploração do tempo de trabalho e a produção da mais-valia, por exemplo. Assim, para desvelar a aparência das relações sociais, diz Lukács (2003, p. 144): “[...] a tarefa de uma análise histórica muito meticulosa é mostrar claramente, mediante a categoria da possibilidade objetiva, em que condições se torna possível desmascarar realmente a ilusão e estabelecer uma conexão real com a totalidade”.

Para Lukács, se uma classe social não for capaz de se compreender em conflito com outras classes no interior de uma totalidade social da qual ela faz parte, certamente ela ficará destituída de uma reflexão consciente sobre estes conflitos. E, com efeito, essa classe só poderá desempenhar um papel subalterno e jamais poderá conduzir suas lutas na “marcha da

história” como fator de “conservação” ou “progresso” social. Uma classe com vocação para a dominação representa a possibilidade, à luz dos seus interesses e da sua consciência de classe, organizar a totalidade da sociedade de acordo com seus interesses. Portanto, o obstáculo que faz da consciência de classe da burguesia uma “ilusão”, uma “falsa” consciência é objetiva, concreta, ou seja, é a situação da própria classe. É um corolário objetivo da estrutura econômica da sociedade, e não algo “arbitrário”, “subjetivo” ou “psicológico”.

Nesse sentido afirma Lukács:

Pois a consciência de classe da burguesia, embora possa refletir com clareza sobre todos os problemas da organização dessa dominação, da revolução capitalista e de sua penetração no conjunto da produção, deve necessariamente se obscurecer no momento em que surgem problemas, cuja solução remete para além do capitalismo, mesmo no interior da experiência burguesa [...] (LUKÁCS, 2003, p. 147).

É tão somente com a hegemonia de classe da burguesia, que representa a supressão da organização da sociedade em estamentos, que se torna possível a organização de uma ordem social em que “a estratificação da sociedade” inclina-se à “pura estratificação em classes”. Principalmente, a justaposição das duas classes fundamentais no capitalismo: a burguesia e o proletariado. Lukács identifica, aqui, uma das características determinantes do modo de produção capitalista como um todo orgânico, ou seja, o capitalismo como uma “unidade econômica”. Todavia, o que é necessário saber é “se essa unidade chega a permitir que cada grupo que compõe a sociedade se relacione com ela como um todo, de tal modo que a consciência que lhe é atribuída possa assumir uma forma econômica” (LUKÁCS, 2003, p. 151). O que Lukács problematiza é se as classes de uma sociedade, no caso, o capitalismo, chegam a ter possibilidade de se conscientizar do fundamento econômico de suas lutas, dos problemas econômicos dos quais elas são vítimas. E a sentença do filósofo húngaro é que sim. Pois:

Com o capitalismo, com o desaparecimento das estruturas estamentais e com a constituição de uma sociedade com articulações *puramente econômicas*, a consciência de classe chegou ao estágio em que *pôde se tornar consciente*. A gora a luta social se reflete numa luta ideológica pela consciência, pelo desvelamento ou dissimulação do caráter de classe da sociedade (LUKÁCS, 2003, p. 156, itálico no original).

Essa luta ideológica reflete os antagonismos que se dão no âmbito da produção econômica. A luta de classe entre o proletariado e a burguesia é uma luta pela afirmação de um modo de existência social concreta. Por conseguinte, o conflito entre capital e trabalho repercute em todas as esferas da superestrutura, criando uma tensão dialética que constitui a força motriz dos processos sociais, impulsionando dinamicamente, as contradições da história.

Por isso, esse antagonismo insolúvel do modo de produção capitalista se reflete na consciência das classes sociais.

3.6 Totalidade e consciência de classe da burguesia

No que diz respeito à burguesia como classe hegemônica, os problemas das contradições dialéticas de consciência se apresentam da seguinte forma:

Pois, por um lado, o capitalismo é a primeira organização produtiva que, conforme a tendência, impõe-se economicamente em toda a sociedade, de modo que, por conseguinte, a burguesia deveria estar capacitada a possuir, a partir desse ponto central, uma consciência [...] da totalidade do processo de produção. Por outro lado, no entanto, a posição que a classe dos capitalistas ocupa na produção e os interesses que determinam sua ação fazem com que lhe seja impossível dominar, mesmo teoricamente, sua própria organização produtiva (LUKÁCS, 2003, p. 161).

Para Lukács, a burguesia, no plano teórico, não consegue se apropriar da totalidade do processo objetivo de realização do capital, por consequência, nem da sociedade como um todo. Uma das razões dessa contradição da consciência de classe da burguesia reside no fato dela mesmo ser um produto da autocontradição econômica da sociedade “puramente capitalista”. Porque assinala Lukács (2003, p. 163, aspas no original): “O pensamento burguês considera sempre e necessariamente a vida econômica do ponto de vista do capitalista individual, e isso acaba provocando um confronto agudo entre o indivíduo e a “lei da natureza”, poderosa, impessoal, que move todo o social”. Essa contradição na consciência de classe da burguesia ocorre não só por causa do embate entre o indivíduo e seu interesse e o interesse de classe em uma circunstância de conflito, mas também, afirma Lukács, pela “impossibilidade lógica” de subjugar na teoria e na prática os problemas que necessariamente advém do âmbito do desenvolvimento da produção capitalista.

O conhecimento por parte da burguesia, dos limites da produção capitalista, configuraria a sua “autonegação” como classe. Pois, os “limites da produção capitalista tornam-se os limites da consciência de classe da burguesia” (LUKÁCS). Dessa maneira:

[...] essa necessidade de os limites econômicos objetivos do sistema permanecerem inconscientes manifesta-se como uma contradição interna e dialética na consciência de classe. Dito de outra forma, a consciência de classe da burguesia está formalmente preparada para uma consciência econômica. Com efeito, o grau mais elevado de inconsciência, a forma mais crassa da “falsa consciência” manifesta-se sempre na ilusão exacerbada de dominar conscientemente os fenômenos econômicos. Do ponto de vista de relação da consciência como o conjunto dos fenômenos sociais, essa contradição se exprime na oposição insuperável entre ideologia e fundamento econômico (LUKÁCS, 2003, p. 164-165, itálico e aspas no original).

A contradição entre ideologia e fundamento econômico, apontada por Lukács acerca da consciência de classe da burguesia, baseia-se na oposição insolúvel entre o indivíduo capitalista e o processo “natural” e inevitável do desenvolvimento, que não permite, por princípio, “ser dominado pela consciência”, o que resulta numa “oposição intransponível” entre teoria e práxis. Portanto, essa “autocontradição dialética interna à consciência de classe da burguesia” torna-se cada vez mais intensa, não obstante o limite objetivo do processo de organização capitalista da produção “não permanecer no estado de simples negatividade” (LUKÁCS, 2003, p. 165). Essa circunstância, lembra Lukács, faz brotar de acordo com “as leis naturais”, não só as crises “inapreensíveis” pela consciência, mas sobretudo, faz surgir uma forma histórica própria e ativa que é, o proletariado.

Em face das contradições intrínsecas da estrutura econômica e social do capitalismo, a visão de mundo da burguesia tende a mistificar e ofuscar a verdadeira gênese do processo de exploração da mais-valia. Todavia, esse obscurecimento teórico, no plano do comportamento “normal” (perspectiva da visão burguesa de mundo) concerne apenas à “composição orgânica do capital”, a função do empresário no “processo de produção”, à “função econômica do juro”. Essa circunstância confirma Lukács, apenas: “mostra simplesmente a incapacidade de enxergar por trás da superfície dos fenômenos as verdadeiras forças motrizes, ao passar para a prática, refere-se ao fato central da sociedade capitalista: à luta de classes” (LUKÁCS, 2003).

Porém, no contexto da luta de classes, todas as forças ou aspectos da sociedade capitalista que estão “ocultas” por trás da camada superficial da vida econômica e, que fascina os capitalistas e seus apóstolos teóricos, se apresentam de tal forma que não podem ser ignoradas. A burguesia, na fase ascendente do capitalismo quando a luta de classes apenas emergia por meio de intensas lutas espontâneas do proletariado, ainda reconheciam esse conflito como um aspecto fundamental da história. Mas, afirma Lukács “[...], quando esse princípio inconsciente revolucionário do desenvolvimento capitalista é elevado pela teoria e pela práxis do proletariado à consciência social, a burguesia é impelida ideologicamente para uma posição defensiva consciente” (LUKÁCS, 2003, p. 166). Aqui se apresenta uma contradição dialética na “falsa consciência” da burguesia, ou melhor, a “falsa consciência” transforma-se em “falsidade da consciência”. A contradição objetiva torna-se também uma contradição subjetiva. No plano teórico, isso se transforma num problema do “comportamento moral” diz Lukács, que influi, de forma decisiva em todas as escolhas práticas da classe e em todas as circunstâncias da vida social.

“Essa situação da burguesia determina a função da consciência de classe em sua luta pela dominação da sociedade”, destaca Lukács (2003, p. 167). Essa questão trata da dominação da burguesia que permeia concretamente toda a sociedade. Ela almeja, com efeito, organizar a vida social de acordo com seus interesses de classe. Nesse sentido, a burguesia precisou encontrar uma justificativa teórico-ideológica para suas aspirações. E realizou, o que tornou efetivamente necessário, a criação de uma *doutrina fechada da economia, do Estado, da sociedade etc*”. Isso configura já em si mesmo, a afirmação de “uma visão do mundo”. Posto que, foi necessário, também, “ampliar e tornar consciente em si a crença em sua própria *vocação* para essa dominação e organização” (Idem, *itálico no original*). A burguesia, pelo viés da ideologia, tenta forjar uma hegemonia universal de seus interesses legitimada pela ideia de que sua concepção de mundo *é a concepção*. Sobre isso destaca Lukács:

O trágico e o dialético da situação de classe da burguesia revela-se no fato de que não somente *é do seu interesse*, mas *é até mesmo uma necessidade imprescindível para ela adquirir, sobre cada questão particular, uma consciência tão clara quanto possível dos seus interesses de classe, mas que se torna fatal para ela, se essa mesma consciência se estender à questão da totalidade*. A razão disso *é sobretudo o fato de que a dominação da burguesia só pode ser a dominação de uma minoria. Como sua dominação não é exercida apenas por, mas também no interesse de uma minoria, resta a ilusão das outras classes, sua permanência numa consciência de classe confusa como pressuposto indispensável para a manutenção do regime burguês* (LUKÁCS, 2003, p. 167, *itálico no original*).

Para a burguesia, ocultar a essência da realidade *é uma “necessidade vital”*. Todavia, o ponto de *vista da totalidade* do proletariado, permite desvelar a realidade do modo de produção capitalista e sua específica forma de organização social baseada na exploração do trabalho. Nesse sentido, a luta da burguesia no plano teórico tem como objetivo, não permitir ao proletariado o acesso a essa perspectiva (a totalidade); a consciência real de sua situação de classe. Assim, não é só no plano econômico que a burguesia tenta estabelecer sua dominação, mas também no âmbito ideológico. Sobre essa questão, destaca Lukács: “Toda a ciência burguesa do século XIX fez os maiores esforços para dissimular os fundamentos da sociedade burguesa; desde as maiores falsidades dos fatos até teorias ‘sublimes’ sobre a ‘essência’ da história, do Estado etc. [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 168).

Lukács entende que nesse combate pela consciência, o *materialismo histórico* desempenha um “papel decisivo”. Pois, tanto na esfera ideológica como na esfera econômica, proletariado e burguesia constituem-se como “classes necessariamente correlatas”. Dessa maneira, o mesmo processo que para a burguesia, representa uma dissolução, uma crise ininterrupta, para o proletariado, esse processo prefigura um acúmulo de forças, o passaporte

para a vitória. A verdade para o proletariado; a revelação da essência da realidade é “uma arma portadora da vitória”.

O proletariado tem superioridade em relação à burguesia. A maneira de conceber a realidade como “um todo coerente”, uma *totalidade*, confere à classe trabalhadora, uma capacidade prática e teórica de organização centralizada, programática capaz de transformar concretamente a realidade social e histórica. Portanto, *o ponto de vista da totalidade* torna possível esse processo. Dessa forma afirma Lukács:

A superioridade do proletariado em relação à burguesia, que, aliás, é superior ao primeiro sob todos os pontos de vista (intelectual, organizacional etc.), reside exclusivamente no fato de ser capaz de considerar a sociedade a partir do seu centro, como **um todo coerente** e, por isso, agir de maneira centralizada, modificando a realidade; no fato de, para sua consciência de classe, teoria e práxis coincidirem e também, por conseguinte, de poder lançar conscientemente sua própria ação na balança do desenvolvimento social como fator decisivo (LUKÁCS, 2003, p. 172, em negrito nosso).

Essa consciência de classe que brota da luta contra a burguesia no processo histórico; das contradições da realidade social, permite ao proletariado tomar consciência de sua tarefa revolucionária. Porque para o proletariado é, impossível emancipar-se enquanto classe, sem “suprimir a sociedade de classes em geral”. Por isso, a consciência de classe do proletariado é superior à consciência de classe da burguesia, exatamente em razão de que esta, não possui uma concepção da sociedade como “um todo coerente”, do contrário, possui uma visão do todo; do real fragmentado, desarticulado que se opõe à essência da realidade efetiva. Com efeito, afirma Lukács (2003, p. 175, *italico* nosso): “A *lição* mais impressionante e repleta de consequências na consciência de classe do proletariado se revela na separação entre luta econômica e a luta política”.

A consciência de classe do proletariado, diferentemente da consciência de classe da burguesia, busca expressar a totalidade da sociedade como uma unidade entre subjetividade e objetividade; teoria e práxis; pensamento e realidade. O que lhe permite uma consciência de classe “para si mesmo”. Portanto, só a consciência de classe do proletariado é capaz de apontar a saída e superação da crise da sociedade capitalista. E nesse sentido, afirma Lukács (2003, p. 184): que “a lição pedagógica da história” confirma o “processo da consciência” de classe do proletariado, colocando em suas “mãos a condução da história”, ou seja, “[...], elevar a necessidade econômica de sua luta de classe ao nível de uma vontade consciente, de uma consciência de classe ativa”. A superação do capitalismo, por parte do proletariado, é uma tarefa que depende do nível de maturidade ideológica e o conhecimento correto de sua situação de classe.

A intervenção prática do proletariado no mundo reificado, requer um discernimento correto da situação das contradições econômicas e sociais da realidade capitalista. “Pois, uma luta contra o conjunto do sistema econômico e, a partir disso, uma organização do conjunto da economia são impossíveis sem um conhecimento real da ação recíproca entre política e economia” (LUKÁCS, 2003, p. 188). Essa situação revela-se tanto mais possível objetivamente, na medida em que o proletariado alcança uma *visão* da *totalidade*, tanto teórica quanto prática diante de “questões puramente ideológicas e culturais”. Baseado numa “conexão orgânica” com os interesses mais urgentes da classe quanto os interesses mais fundamentais da sociedade como um todo, sua consciência se eleva a uma posição de identificação com a realidade histórico-social de seu próprio tempo.

A possibilidade objetiva de tornar-se consciente no processo de apropriação crítica da relação entre economia e política em comparação com as questões culturais, produz no proletariado, portanto, um conhecimento adequado do conjunto da situação real. Para o proletariado, a sua luta por uma sociedade emancipada da exploração do trabalho só é possível no contexto da radicalização da luta de classes contra “os efeitos devastadores e aviltantes” da *reificação* do sistema capitalista sobre sua consciência de classe.

3.7 Reificação, totalidade e consciência do proletariado

No capítulo central de *História e consciência de classe*: “A reificação e a consciência do proletariado”, Lukács se propõe a estudar o fenômeno da *reificação* da sociedade capitalista e suas implicações sobre a *consciência do proletariado*. Sua reflexão inicial é sobre o “enigma da estrutura da mercadoria”. Nesse sentido, notadamente, buscará em Marx os fundamentos teóricos para elucidar esse problema como uma questão central e estrutural do sistema capitalista em todas as suas dimensões.

Afirma Lukács, que na sociedade burguesa a mercadoria³⁷ consiste num particular inserido na *totalidade* das relações sociais capitalistas. Sendo esse particular uma expressão do todo que se manifesta no conjunto das relações reais entre os homens. O fenômeno da reificação é resultado das relações de produção capitalista, ou seja, é o processo pelo qual os produtos da atividade do trabalho humano propriamente dito, se transformam num “universo

³⁷ “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção” (MARX, 2013, p. 113).

de coisas”); que torna a relação entre os homens uma relação entre coisas; um sistema “cosificado” *independente e estranho* aos homens, que os subjuga por suas próprias leis. Desse modo, fundamentado em Marx no que se refere à natureza essencial da “estrutura da mercadoria”, Lukács assinala, portanto, que:

Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma *objetividade fantasmagórica*³⁸ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: *a relação entre os homens* (LUKÁCS, 2003, p. 194, itálico nosso).

Esse aspecto fetichista da relação entre os homens com o mundo da mercadoria resulta, portanto, do *caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias* (Marx). Essa forma social de relação entre os homens é uma consequência do processo de transformação dos objetos de uso em mercadoria. Uma vez que estes só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalho privado, que se executa independentemente entre si. Nesse sentido, Marx assegura que o conjunto desses trabalhos privados constitui a totalidade do trabalho social. Pois, como os produtores só estabelecem contato social por meio da troca de seus produtos do trabalho, os aspectos fundamentalmente sociais de seus trabalhos privados a parecem somente na esfera desse processo de troca. Ou para dizer de outra maneira:

[...], os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtores do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações **reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas** (MARX, 2013, p. 148, em negrito nosso).

Essa caracterização elaborada por Marx, sobre a lógica da produção social da mercadoria permite à Lukács chamar a atenção para os problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria: *1) o fetichismo da mercadoria como forma de objetividade e 2) o comportamento do sujeito frente a esse fetichismo*. Somente a partir da compreensão dessa dualidade é que conseguimos ter uma visão transparente dos problemas “ideológicos do capitalismo em declínio”. É importante destacar aqui, que o fetichismo da

³⁸ De acordo com Marx: “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais [...]. *É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas*” (Idem, p. 147, itálico nosso).

mercadoria é um processo peculiar da nossa época, ou seja, do capitalismo moderno, diz Lukács. Pois, como todos sabem o intercâmbio de mercadorias e as relações comerciais subjetivas e objetivas já existiam desde épocas remotas. Portanto, a questão proposta por Lukács é saber em que medida, a troca de mercadorias no capitalismo é capaz de influenciar o comportamento da vida social em sua totalidade.

Nessa perspectiva de análise, Michel Löwy (2008b), afirma que a “teoria lukacsiana da reificação” em *História e consciência de classe* é rigorosamente “fundada no materialismo histórico” e, nesse sentido, supera criticamente o legado do romantismo anticapitalista para compreender de forma científica a totalidade da vida em sociedade:

É claro que Lukács parte de *O capital* de Marx, de sua análise do fetichismo e da coisificação, ao nível do processo de produção; mas ele vai além da esfera propriamente econômica, para abordar *o conjunto da vida social*, nas suas manifestações políticas, culturais etc., à luz do fenômeno da reificação. Ele tenta inserir a contribuição da sociologia alemã nestes dois níveis (econômico e social), nos seus aspectos convergentes ou *complementares* com a problemática marxista (LÖWY, 2008b, p. 72, itálico no original).

No sistema capitalista, a mercadoria transforma-se num elemento universal que “conforma” a sociedade nos seus diversificados graus e âmbitos. Os problemas enfrentados por Lukács, no que diz respeito, a influência da estrutura mercantil dominante nos “os hábitos modernos de pensamento” (como na consciência do proletariado), não podem ser concebidos como uma mera questão quantitativa. Por isso: “A diferença entre uma sociedade em que a forma mercantil é a dominante que influencia decisivamente todas as manifestações da vida e uma em que ela aparece apenas episodicamente é, antes, uma diferença qualitativa” (LUKÁCS, 2003, p. 195). A totalidade dos fenômenos objetivos e subjetivos das sociedades em foco assume, em face dessa diferença, aspectos de “objetividade qualitativamente diferente”. No sistema capitalista, o processo de troca mercantil repercute sobre o conjunto da vida social, provocando uma “ação desagregadora”. Portanto, essa *ação* produz uma mudança qualitativa que brota da dominação da mercadoria.

Sobre essa questão Lukács destaca o seguinte:

Mas essa diferença qualitativa entre a mercadoria como uma forma (entre muitas outras) do metabolismo social dos homens e a mercadoria como forma universal de conformação da sociedade não se mostra somente no fato de a relação mercantil como fenômeno isolado exercer no máximo uma influência negativa sobre a estrutura e a articulação da sociedade, mas no fato de essa diferença reagir sobre o tipo e a validade da própria categoria (LUKÁCS, 2003, p. 196).

A forma mercantil configura uma forma universal, que submete a totalidade da sociedade ao jugo do valor de troca. “[...] esse desenvolvimento da forma mercantil em forma

de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno”, sustenta Lukács (2003, p. 197, *itálico no original*). E com o desenvolvimento cada vez mais complexo da forma mercantil, se tornou mais insólito e difícil o desvelamento do mundo reificado. A lógica do controle do processo de produção capitalista é obscurecida pela relação de dominação do capital sobre o trabalho. Com efeito, a essência do modo de produção capitalista é ocultada pela ideologia burguesa, pelos seus mecanismos teóricos de interpretação do mundo como a “economia política vulgar”, por exemplo, que afirma ser o sistema capitalista um modo de produção com “leis fixas e eternas”, “natural”, “imutável”. Lukács, porém, assinala que:

[...] é somente como *categoria universal de todo o ser social que a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica*. Apenas nesse contexto a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se dirigir contra seus efeitos destrutivos, para se libertar da servidão da “segunda natureza” que surge desse modo (LUKÁCS, 2003, p. 198, *itálico nosso*).

O caráter “fantasmagórico” da forma mercantil deve ser compreendido, afirma Lukács, sobretudo, como uma relação social objetiva e subjetiva. A mercadoria como um produto do trabalho social, comporta determinações múltiplas, que expressa uma totalidade de relações diversas; uma totalidade de conexões. Desse modo, a universalidade da forma mercantil condiciona, tanto o aspecto subjetivo como o objetivo, uma abstração do “trabalho humano que se objetiva nas mercadorias”. Trata-se aqui de constatar que o “trabalho abstrato” em sua igualdade formal, mensurável, em relação ao “tempo de trabalho socialmente necessário”, a “divisão capitalista do trabalho” e que existe concomitantemente como produto e condição do processo de produção capitalista, surge somente no decurso do desenvolvimento da forma mercantil.

Dessa maneira, destaca Lukács que:

Se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador [...], o processo de trabalho é fragmentado, numa proporção continuamente crescente, em operações parciais abstratamente racionais, o que interrompe a relação do trabalhador com o produto acabado e reduz seu trabalho a uma função especial que se repete mecanicamente (LUKÁCS, 2003, p. 2001).

Enquanto a mecanização e a racionalização do processo produtivo avançam e se intensificam, o tempo de trabalho socialmente necessário que elabora a base do “cálculo racional”, é desconsiderado como “tempo médio e empírico” para se representar como uma

quantidade de trabalho objetivamente mensurável, que se contrapõe ao trabalhador sob o aspecto de uma objetividade dada, instituída. Compreendemos assim, afirma Lukács, que a unidade do objeto, do produto enquanto mercadoria não converge mais com sua “unidade como valor de uso”. Como corolário da fragmentação do produto do trabalho, o homem, o trabalhador, o sujeito social também é submetido à fragmentação. O homem nesse sentido, “não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como verdadeiro portador desse processo” muito menos domina a totalidade do processo produtivo, do contrário, “ele é incorporado com parte mecanizada num sistema mecânico *que já se encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e cujas leis ele deve se submeter*” (LUKÁCS, 2003, p. 203-204, itálico nosso).

Nesse processo, o tempo é abstrato, mensurável, quantificável. As condições da produção se transformam. A especialização e a fragmentação na esfera científica e mecanizada do produto do trabalho e os próprios sujeitos do trabalho, portanto, são “igualmente fragmentados de forma racional”. A objetivação da força de trabalho do produtor; o trabalhador em face do conjunto de sua personalidade torna-se “um espectador impotente” com relação aos fatos que circunscrevem a sua própria existência (uma consequência de uma relação social já estranhada). O processo de reificação do trabalho é também, portanto, o processo de reificação da consciência do proletariado e do conjunto de suas relações sociais.

A separação do produtor dos seus instrumentos de produção e, a consequente, expropriação do produto do trabalho pelo capitalista, resultou na desagregação e dissolução da unidade de produção originária. Essas foram as condições impostas pelo modo de produção capitalista moderno, que passou a substituir as relações de produção originárias (que eram mais transparentes diz Lukács), pelas “relações racionalmente reificadas”. De um modo geral, a consequência mais evidente do predomínio das relações mercantis (a forma mercadoria) sobre o conjunto da sociedade moderna é, a reprodução da desumanização plena do homem.

A reificação como um fenômeno fundamental, geral e estrutural da sociedade burguesa penetrou, decisivamente, na estrutura da consciência. Assim, constata-se o fato de que: “[...] Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade” (LUKÁCS, 2003, p. 221). Essa estrutura é exemplificada por Lukács, no caso do jornalismo, como o traço mais grotesco, em que exatamente a própria subjetividade, “o saber”, “o temperamento e a faculdade de expressão tornam-se um

mecanismo abstrato”, deslocado tanto da personalidade do *proprietário* como da “essência material e concreta dos objetos em questão”, e que é posto em movimento de acordo com sua legalidade específica (Idem, p. 222). Para o filósofo marxista, a falta de convicção dos jornalistas e a “promiscuidade” de suas experiências representam o ápice da reificação capitalista. Pois:

A metamorfose da relação mercantil num objeto dotado de uma *objetivação fantasmagórica* não pode, portanto, limitar-se à transformação em mercadoria de todos os objetos destinados à satisfação das necessidades. Ela imprime sua estrutura em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se ligam mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como “coisas” que o homem pode “possuir” ou “vender”, assim como os diversos objetos do mundo exterior (LUKÁCS, 2003, p. 222-223, aspas no original e itálico nosso).

Essa forma de objetivação do trabalho alienado submete todas as relações humanas, a um nível progressivo de fragmentação, desagregação, desumanização e mercantilização. De uma maneira geral, a vida social está inteiramente submetida à racionalização da produção capitalista. Com esse processo, chama atenção Lukács, *perdeu-se toda a imagem da totalidade*. A totalidade tratada como uma unidade entre a parte e o todo (enquanto um princípio constitutivo do método dialético) e, que apreende a realidade cognitivamente, teria sido despedaçada pela força da especialização do trabalho.

Portanto, no que diz respeito à reificação, “isso significa que as diferentes classes sociais têm um método cognitivo distinto, e uma capacidade de compreensão diferente do fenômeno, de sua gênese e de sua estrutura”. Dessa maneira, a capacidade ou incapacidade de um economista transpor a imediaticidade da forma reificada das relações socioeconômicas da vida cotidiana, não é produto de suas qualidades intelectuais próprias, mas da perspectiva de classe que sua compreensão da realidade objetiva se vincula, pois, “para Lukács uma ciência que se situa do ponto de vista da burguesia não pode trazer à luz as formas reificadas”, destaca Löwy (2008b, p. 77).

Assim, o método científico moderno, o conhecimento e a consciência dos homens, sob o influxo da reificação na sociedade burguesa, tornaram-se aspectos fragmentados, desconectados do conjunto das relações histórico-sociais. As ciências particulares especializadas, nesse sentido, portanto, são incapazes de possuir a “coesão da totalidade”. Esse processo irá produzir “antinomias” no “pensamento burguês”, que de acordo com Lukács, vai se caracterizar pela separação entre consciência e ser. Assim, os desdobramentos teórico-metodológicos, científicos e filosóficos se tornarão mais evidentes no âmbito da Época Moderna.

3.8 Filosofia moderna, método científico e totalidade: um breve exame crítico

A filosofia crítica moderna, diz Lukács, se originou da “estrutura reificada da consciência”. Os problemas específicos dessa filosofia nascem exatamente dessa estrutura, o que a diferencia dos problemas das filosofias anteriores. Todavia, a filosofia grega representa uma exceção. Apesar do papel desempenhado pelo fenômeno da reificação na sociedade da Grécia antiga, os problemas e as soluções da filosofia grega são qualitativamente diferentes dos problemas da filosofia moderna. Isso se explica “pelo fato de que a filosofia grega, embora tenha conhecido os fenômenos da reificação, não chegou a vivenciá-los como formas universais da totalidade do ser” (LUKÁCS, 2003, p. 241). Sendo assim, a diferença fundamental entre essas duas filosofias consiste na forma como abordam o problema do conhecimento; a questão da relação sujeito e objeto. Kant assinala Lukács, ao empregar a expressão “revolução copernicana”, na sua *Crítica da razão pura*, se referia ao problema do conhecimento, enfatizando que:

Até agora, admitiu-se que todo o nosso conhecimento deveria orientar-se de acordo com os objetos [...] Tentemos, pois, por um momento, ver se não progrediríamos melhor nas tarefas da metafísica, admitindo que os objetos devem orientar-se de acordo com o nosso conhecimento [...] (LUKÁCS apud KANT³⁹, 2003, p. 241)

Em outro sentido, “a filosofia moderna” coloca a questão de não concordar com a ideia de que o mundo “surgiu independentemente do sujeito cognoscitivo (por exemplo, algo criado por Deus), mas concebê-lo, antes, como o próprio produto do sujeito” (Idem, p. 241). Lukács afirma que essa “revolução”, que consiste em capturar o “conhecimento racional como um produto do espírito”, não advém de Kant, que se restringiu apenas em tirar suas inferências de modo mais radical que os seus antecessores. Os problemas da teoria do conhecimento a partir da época Moderna, nesse sentido, tiveram como base, principalmente, o pensamento racionalista de Descartes, Hobbes, Espinosa e Leibniz. Do “ceticismo relativo” ao método do *cogito ergo sum* a filosofia moderna desenvolveu um processo rico de variações no campo científico, cujo maior resultado foi “a ideia de que o objeto do conhecimento só pode ser conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos” (Idem, p. 242).

³⁹ Observa-se em sequência que: “[...] Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico, que, não conseguindo avançar muito na explicação dos movimentos celestes sob a suposição de que toda a multidão de estrelas giraria em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso” (KANT, 2012, p. 30).

Os guias e os padrões da filosofia, bem como o conhecimento do mundo enquanto totalidade foram orientados especialmente, pelos “métodos da matemática”, “da geometria”, “da construção”, “da criação do objeto” tendo como ponto de partida as condições específicas de uma objetividade em geral. Dessa forma, podemos compreender a decisiva influência desempenhada pelo racionalismo, a matemática e as “ciências exatas” sobre a gênese do pensamento moderno. Nesse contexto teórico, Lukács afirma que:

A razão e o direito que levaram o entendimento humano a compreender precisamente tais sistemas das formas como sua própria essência [...] não emergem. São aceitos como evidentes. E se essa aceitação se manifesta (como em Berkley ou Hume) enquanto ceticismo, dúvida a respeito da capacidade do “nosso” conhecimento em atingir resultados universalmente válidos, ou (como em Espinosa e Leibniz) enquanto uma confiança irrestrita na capacidade dessas formas de compreender a essência “verdadeira” de todas as coisas, isso tem importância secundária (LUKÁCS, 2003, p. 242-243, aspas no original).

Trata-se aqui para Lukács, de explicitar de modo pontual, o “elo” entre os problemas mais candentes da filosofia moderna e o “fundamento ontológico” do qual tem relevância suas questões. Por exemplo, a questão do *ser* configura um problema fundamental dessa relação. Pois essa relação “entre o conhecimento racional, formal e matemático e o conhecimento em geral, de um lado, e o ‘nosso’ conhecimento, de outro, aparece como o sinal característico de toda essa época” (LUKÁCS, 2003, p. 243). Os embates intelectuais que marcam a época moderna davam-se, sobretudo, contra a cosmovisão da época medieval e nesse aspecto, a constituição de um novo método científico e uma nova concepção acerca da essência do pensamento e da realidade, representam a novidade no campo da pesquisa científica moderna. Esses debates foram, principalmente, sobre “a unificação de todos os fenômenos (em oposição, por exemplo, à separação medieval entre o mundo ‘sublunar’ e o mundo ‘supralunar’), a exigência de uma ligação causal imanente” em contraposição às representações conceituais que buscavam a fundamentação dos fenômenos e seus vínculos fora de sua relação intrínseca, “astronomia contra astrologia”, a reclamação “de aplicação de categorias racionais e matemáticas na explicação de todos os fenômenos” (Idem, p. 244).

A filosofia moderna se desenvolveu especialmente em permanente interação com o desenvolvimento das “ciências exatas”, assegura Lukács. O pensamento racionalista se desenvolveu sob as mais diversas formas ao longo da história, na acepção de um “sistema formal”, cujo diapasão se guiava na direção dos fenômenos que podem ser compreendidos, produzidos e, por conseguinte, subjugados, antevistos e mensurados pelo entendimento. Todavia: “[...] diferenças fundamentais intervêm conforme os *materiais* a que esse racionalismo se aplica, conforme o *papel* que lhe é atribuído no conjunto do sistema de

conhecimentos e objetivos humanos” (LUKÁCS, 2003, p. 245, *itálico no original*). A novidade, nesse sentido, do “novo racionalismo” da época moderna, é que ele reclama para si, a revelação do “princípio da ligação” da totalidade dos fenômenos que se encontram em oposição à vida do homem tanto na natureza como na sociedade. Mas, adverte Lukács, que “todos os racionalismos anteriores” sempre foram “sistemas parciais”. A reflexão dos “problemas últimos” da existência do ser humano persiste “numa irracionalidade” que foge a capacidade de compreensão humana. E dessa maneira, com efeito: “Quanto mais tal sistema racional e parcial é ligado a essas questões ‘últimas’ da existência, mais cruamente revela-se seu caráter simplesmente parcial de auxiliar e que não apreende a ‘essência’” (Idem, p. 245).

De acordo com Lukács não é conveniente entender o racionalismo de forma “abstrata” e “formal”, conferindo a ele um caráter “supra-histórico”, como resultado da “essência do pensamento humano”. Na verdade, podemos perceber:

[...] que a diferença entre uma forma que figura como categoria universal e outra aplicada simplesmente na organização de sistemas parciais isolados com exatidão é uma diferença qualitativa. Ainda assim, a delimitação puramente formal desse tipo de pensamento já esclarece a correlação necessária entre racionalidade e irracionalidade, a necessidade absoluta, para todo sistema racional formal, de confrontar-se com um limite ou com uma barreira de irracionalidade. No entanto, como no exemplo da ascese hindu, quando o sistema racional é pensado, desde o início e pela sua própria essência, como um sistema parcial, quando o mundo da irracionalidade que o envolve, que o delimita (isto é, nesse caso, a existência humana terrestre e empírica, indigna da racionalidade, por um lado, e o além inacessível aos conceitos racionais humanos, o mundo da redenção por outro), é representado como independente dele, como incondicionalmente inferior ou superior a ele, isso não origina nenhum problema de método para o sistema racional (LUKÁCS, 2003, p. 246, *itálico no original*).

Porém, quando o racionalismo reclama a configuração da *totalidade do ser* no âmbito do método universal, a situação se apresenta de forma totalmente diferente. No sistema de Kant, por exemplo, essa problemática surge de maneira mais clara no que diz respeito ao conceito da *coisa em si*. Com frequência, atribui-se à questão da *coisa em si* no sistema de Kant uma variedade de funções totalmente diferentes umas das outras. A relação comum que existe entre essas funções baseia-se no “fato de que cada uma representa um limite ou uma barreira à faculdade ‘humana’, abstrata, e formal e racionalista da cognição” (LUKÁCS, 2003, p. 247). Mas, os “limites” e as “barreiras” inerentes ao sistema de Kant parecem ser muito diferentes entre si, na medida em que constituem, “a despeito da multiplicidade de seus efeitos”, uma unificação conceitual que torna compreensível a *coisa em si*; como um fundamento unitário. Esse conjunto de problemas está relacionado diretamente com dois grandes complexos:

[...] em primeiro lugar, ao problema da matéria (no sentido lógico e metódico), à questão do *conteúdo* dessas formas, com as quais “nós” conhecemos o mundo e podemos conhecê-lo porque nós mesmos o criamos; em segundo, ao problema da totalidade e ao da substância última do conhecimento, que são necessários para completar os diversos sistemas parciais numa totalidade, num sistema do mundo perfeitamente compreendido (LUKÁCS, 2003, p. 247, aspas no original).

A *Dialética transcendental* de Kant, afirma Lukács, sempre gira em torno do problema da totalidade. Quando Kant faz referência no seu sistema a Deus e a alma, por exemplo, ele está querendo determiná-los como “expressões mitológicas” para o “sujeito unitário”, ou para o “objeto unitário”, como produtos da totalidade dos objetos do conhecimento. É nesse sentido, portanto, que a *Dialética transcendental*, constituída por sua “separação radical dos fenômenos e dos números, rejeita toda pretensão de ‘nossa’ razão ao conhecimento do segundo grupo de objetos. Eles são compreendidos como coisa em si, em oposição aos fenômenos cognoscíveis” (LUKÁCS, 2003, p. 248). O problema que se apresenta em Kant, sendo assim, é a questão do conteúdo das formas, sobretudo, no que tange a importância que Kant atribui à “faculdade de intuição sensorial” que proporciona seus conteúdos às “formas do entendimento”. Nesse aspecto, a “causa não sensorial dessas ideias é totalmente desconhecida para nós, e por isso não podemos intuí-la como objeto”, todavia, (afirma Lukács em interface com Kant) temos as condições de possibilidade de “nomear a causa puramente inteligível dos fenômenos em geral como *objeto transcendental*, para ‘termos algo que corresponda à sensibilidade como receptividade’” (LUKÁCS apud KANT, 2003, p. 248, itálico nosso).

Pode-se extrair a conclusão que esse *objeto*, é constituído em si mesmo antes de toda e qualquer experiência. Muito embora, a questão da relação entre o “conteúdo sensorial”, a “forma racional” e a “calculadora do entendimento” comporte uma complexidade ainda maior. Pois, o problema do *conteúdo dos conceitos* vai muito mais além que o da *sensibilidade*. Com efeito:

[...] a irracionalidade, a impossibilidade, para o racionalismo, de desligar racionalmente o conteúdo dos conceitos, que reconhecemos logo em seguida como o problema absolutamente geral da lógica moderna, mostra-se da maneira mais crua na questão da relação entre o conteúdo sensorial e a forma racional e calculadora do entendimento. Enquanto a irracionalidade de outros conteúdos é relativa e local, a existência, o modo de ser dos conteúdos sensoriais permanecem um dado inextricável (LUKÁCS, 2003, p. 249).

Entendemos com Lukács, que se a questão da irracionalidade se define na impossibilidade de perscrutar em qualquer dado com o apoio dos “conceitos do entendimento” ou de provir desses conceitos, esse problema da *coisa em si*, adquire um aspecto totalmente diverso e fundamental do ponto de vista de sua forma lógica e metódica.

Esse problema é colocado da seguinte forma: “[...] os fatos empíricos [...] devem ser aceitos como ‘dados’ em sua facticidade ou esse caráter de dado se dissolve em formas racionais, isto é, deixa-se pensar como produzido pelo ‘nosso’ entendimento?” (LUKÁCS, 2003, p. 250). Esse problema conforme destaca Lukács, torna-se crucial para a possibilidade de constituição do sistema em geral. Kant, nessa perspectiva, já havia abordado de forma explícita tal problema. Uma vez que ele frisa inúmeras vezes o fato de a *razão pura* não ter condições de realizar uma “única proposição sintética e constitutiva do objeto” e que, dessa forma, seus fundamentos não poderiam ser auferidos imediatamente de seus conceitos, porém, sempre de maneira indireta, por meio da ligação de tais conceitos com alguma coisa totalmente contingente, ou seja, a “experiência possível”.

A problemática assim formulada da ideia de “contingência inteligível”, incluindo aí os elementos da “experiência possível” e de todas as leis que correspondem a eles e os regram, é alçada, na *Crítica do juízo*, à categoria de problema principal da sistematização, quando isso acontece podemos ver por um lado, diz Lukács (2003, p. 250-251), que a *cosa em si* comporta duas “funções limitadoras” e “aparentemente distintas” qual seja: “a impossibilidade de apreender a totalidade a partir dos conceitos formados nos sistemas racionais parciais e a irracionalidade dos conteúdos particulares dos conceitos”, o que prefiguram somente dois aspectos de um único problema. Por outro lado, esse problema é concretamente o ponto central de um pensamento que busca atribuir às “categorias racionais” um *significado universal*. Portanto, o *racionalismo* enquanto *método universal* exige, necessariamente, *o sistema*, e também ao mesmo tempo, a reflexão acerca das *condições de possibilidade de um sistema universal*.

Foi na Época Moderna que surgiu a necessidade de um sistema na filosofia, com Descartes e Espinoza. E, por conseguinte, com Leibniz e Kant, tornou-se uma “exigência metodológica consciente”. Lukács sobre as condições da fundamentação do *Método Científico Moderno* explica que:

A idéia do *sistema* permite somente compreender por que a matemática pura e aplicada desempenhou constantemente para toda a filosofia moderna o papel de guia e de *modelo de método*. Pois a relação metódica de seus axiomas com os sistemas parciais e os resultados desenvolvidos a partir deles corresponde exatamente à exigência que o sistema do racionalismo coloca para si mesmo, ou seja, a de que cada aspecto do sistema possa ser produzido, previsto e calculado exatamente a partir de seu princípio fundamental (LUKÁCS, 2003, p. 252, itálico nosso).

Mas esse *princípio da sistematização* não pode ser vinculado com o reconhecimento de uma “existência qualquer”, ou de um conteúdo que não seja, por fundamento, originado do preceito da “posição da forma” e possa, inevitavelmente, ser

concebido tal como uma *facticidade*. “Ora”, enfatiza Lukács (2003, p. 252), a magnitude, os dilemas e a “tragédia da filosofia alemã clássica” resumem-se exatamente “no fato de que ela não faz desaparecer – como Espinosa – todo dado como inexistente por trás da arquitetura monumental das formas racionais” produzidas pelo entendimento, mas, do contrário, conserva no conceito o aspecto “irracional do dado inerente ao conteúdo” de tal conceito e nesse esforço, contudo, tenta superar essa verificação, para, dessa maneira, construir o *sistema*. O que se constata, a partir da reflexão crítica de Lukács, diante desse dilema inteiramente não resolvido, é que a primeira opção diz respeito diretamente ao “conteúdo do irracional”, que se integra totalmente ao *sistema de conceitos*.

Nesse cenário teórico, Lukács adverte sobre os problemas da constituição do sistema da seguinte forma:

Sendo assim, o pensamento recai no nível do racionalismo dogmático e ingênuo: de qualquer maneira, ele considera a facticidade do conteúdo irracional do conceito como não-existente (mesmo que essa metafísica se cubra com a fórmula segundo a qual esse conteúdo é “irrelevante” para o conhecimento). A segunda alternativa é o **sistema** ser obrigado a reconhecer que o dado, o conteúdo, a matéria, penetram na elaboração, na estrutura e nas relações das formas entre si; *penetram, portanto, na estrutura do próprio sistema de maneira determinante* (LUKÁCS, 2003, p. 253, aspas e itálico no original, negrito nosso).

Lukács aqui assinala que com isso, o *sistema* renuncia como *sistema*, pois ele constitui somente, um “registro tão completo e uma descrição tão bem ordenada quanto possível dos fatos”, onde a “coesão”, contudo, deixa de ser racional. Sendo assim, não pode mais ser estruturada; “sistemizada”, mesmo que a forma de seus elementos constitutivos sejam *racionais*. O reconhecimento desses problemas inerentes à filosofia e a ciência moderna representa o esforço do pensamento crítico em constituir de maneira unitária, a *totalidade do saber possível*. O objetivo de Lukács nessa busca de problematização da constituição da filosofia moderna representa um esforço de caracterização filosófica do *pensamento da sociedade burguesa*. Pois:

[...] ela domina cada vez mais os detalhes da sua existência social, submete-os às formas das suas necessidades, mas, ao mesmo tempo, perde, de maneira igualmente progressiva, possibilidade de dominar intelectualmente a sociedade como *totalidade* e, desse modo, a sua vocação para liderá-la. A filosofia clássica alemã marca uma transição original nessa evolução: ela surge numa etapa do desenvolvimento da classe em que esse processo já progrediu de tal modo que todos esses problemas podem ser elevados ao nível da consciência enquanto problemas (LUKÁCS, 2003, p. 259, negrito e itálico nosso).

A filosofia burguesa, por um lado, impede de vermos com clareza os problemas concretos da situação histórica e os caminhos concretos para a sua superação, mas, por outro lado afirma Lukács (2003, p. 259), “permite [...] pensar exaustivamente nos problemas mais

significativos do desenvolvimento da sociedade burguesa no plano filosófico”. Com efeito, ainda permite pensar o desenvolvimento, de forma completa, das classes sociais. E impulsionar de maneira mais profunda a reflexão sobre a totalidade dos dilemas da sua situação, para se perceber ao menos como problema, “o ponto em que a superação dessa etapa histórica no desenvolvimento da humanidade se revela necessária quanto ao *método*” (Idem, itálico nosso).

Ao situar as “antinomias do pensamento burguês”, Lukács evidencia os problemas mais candentes da constituição do método científico moderno e a filosofia burguesa e sua relação com os problemas da realidade histórica da sociedade de classes do capitalismo. Torna-se necessário, nesse sentido, agora, entender como Lukács pensa a questão da totalidade como um produto do sujeito do conhecimento.

3.9 A totalidade como produto do sujeito do conhecimento

Como demonstrou Lukács, a *totalidade* do mundo compreendida como *autoprodução*, ou seja, uma concepção grandiosa, baseada na concepção segundo a qual o pensamento pode entender somente aquilo que ele mesmo produziu, topou com a “barreira intransponível do dado, da coisa em si”. Pois, se não desejasse desistir da apreensão da totalidade, poderia percorrer o caminho da interioridade, nesse sentido, portanto, deveria tentar encontrar um “sujeito do pensamento”, “cuja existência pudesse ser pensada [...] sem a coisa transcendental em si”, como algo que é produto do seu pensamento.

Essa questão para Lukács diz respeito ao “sujeito pensado como produtor da totalidade de conteúdos”. E de acordo com o filósofo marxista:

Para o nosso problema, o que importa nesse caso é que o sujeito do conhecimento, a eguidade, deve ser apreendido como conhecido também em seu conteúdo e, portanto, como ponto de partida e guia ao método. Assim, nasce na filosofia, da maneira mais genérica, a tendência a uma concepção em que o *sujeito possa ser pensado como produtor da totalidade de conteúdos* (LUKÁCS, 2003, p. 262, itálico nosso).

Esse postulado configura a exigência de se demonstrar e desvelar um nível da objetividade, da situação dos objetos, onde a dualidade sujeito/objeto seja superada e esse mesmo sujeito e objeto na verdade sejam coincidentes, se identifiquem. Para os filósofos da Antiguidade Clássica, essa relação dicotômica entre sujeito e objeto constituía a estrutura fundamental da objetividade empírica. O que eles exigiam (os representantes da filosofia clássica) era um “programa” que visava principalmente descobrir o ponto central dessa

dicotomia do sujeito e do objeto no âmbito da objetividade empírica e, que pudesse, dessa forma, ser “compreendida”, “deduzida” e “produzida”. Portanto: “[...] Em oposição à aceitação dogmática de uma realidade simplesmente dada e estranha ao sujeito, nasce a exigência de compreender, a partir do sujeito-objeto idêntico, todo dado como produto desse sujeito-objeto idêntico [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 262).

A unidade entre sujeito-objeto representa para Lukács uma *atividade*. Uma atividade, no sentido de que se essa relação sujeito-objeto idêntico constitui um *ato*⁴⁰, ela torna-se prontamente um *ato*; parte de um fato, pois ela está no “mundo do ser” e da “finitude”. Trata-se, portanto, afirma Lukács, de apresentar o sujeito do “ato” e, tomando como ponto de partida a sua identidade com seu objeto, buscar compreender todas as formas “dualistas do sujeito-objeto” como produtos desse “ato”. “Com efeito”, destaca Lukács:

[...] desde que surge a questão da *essência concreta* desse sujeito-objeto idêntico, o pensamento depara com o seguinte dilema: por um lado, é somente no ato ético, na relação do sujeito (individual) – agindo moralmente – consigo mesmo que essa estrutura da consciência, essa relação com seu objeto pode ser descoberta de modo real e concreto; por outro, a dualidade intransponível entre a forma autoproduzida, mas totalmente voltada para o interior (forma da máxima ética kantiana), e a realidade estranha ao entendimento e ao sentido, o dado, a experiência, impõe-se de maneira ainda mais abrupta à consciência ética do indivíduo que age do que ao sujeito contemplativo do conhecimento (LUKÁCS, 2003, p. 264, itálico no original).

Em Kant a interpretação filosófica dos fatos relacionados ao campo da ética permaneceu apenas no âmbito da consciência individual. E de acordo com Lukács, teve algumas consequências. A primeira está relacionada ao fato de que essa interpretação kantiana da ética se metamorfoseou numa “simples facticidade encontrada” e que não pode mais ser concebida como “produzida”. A segunda corresponde ao “aumento da contingência inteligível” do mundo externo subjugado às leis naturais. Assim, “[...] O dilema da liberdade e da necessidade, do voluntarismo e do fatalismo, em vez de ser resolvido concreta e realmente, foi desviado para um contratrilho do método” (LUKÁCS, 2003, p. 264). O que prefigura a ideia de que a “necessidade impiedosa das leis” é conservada para o mundo externo, para a natureza, “enquanto a liberdade e a autonomia, que supostamente derivam da descoberta da esfera ética, reduzem-se à liberdade do *ponto de vista* de que se parte para *julgar* os fatos

⁴⁰ Lukács toma como referência para debater essa questão da unidade sujeito-objeto como uma atividade, a tese de Fichte que: “põe a prática, a ação, a atividade no centro metodológico do conjunto da filosofia unificada”. Assim, afirma Lukács citando Fichte: “[...] se a filosofia parte de um fato ou de um ato (isto é, da atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, mas o cria ela mesma, e onde, por conseguinte, a *ação* torna-se imediatamente um *ato*). Se ela parte de um fato. Coloca-se no mundo do ser e da finitude [...]” (LUKÁCS apud FICHTE, 2003, p. 263, itálico no original).

interiores” (Idem, p. 264, *itálico no original*). Todos esses fatos, em seus fundamentos e desdobramentos, encontram-se subjugados ao “mecanismo fatalista da necessidade objetiva”.

A terceira consequência de acordo com Lukács concerne à separação entre *fenômeno* e *essência*, que é direcionada para o próprio sujeito em vez de ser ultrapassada em sua “unidade produzida” e estabelecer a “unidade do mundo”. Desse modo, o sujeito também é fragmentado em fenômeno e em número e a antinomia não resolvida da liberdade e da necessidade introduz-se em seu âmago. E uma quarta consequência diz respeito à fundamentação da ética que se torna exclusivamente “formal” e destituída de qualquer conteúdo. Tudo isso está diretamente relacionado ao fato de que a totalidade dos “conteúdos que nos são dados pertencem ao mundo da natureza e, por conseguinte, estão submetidos incondicionalmente às leis objetivas do mundo fenomênico”, portanto, a legitimidade “das normas práticas” se referem unicamente às “formas da ação interior” como um todo (LUKÁCS, 2003, p. 265).

A tentativa de concretização dessa ética num determinado momento, quando sua legitimidade é colocada à prova dos “problemas concretos”, é forçada a “tomar emprestado” os conteúdos próprios às ações singulares do mundo dos fenômenos e dos “sistemas de conceitos” que formulam esses mesmos fenômenos e absorvem sua “contingência”. Essa problemática ética em Kant remete, portanto, ao problema da *coisa em si*, ainda não suplantado. Contudo, a ética formal de Kant adaptada à consciência individual, pode seguramente engendrar uma “perspectiva metafísica” para a resolução do problema da *coisa em si*, ao suscitar no horizonte, sob o aspecto dos postulados da *razão prática*, a totalidade dos conceitos, “decompostos pela dialética transcendental, de um mundo compreendido como *totalidade*”. Todavia, sob o ângulo do método, essa proposição resolutiva subjetiva e prática “permanece encerrada nos mesmos limites da problemática objetiva e contemplativa da crítica da razão” (LUKÁCS, 2003, p. 267, *itálico nosso*).

O princípio da prática, conforme destaca Lukács, constitui um “princípio da transformação da realidade”, por isso, deve ser concebido conforme a substância material e concreta da ação, para ser capaz de agir sobre ele em sua vigência. Nesse sentido: “Escapou tanto ao próprio Kant quanto aos críticos de sua crítica a respeito da prova ontológica o fato de o primeiro descrever [...] a estrutura da verdadeira práxis enquanto superação das antinomias do conceito do ser” (LUKÁCS, 2003, p. 269). A ética kantiana como podemos perceber, “nos conduz”, afirma Lukács, “aos limites da contemplação abstrata”. Contrastando Kant, Lukács endossa a tese hegeliana baseada na ideia de que “as abstrações do ser e do não ser deixam de ser abstrações ao adquirirem um conteúdo determinado”, pois o ser é tão

somente *realidade*. Para Kant, a consciência tem o papel de apenas descrever a estrutura do conhecimento que “manipula os puros sistemas de leis”.

Em Hegel como demonstrou Lukács, a relação entre pensamento e ser não é mais contemplativa. Agora essa relação constitui uma unidade; uma “identidade de opostos” que é demonstrada concretamente a partir do sujeito-objeto idêntico. Dessa forma, a relação entre sujeito e objeto é dialética, constituída numa unidade de contrários. A influência hegeliana de Lukács, sobre essa questão se mostra evidente na seguinte passagem:

[...] quando o “verdadeiro [é apreendido] não apenas como substância, mas também como sujeito”; *quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é, simultaneamente, produtor e produto do processo dialético*; quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, mundo que se lhe impõe, todavia em plena objetividade, somente então o problema da dialética e da supressão da antítese entre sujeito e objeto, pensamento e ser, liberdade necessidade etc. pode ser considerado como resolvido (LUKÁCS, 2003, p. 297, aspas no original e itálico nosso).

O ponto central destacado por Lukács acerca desse fundamento hegeliano é a questão do *sujeito da ação, da gênese*. Pois o problema da unidade entre sujeito e objeto; pensamento e ser, conduzido pela “ação” para dar mostras de sua legitimidade, “encontra realmente o lugar de sua realização e de seu substrato na *unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade*” em seu processo dialético (LUKÁCS, 2003, p. 302, itálico nosso). A compreensão correta dessa unidade só pode se ser estabelecida, necessariamente, no processo da história, cuja ação do sujeito é realmente histórica.

A *história*, nas últimas versões do sistema de Hegel aparece como a passagem da *Filosofia do Direito ao Espírito Absoluto*. Ou seja, nela o “pensamento subjetivo”, depois que se efetivou, requer uma síntese entre sujeito-objeto. Tal síntese, portanto, configura o *Absoluto*; a plena identidade entre sujeito-objeto. A *história* dirigida pela *Razão* sendo um crescimento do espírito em seu momento objetivo é fundamentalmente o crescimento da liberdade. Nesse caminho rumo ao autoconhecimento o *Espírito*, nesse sentido, se percebe idêntico a todo ser e qualquer realidade. *O Espírito Absoluto* dessa forma é o conhecimento do *Espírito* pelo *Espírito*. Portanto, diz Lukács:

[...] “o espírito absoluto”, visto que ele é a verdade do momento precedente, isto é, da história, deveria, segundo a lógica de Hegel, ter suprimido a história conservando-a em si mesmo. A história, todavia, não se deixa suprimir pelo método dialético, é o que ensina a conclusão da história hegeliana da filosofia, em que, no auge, do sistema, no momento em que o “espírito absoluto”, atinge a si mesmo, a história reaparece não obstante e remete, por sua vez, para além da filosofia (LUKÁCS, 2003, p. 305, aspas no original).

O espírito que se identifica consigo mesmo e com toda realidade, superou os limites do sujeito-objeto e se tornou “pura liberdade”, “autodeterminação” e “infinitude”. Assim, os conceitos constituem a mais verdadeira revelação do “espírito do mundo”, este, em sua forma mais concreta, é o processo da história. Mas é aqui que Lukács problematiza a relação não esclarecida entre o *Espírito absoluto* e a *história* que obriga Hegel a admitir “um fim da história” que origina-se em sua própria época e em seu sistema filosófico, como desenlace verdadeiro de todos os seus antecessores. “Disso resulta necessariamente”, assinala Lukács “que, mesmo nos domínios mais mundanos e propriamente históricos, a história tem de encontrar seu fim no Estado da Restauração prussiana” (LUKÁCS, 2003, p. 306).

Com efeito, “o papel demiúrgico” do “espírito” e da “ideia” se transforma em “pura mitologia conceitual” (crítica de Marx à Hegel). A filosofia clássica tenta assim romper com o *pensamento racionalista formal*, pretendendo com isso, restaurar “intelectualmente” o homem aniquilado pela reificação capitalista e, dessa forma, recai completamente na dicotomia contemplativa do sujeito e objeto. À luz da perspectiva da história, a filosofia clássica encontra-se numa situação paradoxal, afirma Lukács, pois, ela objetiva superar na esfera do pensamento a sociedade burguesa, “a despertar especulativamente para a vida o homem aniquilado nessa sociedade e por ela, mas, em seus resultados não consegue mais do que a reprodução intelectual completa, a dedução *a priori* da sociedade burguesa” (LUKÁCS, 2003, p. 307, itálico no original). Lukács, numa posição claramente “messiânica”, para se contrapor ao pensamento burguês, assevera que *o método dialético como método da história*, foi reservado à classe que tinha as possibilidades concretas de descobrir em si mesma, a partir do “seu fundamento vital”, o sujeito-objeto idêntico; o sujeito da ação revolucionária o “nós da gênese”, a saber: *o proletariado*.

Nesse sentido, cabe agora discutir criticamente a concepção de Lukács acerca da totalidade enquanto um *ponto de vista do proletariado*, ou a totalidade como um produto do pensamento de classe. O autoconhecimento do proletariado coincide com o conhecimento da totalidade; como o conhecimento objetivo da essência da realidade. Porque para o proletariado, conhecer a sua situação de classe com a maior clareza possível, é uma necessidade vital. Assim, o entendimento da sociedade capitalista enquanto uma totalidade articulada permite ao proletariado conhecer corretamente sua situação histórica determinada, para, portanto, transformá-la de forma revolucionária.

3.10 A totalidade enquanto um ponto de vista do proletariado

Da perspectiva do proletariado; do seu ângulo de visão, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da sociedade como totalidade, nesse sentido, ele se constitui ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio processo de conhecimento. Portanto, é apenas com o aparecimento do proletariado enquanto classe social, no palco da história concreta que “o conhecimento da realidade social encontra seu termo”. Assim, destaca Lukács, “com a perspectiva da classe do proletariado, encontra-se um ponto a partir do qual a *totalidade* da sociedade torna-se visível” (LUKÁCS, 2003, p. 96, itálico nosso). Fica claro dessa forma, que a visibilidade da sociedade como uma totalidade dialeticamente articulada, é resultado do ponto de vista de classe do proletariado, que ao conhecer corretamente as condições socioeconômicas de sua existência, com a máxima lucidez, reconhece-se como sujeito-objeto idêntico da realidade histórica. Essa *dupla determinação* da totalidade que tem *o ponto de vista* do proletariado como o momento preponderante no conhecimento da sociedade enquanto uma totalidade, não deixar de ser também, por outro lado, o ponto de partida de Lukács para começar a delinear os fundamentos objetivos (ontológicos) da realidade histórica em sua totalidade concreta.

O autoconhecimento do proletariado enquanto o conhecimento objetivo da essência da sociedade encontra evidência teórica, segundo Lukács, em Marx, que “expressiu claramente a posição particular do proletariado na sociedade e na história, o ponto de vista a partir do qual sua essência adquire importância como sujeito-objeto idêntico do processo histórico-social de desenvolvimento” (LUKÁCS, 2003, p. 308). Assim sendo, o autoconhecimento do proletariado é, concomitantemente, o conhecimento objetivo da essência da realidade histórico-social. A consciência de classe do proletariado persegue fins a serem realizados de forma consciente em sua intervenção na sociedade e, por conseguinte, na história. O proletariado como um produto histórico-social da ordem capitalista, representa a própria possibilidade concreta de dissolução da sociedade burguesa, o seu “coveiro” como dizia Marx.

Nesse sentido, de maneira mais concreta, afirma Lukács:

[...] a realidade objetiva do ser social é, *em seu imediatismo*, “a mesma” para o proletariado e para burguesia. Mas isso não impede que as *categorias específicas da mediação*, pelas quais as duas classes elevam esse imediatismo à consciência e a realidade simplesmente imediata torna-se para ambas a verdadeira realidade objetiva, sejam fundamentalmente diferentes, como consequência da diversidade de situação das duas classes no “mesmo” processo econômico (LUKÁCS, 2003, p. 310, itálico e aspas no original).

A realidade tanto para o proletariado como para a burguesia, certamente, constitui uma só, conquanto, para o proletariado a realidade o aniquila na alienação, no estranhamento e na divisão social do trabalho, e percebe nessa situação sua existência desumana (Marx). Já para a burguesia, a realidade reificada confirma sua existência aparente, pois ela sente-se muito à vontade na auto-alienação como seu próprio poder (Marx). Sob essa perspectiva, portanto, o proletariado, consciente de sua situação de classe, estabelece *mediações concretas* para se inserir no processo histórico como uma classe revolucionária. A organização política revolucionária da classe operária, no âmbito na sociedade capitalista reificada, constitui assim um momento dialético decisivo na luta de classes como força motriz da transformação social.

Essa consciência de classe do proletariado atinge seu autoconhecimento quando passa a conhecer a sociedade como totalidade, enquanto um ponto de vista do proletariado que reconhece a si mesma como sujeito-objeto idêntico da história. Nesse aspecto, a *totalidade da história* é, “antes de tudo, ela mesma um poder histórico real [...] Ela é o fundamento último e real de sua realidade, de sua facticidade, portanto, da verdadeira possibilidade de conhecê-las [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 313). A *realidade histórica*, sendo assim, prefigura, exatamente, a *totalidade*; o *todo do processo histórico* que é conhecido pelo proletariado no momento em que ele se identifica com a essência da realidade⁴¹.

Conforme Lukács (2003, p. 325-326) compreende essa questão, “o conhecimento da história do proletariado começa com o conhecimento do presente”, ou seja, com o conhecimento correto da sua situação econômico-social, com a “revelação de sua necessidade” enquanto gênese histórica. Isso permite afirmar que “o mundo que se contrapõe ao homem na teoria e na práxis exibe uma objetividade que – pensada e compreendida corretamente até o seu tremo – não deve de modo algum deter-se num simples imediatismo”. Essa objetividade, como explica Lukács, pode ser apreendida como um fator invariável, que desempenha uma função de *mediação* entre o *passado* e o *futuro*, expressando-se, dessa forma, na totalidade de suas *relações categoriais*, como *produto do homem e da evolução social*.

⁴¹ Cabe aqui uma breve reflexão de Lukács acerca do problema do *imediatismo* e da *mediação*, como processos constitutivos de apropriação da realidade. Afirma Lukács: “Imediatismo e mediação são, portanto, não apenas tipos de atitude coordenados e mutuamente complementares em relação aos objetos da realidade, mas ao mesmo tempo – conforme a essência dialética da realidade e o caráter dialético dos nossos esforços para nos confrontar com ela -, são também determinações dialeticamente relativizadas. Isto é, toda mediação tem necessariamente de resultar num ponto de vista em que a objetividade produzida por ela assuma a forma do imediatismo. Este é caso do pensamento burguês em relação ao ser histórico-social da sociedade burguesa [...] Quando se mostra incapaz de descobrir novas mediações e de compreender o ser e a origem da sociedade burguesa como produto do próprio sujeito que ‘produziu’ a totalidade compreendida do conhecimento, esse pensamento tem *como ponto de vista último, decisivo para o conjunto do pensamento, o ponto de vista do simples imediatismo* [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 319-320, itálico no original).

Nesse sentido, a sociedade capitalista (em sua existência empírica) em todos os seus fundamentos, constitui o objeto a ser apreendido pelo proletariado no processo da formação de sua consciência e, pela mediação do partido, trava no âmbito da ideologia; do pensamento e da realidade concreta, o enfrentamento com a classe burguesa, visando a superação do imediatismo da realidade empírica em face da transformação do conjunto da sociedade. “Se, portanto”, afirma Lukács, “o ponto de vista do proletariado é confrontado com o da classe burguesa, o pensamento proletário não exige de modo algum uma *tabula rasa*, um recomeço ‘sem pressupostos’ para a compreensão da realidade [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 332, itálico no original).

Conforme Lukács aponta, o pensamento burguês se detém apenas no imediatismo da realidade que se manifesta à consciência. Já o proletariado em sua apreensão correta da sua situação social vai muito mais além:

Ou seja, não é nem um mero acaso, nem um problema puramente teórico-científico o fato de a burguesia deter-se teoricamente no imediatismo, enquanto o proletariado vai além dele. Na diferença dessas duas atitudes teóricas expressa-se, antes, a distinção do ser social de ambas as classes. Certamente, *o conhecimento resultante do ponto de vista do proletariado é aquele objetiva e cientificamente superior* (LUKÁCS, 2003, p. 332, itálico nosso).

Fica evidente aqui, que o método científico está diretamente ligado ao *ser da classe* atinente e, sendo assim:

Para a burguesia, seu método ascende diretamente do seu ser social, o que significa que o simples imediatismo adere ao seu pensamento como algo exterior, mas, por isso mesmo, também como uma barreira intransponível do seu pensamento. Para o proletariado, ao contrário, trata-se de superar internamente essa barreira do imediatismo *no ponto de partida*, no momento em que assume seu ponto de vista (LUKÁCS, 2003, p. 333, itálico no original).

Dessa forma, no ser social do proletariado revela-se o caráter dialético do processo histórico. E é exatamente nesse sentido, o da mediação de cada aspecto da realidade histórica, que o proletariado obtém sua verdade: sua legítima objetividade somente na *totalidade mediada*. Sendo assim, de acordo com Lukács, o pensamento burguês, do contrário, separa sujeito e objeto, que figuram sempre, de forma duplicada no método de análise da realidade; uma dicotomia do tipo kantiana entre pensamento e ser. Para o proletariado, sob o *ponto de vista da totalidade* da sociedade concretamente articulada, não existe uma separação rígida entre sujeito e objeto à luz do método. O imediatismo, sim, traz consequências para o método, exatamente por prefigurar na análise da realidade a rígida separação entre sujeito e objeto. O proletariado destaca Lukács (2003, p. 339, itálico no original), “em seu ser social, vê-se imediata e *completamente* situado ao lado do objeto: ele

aparece a si mesmo imediatamente como objeto e não como ator do processo social de trabalho”.

Todavia, Lukács adverte que por um lado, isso significa que a transformação do trabalhador em simples objeto do processo de produção é, certamente, realizada objetivamente pelo tipo de produção capitalista, em oposição aos modos de produção precedentes, que obriga o trabalhador “a objetivar sua força de trabalho em relação à sua personalidade como um todo e a vendê-la como mercadoria que lhe pertence” (LUKÁCS, 2003, p. 339). Com efeito, o produto do trabalho é uma objetividade produzida pelo trabalhador no contexto da produção material capitalista, muito embora, esse produto objetivado, que constitui uma mercadoria, não pertence ao trabalhador; ela é expropriada por um particular. E essa mercadoria, que contém em si o ser genérico do trabalhador que a produziu, mantém sobre ele uma dominação sociopsicológica. Nesse sentido, o produto do trabalho é separado do produtor direto; o objeto produzido ganha autonomia em relação ao sujeito produtor, no entanto, diz Lukács:

[...] pela divisão que surge justamente entre a objetividade e a subjetividade no homem que se objetiva como mercadoria, essa situação é capaz de tornar-se consciente. Nas formas sociais precedentes e mais naturais, o trabalho é de terminado “imediatamente como função de um membro do organismo social”; no escravismo e na servidão, as formas de dominação aparecem como “molas propulsoras imediatas do processo de produção” o que impede os trabalhadores, inseridos nesses contextos com toda a sua personalidade não dividida, de alcançar a consciência de sua situação social (LUKÁCS, 2003, p. 339-340, itálico nosso e aspas no original).

Ao contrário, portanto, das relações de trabalho anteriores ao modo de produção capitalista, o trabalho que se expressa no valor de troca é “pressuposto” como trabalho do indivíduo solitário. Efetiva-se como ser social ao adquirir a forma do seu oposto direto, “a forma da universalidade abstrata” (Marx, 2008). Podemos perceber, assim, que os aspectos que tornam mais claros e concretos *o ser social do trabalhador* e suas *formas de consciência*, os impulsionam para além do mero imediatismo. Pois, assinala Lukács: “[...] Antes de tudo, o trabalhador só pode se consciente do seu ser social se se tornar consciente de si mesmo como mercadoria. Seu ser imediato o insere [...] como objeto puro e simples no processo de produção” (LUKÁCS, 2003, p. 340). Dessa maneira, quando o imediatismo se revela como resultado de várias mediações sociais, quando começa a ficar evidente o que ele expressa, os aspectos fetichistas da estrutura das mercadorias começam a deteriorar-se e, como corolário, o trabalhador reconhece a si mesmo e suas próprias relações com o processo do capital na estrutura da mercadoria.

Contudo, o que Lukács expressa claramente é, que o autoconhecimento do trabalhador enquanto mercadoria já subsiste como conhecimento prático. Em outras palavras, tal conhecimento efetua uma transformação *objetiva e estrutural* no *objeto* do seu *conhecimento*. O aspecto fundamental e objetivo do trabalho enquanto mercadoria (seu valor de uso) se reflete na consciência do trabalhador e por meio dela para a realidade histórico-social. O aspecto fundamental do trabalho como mercadoria, que destituído dessa consciência, se apresenta enquanto uma força motriz desconhecida do processo econômico efetiva-se a si mesmo por meio dessa consciência. Todavia, quando:

[...] vem à luz a objetivação específica desse tipo de mercadoria, que é uma relação entre homens sob uma capa reificada, um núcleo vivo e qualitativo sob uma crosta quantificadora, pode ser desvendado o caráter fetichista *de cada mercadoria*, fundado na força de trabalho como mercadoria (LUKÁCS, 2003, p. 342, itálico no original).

De um modo geral, isso está diretamente relacionado, ou melhor, contido somente de modo implícito na contraposição dialética entre *quantidade* e *qualidade*, que apareceu na “questão do período de trabalho”. Ou seja, diz Lukács: “a oposição e todas as suas implicações são apenas o *começo* daquele complexo processo de mediação, cujo objetivo é o **conhecimento da sociedade como totalidade histórica**” (LUKÁCS, 2003, p. 342, itálico no original e negrito nosso). A sociedade percebida pelo proletariado enquanto uma totalidade histórica, a partir do ponto de vista de classe, configura dessa forma um ângulo de visão, que fundamentado no método dialético busca apreender a essência objetiva da realidade social, depois de ter tomado consciência de sua real situação de classe. Portanto, o que distingue o *método dialético* do *pensamento burguês* é não apenas o fato de ele ser capacitado para o conhecimento da sociedade enquanto totalidade, “mas por este conhecimento ser possível somente porque a relação do *todo* com as *partes* tornou-se fundamentalmente diferente daquela existente no pensamento reflexivo” (LUKÁCS, 2003, p. 342, itálico nosso).

Entendemos assim, que a essência do método dialético, a partir dessa perspectiva, consiste exatamente no fato de que a *totalidade* está implicada em cada aspecto apreendido corretamente pela dialética e, de que o conjunto do método pode ser desenvolvido a partir de cada aspecto que compõe o todo. Nesse sentido, o todo não é a mera soma de suas partes; o todo constitui uma unidade dialética onde as partes se refletem no todo e o todo se reflete nas partes, compondo assim, uma “unidade da diversidade”; uma “totalidade de múltiplas determinações”. O *todo* e suas *partes* determinam-se reciprocamente. O todo, portanto, não é um agregado de partes desconexas, sem relação, sem mediações, é antes de tudo, um todo dialeticamente articulado. Desse modo, o proletariado enquanto uma particularidade do todo

social, se reconhece nele como um aspecto constitutivo, diretamente relacionado, idêntico ao próprio processo do desenvolvimento histórico. Portanto, a totalidade para Lukács em *História e consciência de classe* constitui a unidade, sob o ponto de vista do proletariado, entre o sujeito e objeto que se reconhece no processo da história.

Dessa maneira, a totalidade se apresenta como a intenção do sujeito cognoscente que desperta para os objetos, dos quais toma consciência, e de acordo com seus objetivos de classe, visa à ação transformadora da realidade. Com efeito, a categoria da totalidade:

[...] manifesta-se muito tempo antes que a multiplicidade completa dos objetos possa ser esclarecida por ela. Ela se impõe precisamente quando essa *intenção* está presente na ação que, tanto por seu conteúdo quanto em relação à consciência, parece reduzir-se à relação com objetos particulares, ou seja, quando a ação, de acordo com seu objetivo, está orientada para a transformação da totalidade [da realidade social] (LUKÁCS, 2003, p. 352, *itálico nosso*).

Podemos constatar nesse sentido, que a categoria da totalidade, enquanto um princípio constitutivo do método dialético configura em si a estrutura de um *todo determinado* no âmbito do pensamento. Por tudo isso, o proletariado é “o portador desse processo de consciência”. A consciência do proletariado, portanto, quando se manifesta como corolário intrínseco da dialética histórica, ela mesma se manifesta de forma dialética. Sua consciência é uma “expressão da necessidade histórica”, pois, transportada para a prática, “a consciência do proletariado só pode criar aquilo que é impelido à decisão pela dialética histórica” (LUKÁCS, 2003, p. 356). Ela mesma, (a consciência do proletariado) é tão somente a expressão das contradições do “desenvolvimento social que se tornou consciente”. O conhecimento correto da realidade social por parte do proletariado é assim, um autoconhecimento da sociedade enquanto totalidade; a autoconsciência da sociedade em seu devir histórico. Porque a história é um produto da atividade dos próprios homens.

A história destaca Lukács (2003, p. 371): “é exatamente a história da transformação ininterrupta das formas de objetivação que moldam a existência do homem”. Essa transformação contínua das formas de objetivação humana é resultado da forma concreta de trabalho em cada sociedade no tempo; como uma condição ineliminável de autocriação do próprio homem, de objetivação de seu ser social por meio seu metabolismo com a natureza que produz sempre novas objetividades. Somente dessa perspectiva a história torna-se efetivamente a *história dos homens*. A história das relações dos homens entre si enquanto um processo fundamentalmente social, implicando assim, na compreensão da realidade concreta como um processo histórico. Por isso, que em Marx, a dialética constitui uma expressão da própria essência do processo histórico.

A história, portanto, “torna-se a história das formas de objetivação que constituem o ambiente do mundo interior do homem, os quais ele se esforça para dominar no pensamento, na prática, nas artes [...]” (LUKÁCS, 2003, p. 376). A forma de sociabilidade entre os homens determinam suas formas de pensar a realidade; sua concreta existência social molda suas representações, ideias, opiniões e a própria consciência. Já dizia Marx, que não é a consciência que determina o ser social dos homens, mas é o seu ser social que determina suas formas de consciência. O próprio homem, afirma Lukács, “toma parte do processo dialético de maneira decisiva enquanto fundamento objetivo da dialética histórica, *enquanto sujeito-objeto idêntico a ele subjacente*” (LUKÁCS, 2003, p. 377, *itálico nosso*).

De um modo geral, a autêntica revolução social só pode ser a transformação da vida concreta e real dos homens. Uma transformação que se realiza pela mediação da ação revolucionária da classe, sendo assim:

O indivíduo nunca pode se tornar a medida das coisas, pois contrapõe-se necessariamente à realidade objetiva como um complexo de coisas rígidas, prontas e inalteradas, que lhe permitem alcançar apenas o juízo subjetivo do reconhecimento ou da rejeição. *Somente a classe* (e não a “espécie”, que não passa de um indivíduo contemplativo, estilizado e transformado em mito) *é capaz de referir-se à totalidade da realidade de maneira prática e revolucionária* (LUKÁCS, 2003, p. 383, *aspas no original e itálico nosso*).

Mas somente se a classe possuir as condições de perceber com clareza sua situação social e, de compreender que o mundo social capitalista é uma “objetivação reificada”, é que pode, empreender um processo revolucionário capaz de transformar radicalmente a ordem vigente em sua totalidade. A arma decisiva, eficaz e superior do proletariado, portanto, é sua capacidade de compreender a totalidade da sociedade enquanto totalidade efetiva e histórica; de compreender comenta Lukács as objetivações reificadas como processos entre os homens; de apreender corretamente e positivamente na “consciência o sentido imanente do desenvolvimento, que se apresenta apenas negativamente nas contradições das formas abstratas da existência, e de transpô-las para a prática” (LUKÁCS, 2003, p. 390).

Essa superação do imediatismo reificado da sociedade capitalista, só pode se dar pelo processo dialético de compreensão das contradições imanentes do próprio processo social em curso, porque, afirma Lukács:

Apenas quando a consciência do proletariado é capaz de indicar o caminho para o qual concorre objetivamente a dialética do desenvolvimento, sem no entanto poder cumpri-lo em virtude de sua própria dinâmica, é que a consciência do proletariado despertará para a consciência do próprio processo; *somente então o proletariado*

surgirá como sujeito-objeto idêntico da história, e a sua práxis se tornará uma transformação da realidade (LUKÁCS, 2003, p. 391, itálico nosso).

Desse modo, o proletariado só poderá suprimir as contradições da sociedade burguesa quando intervier de forma consciente e prática no processo da história, do qual ele se torna sujeito-objeto idêntico no momento em que ele se autorreconhece como sujeito revolucionário da transformação social. Lukács destaca que a *intenção* voltada para a *totalidade* é um pressuposto decisivo na compreensão da realidade e, que, portanto, a totalidade enquanto problema categorial central no método dialético marxista torna-se precisamente um problema da ação transformadora na história. O pensamento do proletariado é um pensamento fundamentalmente prático. E é nesse processo de constituição do proletariado em classe, que sua consciência torna-se real na prática, pois, “[...] *O ponto de vista segundo o qual o proletariado é o sujeito-objeto idêntico do processo histórico, isto é, o primeiro sujeito no curso da história que é capaz (objetivamente) de uma consciência social adequada, manifesta-se de forma mais concreta*” (LUKÁCS, 2003, p. 394, itálico nosso).

Nesse sentido, a ação transformadora correta ou não, quanto a sua função no processo histórico, tem na consciência do proletariado seu último critério. Sendo assim, a essência fundamentalmente prática dessa consciência manifesta-se no fato de que a consciência correta e apropriada “significa uma modificação dos seus objetos”, principalmente no que tange a si mesmo. Com efeito, se realidade é transformada pela ação consciente do proletariado no processo histórico, seu pensamento se guia pela realidade no curso da história enquanto devir, e apenas no devir histórico concreto se abre a possibilidade para tal realização. E nesse devir comenta Lukács:

[...] a consciência (a consciência de classe do proletariado que se tornou prática) é um elemento necessário, imprescindível e constitutivo. Desse modo, *pensamento e ser são idênticos não no sentido de corresponderem ou “refletirem” um ao outro, de “correrem paralelamente” entre si ou “convergirem” [...], mas no fato de constituírem aspectos de um único processo dialético, histórico e real* (LUKÁCS, 2003, p. 403, aspas no original e itálico nosso).

Pensamento e realidade, sujeito e objeto, portanto, não constituem uma dualidade rígida, expressam na verdade para Lukács, à luz de uma interpretação hegeliana, uma unidade dialética. O proletariado nesse sentido, ao compreender corretamente a sua situação de classe, no devir histórico do presente (capitalista), e ao refletir corretamente as tendências desse processo histórico, torna-se sujeito-objeto idêntico da realidade, e sob o *ponto de vista da totalidade* passa a conhecer a sociedade em sua essência profunda. Consequentemente:

[...] isso não é de modo algum inventado ou “criado” do nada pelo proletariado, mas antes, a consequência inevitável do processo de desenvolvimento em sua totalidade;

é algo que só passa a fazer parte da consciência do proletariado quando deixa de ser possibilidade abstrata e torna-se uma realidade concreta, realizada na prática pelo proletariado [...] Mas nunca se deve esquecer que “*apenas a consciência de classe do proletariado, que se tornou prática*”, possui essa função transformadora (LUKÁCS, 2003, p. 404, aspas e itálico no original).

O aspecto prático do pensamento do proletariado “surge e se torna real” por meio de um processo igualmente dialético. Dessa forma, o pensamento do proletariado é, antes de qualquer coisa, tão somente uma *teoria da práxis*, que se constitui efetivamente numa *teoria prática* capaz de engendrar um processo revolucionário que transforma objetivamente a realidade histórico-concreta. Somente assim, diz Lukács (2003, p. 406) é que se esclarecem “as íntimas ações recíprocas e dialéticas entre a situação histórico-social objetiva e a consciência de classe do proletariado [...]”; apenas dessa maneira, portanto, se concretiza “efetivamente a constatação de que o proletariado é o sujeito-objeto idêntico do processo social de desenvolvimento”. O proletariado então, como afirma Lukács, só é capaz de superar a sociedade burguesa reificada, se se comporta efetivamente de maneira prática.

Disso resulta que a ação consciente do proletariado é produto de sua capacidade de conhecer corretamente sua situação de classe. Pois, o “desenvolvimento econômico objetivo foi capaz apenas de criar a posição do proletariado no processo de produção. *Tal posição determinou seu ponto de vista*” (LUKÁCS, 2003, p. 411, itálico nosso). Assim, *o ponto de vista do proletariado* foi determinado pelas condições econômicas da sociedade capitalista. Sua autoconsciência coincide com o conhecimento da sociedade como totalidade concreta. Com efeito, o desenvolvimento econômico colocou ao alcance do proletariado enquanto classe, a possibilidade de se organizar e agir, consciente e livremente em face da transformação revolucionária.

Neste capítulo, nos propusemos a pensar com Lukács a categoria da *totalidade* em sua obra *História e consciência de classe* (1923), visando principalmente, compreender, como essa categoria se estabelece como um princípio constitutivo central do método dialético de Marx. Como vimos, a categoria da totalidade se apresenta como *um ponto de vista do proletariado*, que ao se reconhecer como sujeito-objeto idêntico da realidade histórica, toma consciência de sua função revolucionária no processo de transformação da sociedade capitalista. O proletariado Passa, nesse sentido, a compreender a sociedade como uma totalidade concretamente articulada; uma totalidade como “unidade da diversidade”; onde o todo e as partes constituem uma unidade dialeticamente estruturada, mutuamente determinada. *O ponto de vista da totalidade* permite ao proletariado apreender a essência mais profunda da sociedade burguesa. Para o proletariado, conhecer com o máximo de clareza

possível sua situação social, é uma necessidade de vida, porque sua situação de classe só é compreensível quando a sociedade pode ser compreendida em sua totalidade. Assim, do *ponto de vista do proletariado*, o autoconhecimento converge com o conhecimento da *totalidade*.

Com efeito, categoria da totalidade em *História e consciência de classe* é fortemente marcada pela influência hegeliana. Desse modo, podemos afirmar que ela é concebida por Lukács em sua obra de 1923, pelo viés de uma *dupla determinação lógico-ontológica e abstrato-concreta* onde o sujeito cognoscente (o proletariado enquanto sujeito-objeto idêntico da realidade histórico-social) prefigura o momento predominante na determinação metodológica da totalidade, ou seja, na consciência do proletariado a sociedade que se revela enquanto um todo dialeticamente articulado tem como momento predominante a determinação do pensamento. Assim, a totalidade não teria o ponto de partida (o pressuposto efetivo) a própria realidade objetiva em seus múltiplos aspectos intrínsecos, que existem independentemente do sujeito cognoscente, mas o momento predominante da *figuração subjetiva*, quando o proletariado toma consciência de sua situação de classe. É nessa complexa teia de elaboração teórico-metodológica que a categoria da totalidade em Lukács em *História e consciência de classe* adquire uma *dupla determinação*, que é própria de seu momento inicial na busca de uma adequada fundamentação do método dialético de Marx. Entretanto, aqui em *História e consciência de classe*, a categoria da totalidade, a despeito de sua *dupla determinação* metodológica no sentido lógico-ontológica e abstrato-concreta tendo como momento predominante o sujeito cognoscente (no caso o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade), constitui a primeira categoria com a qual Lukács começa a desenvolver os rudimentos de caráter ontológico dos complexos categoriais decisivos do ser social que serão consolidados plenamente na *passagem progressiva* rumo a sua obra de maturidade: a *Ontologia do ser social*.

No próximo capítulo, iremos debater as teses sobre a influência hegeliana de Lukács e sua superação crítica na *Ontologia*, sua inflexão marxiana e as implicações que esse processo teórico teve na elaboração de sua obra derradeira, bem como, perceber essa influência na fundamentação da *categoria da totalidade*.

4 A INFLUÊNCIA HEGELIANA DE LUKÁCS: A FUNDAMENTAÇÃO DA DIALÉTICA E DA CATEGORIA DA TOTALIDADE

O presente capítulo tem como objetivo principal debater a influência hegeliana de Lukács no que tange a sua apropriação crítica da dialética idealista e da categoria da totalidade. Apesar de Lukács ter redimensionado profundamente seu pensamento depois do impacto da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, momento a partir do qual passou a desenvolver amplamente as categorias decisivas para a fundamentação de uma *ontologia materialista* visando constituir as bases ontológicas autênticas para o “renascimento do marxismo”, ele nunca rompeu com as referências da filosofia e da dialética hegelianas, muito embora, na sua obra de maturidade tenha desenvolvido plenamente uma apropriação crítica de Hegel. Dessa forma, buscamos explorar na *Ontologia do ser social* vol. 1 (mais especificamente no capítulo III: A falsa e a autêntica ontologia de Hegel), os fundamentos desta apropriação de Lukács do pensamento de Hegel, no sentido de demarcar seus avanços em relação à contribuição teórico-metodológica da dialética deste filósofo.

III

A influência de Hegel no pensamento de Lukács, em especial na obra *História e consciência de classe*, é significativa e notória. Para alguns autores⁴², inclusive, esta obra é um marco no que se refere ao marxismo de Lukács; como um “marxismo hegeliano”, exatamente, por conter uma forte influência da herança hegeliana. Em março de 1967, quando Lukács escreve o polêmico posfácio de novas edições e traduções de *História e consciência de classe* empreende uma contundente autocrítica do livro e, afirma que:

⁴² Para Geoff Boucher (2015) Lukács representa o marxismo de influência hegeliana, assim, como Gramsci, Karl Korsch e Carlos Mariátegui. Segundo Boucher: “O marxismo hegeliano do filósofo húngaro György Lukács e do lide do Partido Comunista Italiano (PCI) Antonio Gramsci proclamava o renascimento do marxismo que se seguiu à Revolução Russa. Junto com muitos outros pensadores marxistas da época, Lukács e Gramsci retornaram às raízes hegelianas da teoria de Marx para repensar as suas conclusões. A insatisfação com a combinação de gradualismo evolucionista com o socialismo científico do marxismo ortodoxo era generalizada [...] No caso do marxismo hegeliano, isto significava manter a práxis e a história e fazer variar a estrutura. Tanto para Lukács quanto para Gramsci, a teoria marxista não tinha significado fora da militância política da luta de classes; assim, ao contrário de uma teoria científica da estrutura social, o marxismo era filosofia da práxis [...] O resultado foi duas novas concepções marxistas extraordinariamente influentes sobre a estrutura da sociedade capitalista, uma em termos de ‘reificação’ (Lukács) e a outra em termos de ‘hegemonia’ (Gramsci). Com o marxismo hegeliano, os marxistas ocidentais começaram uma longa ‘virada cultural’, procurando entender como fatores supostamente ‘superestruturais’ tinham influenciado decisivamente a história” (BOUCHER, 2015, p. 124-125). A interpretação de Boucher é correta até certos limites, por exemplo, quando se refere ao marxismo hegeliano de Lukács, principalmente, em *História e consciência de classe* (1923), todavia, a obra posterior de Lukács, notadamente, a *Ontologia* não configura uma continuidade nesse sentido, o que existe de fato é uma mudança de perspectiva; uma inflexão ontológico-materialista decisivamente marxista.

O que se nota, sobretudo, é que *História e consciência de classe* representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas consequências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo (LUKÁCS, 2003, p. 14, itálico no original).

Aqui Lukács deixa claramente expresso que sua interpretação adequada e madura do marxismo está, efetivamente, fundamentada numa *ontologia do ser social*, que ele extrai da obra de Marx, com a intenção de estabelecer novos horizontes teórico-filosóficos para a renovação do marxismo no século XX. Nesse sentido, sua autocrítica ao livro de 1923, representa uma tentativa de se manifestar criticamente com relação à “influência da herança hegeliana”. Os “exageros hegelianos” assumidos no livro, porém, conferiram, pelo menos em um ponto muito importante, méritos à obra. “Sem dúvida”, destaca Lukács, “um dos grandes méritos da *História e consciência de classe* foi ter restituído à categoria da totalidade [...] a posição central que sempre ocupou na obra de Marx” (LUKÁCS, 2003, p. 20-21, itálico no original). Mas a totalidade em Lukács, nesse contexto teórico, ganhava primazia sobre o processo econômico na explicação da história, para explicar a diferença fundamental do marxismo com relação a ciência burguesa. Portanto, “esse paradoxo metodológico acentua-se ainda mais porque a totalidade era vista como portadora categorial do princípio revolucionário da ciência” (Idem, p. 21).

Mas esses “paradoxos metodológicos”, inequivocamente diz Lukács, desempenharam uma importante função, muito “relevante” e por vezes avançada “na influência exercida sobre *História e consciência de classe*”. Nesse sentido, o expediente à dialética hegeliana significou, por exemplo, um duro ataque à tradição revisionista, representada principalmente por Bernstein, que objetivava eliminar do marxismo, em face da cientificidade, qualquer traço ou “tudo aquilo que lembrasse” a dialética de Hegel. Mas Lukács, ao mesmo tempo em que reconhece a importância da influência de Hegel em sua obra de 1923, também demarca seus limites e problemas, sobretudo, no que tange a questão do sujeito-objeto idêntico:

No que concerne ao tratamento do problema, hoje não é difícil perceber que ele se dá inteiramente no espírito hegeliano. Sobretudo porque o fundamento filosófico último desse tratamento é constituído pelo sujeito-objeto idêntico, que se realiza no processo histórico. É claro que, para o próprio Hegel, o surgimento desse sujeito-objeto é de tipo lógico-filosófico: ao atingir-se a etapa superior do espírito absoluto na filosofia com a retomada da exteriorização e com o retorno da consciência de si a si mesma, realiza-se o sujeito-objeto idêntico. Na *História e consciência de classe*, ao contrário, esse é um processo histórico-social que culmina no fato de que o proletariado realiza essa etapa na sua consciência de classe, tornando-se o sujeito-objeto idêntico da história (LUKÁCS, 2003, p. 24, itálico no original).

Na crítica empreendida no posfácio de 1967, Lukács adverte sobre os limites da questão relacionada ao sujeito-objeto idêntico em *História e consciência de classe*. Ao buscar em Hegel o entendimento de que o sujeito-objeto idêntico se realiza no processo histórico, Lukács (2003, p. 25) se pergunta: mas será que esse “sujeito-objeto idêntico é mais do que uma construção puramente metafísica?” “Será que um sujeito-objeto idêntico é efetivamente produzido por um autoconhecimento [...] mesmo que tenha como base um conhecimento adequado do mundo social”? A resposta é negativa. Pois, por mais que o conteúdo do conhecimento seja referido ao sujeito cognoscente, o ato do conhecimento não perde seu caráter alienado. Se na *Fenomenologia do espírito* Hegel exigiu uma resolução “filosoficamente racional” da questão é, porque seu forte sentido de realidade conservou essa exigência. Muito embora, sua “construção universal” mais geral, resulte na “perspectiva de sua realização efetiva”, ele nunca demonstra “concretamente como essa exigência pode cumprir-se” no cerne do seu sistema.

Com efeito, Lukács afirma (2003, p. 25), que “o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas”. Na verdade o que, expressamente, se configura nessa questão é um “hegelianismo exacerbado”, uma perspectiva que tem a intenção de superar objetivamente o próprio mestre, “elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa”. Aqui podemos sugerir que Lukács pretendeu ser “mais hegeliano do que Hegel”, no sentido de ver no proletariado o sujeito-objeto idêntico da história que se reconhece como a própria realidade objetiva enquanto consciência de si exteriorizada.

Lukács assume que em *História e consciência de classe* cometeu o equívoco de identificar, no sentido hegeliano, *alienação* como *objetivação*. Isso segundo o filósofo húngaro contribuiu de forma demasiadamente “grosseira” para o êxito do livro. Porque para Hegel, a realidade objetiva é o espírito exteriorizado; a consciência de si exteriorizada, portanto, à luz dessa perspectiva teórica para Lukács, o proletariado ao produzir a realidade como sujeito-objeto da história, estaria acima dela, pois:

Sob o termo exteriorização [*Entäusserung*], o conceito de alienação inclui para ele todo tipo de objetivação. Sendo assim, como conclusão, a alienação mostra-se idêntica à objetivação. Por isso, o sujeito-objeto idêntico, ao superar a alienação, também supera simultaneamente a objetivação. No entanto, como para Hegel o objeto, a coisa, só existe como exteriorização da consciência de si, a retomada da exteriorização no sujeito seria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral. *História e consciência de classe* segue Hegel na medida em que nele também a alienação é equiparada à objetificação [...] Esse equívoco fundamental e grosseiro certamente contribuiu em muito para o êxito de *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 2003, p. 26, itálico no original).

Com efeito, a inadequada identificação entre conceitos básicos que são opostos, produz problemas de fundamentação teórica. A *objetificação* é, de acordo com Lukács, concretamente uma forma de *exteriorização* insuperável na sociabilidade humana. A consideração de que toda práxis é *objetificação*, especialmente o trabalho, e que outras formas humanas de expressão como a linguagem, “objetiva os pensamentos e sentimentos humanos”, temos então de maneira evidente, que tanto o trabalho como a linguagem, constituem formas humanas universais de intercâmbio entre os homens. Nesse sentido, afirma Lukács:

Enquanto tal, a objetificação não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetificação tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetificadas assumem tais funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjagam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surgem a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais subjetivos de alienação interna. Essa dualidade foi ignorada na *História e consciência de classe*. Isso explica o erro e o equívoco de sua concepção histórico-filosófica fundamental (LUKÁCS, 2003, p. 27, *itálico no original*).

O problema da realidade que é refletida corretamente na consciência, portanto, deve está fundamentado na práxis, ou seja, a verdade da teoria deve corresponder à realidade objetiva, pois uma posição teleológica para se efetivar com sucesso, enquanto representação da realidade tem que visar sempre à prática. Sendo assim, de um modo geral, “[...] A práxis só pode ser a realização e o critério da teoria porque tem como fundamento ontológico, como pressuposto real de toda posição teleológica real, uma reflexão da realidade considerada correta” (LUKÁCS, 2003, p. 28).

A partir dessas questões, podemos afirmar que a influência hegeliana de Lukács, principalmente, no tocante à totalidade é expressiva, porque a totalidade hegeliana repousa sobre a base da unidade dialética entre as *partes* e o *todo* que, ao se determinarem mutuamente, expressam a processualidade dinâmica imanente da realidade histórico-social. Mas Hegel concebe esse processo no âmbito do pensamento; da ideia que move o mundo e se identifica com ele a partir do movimento progressivo da Razão no tempo rumo ao seu autoconhecimento, ou, a realização do *espírito absoluto*. Por isso, Lukács vai conceber uma “falsa e uma autêntica ontologia” em Hegel, que expressará em termos de *método* uma fundamentação mais adequada e avançada que resultado de uma *passagem progressiva*, no que tocante à categoria da totalidade, que em *História e consciência de classe* pode ser considera como em uma *dupla determinação* lógico-ontológica de preponderância idealista e em *Para uma ontologia do ser social*, todavia, plenamente enquanto uma determinação do mundo objetivo, concreto, material.

4.1 Lukács: a dialética e a filosofia no contexto da “falsa e autêntica ontologia de Hegel”

A influência hegeliana de Lukács no tocante a dialética⁴³ representa uma questão decisiva na fundamentação da categoria da totalidade em *História e consciência de classe*. A totalidade que se constitui na unidade mutuamente determinada entre as *partes* e o *todo* configura um princípio metodológico central da dialética marxista. As razões de justificação da importância da dialética hegeliana na obra de Lukács estão ancoradas nos seguintes fundamentos, de acordo com Mészáros:

- 1) Predomínio do “marxismo vulgar” no movimento organizado da classe trabalhadora; ataques dogmáticos à dialética e glorificações do materialismo mecanicista e prosaico em uma variedade de versões; tendências ideológicas e político-organizacionais que expressam o mesmo dogmatismo mecanicista. (A defesa rigorosa que Lukács faz de Hegel deve ser entendida nessa conexão: como uma defesa da validade metodológica universal da abordagem dialética).
- 2) É atribuído um papel central aos problemas da dialética no “legado intelectual” de Marx – as tarefas que ele mesmo formulou no campo da teoria, mas jamais conseguiu realizar, ou seja, a elaboração sistemática dos princípios do marxismo na história, lógica, estética, ontologia, epistemologia, ética etc. (por exemplo, a questão de suma importância – a relação entre “sistema” e “história” – é um problema da dialética *par excellence*.) Lukács, percebendo suas tarefas a esse respeito, teve de retomar repetidas vezes aos problemas da dialética (MÉSZÁROS, 2013, p. 30, aspas e itálico no original).

Segundo Mészáros (2013), portanto, a concepção de dialética em Lukács, assume uma decisiva influência da dialética hegeliana, no sentido de enriquecer e avançar na validade da dialética como um método universal de abordagem da realidade, notadamente, de caracterização materialista, no sentido do marxismo. Assim, é preciso levar em conta que Lukács se apropria criticamente da dialética hegeliana para, subsequentemente, superá-la conservando seus fundamentos mais essenciais, tais como: *a contradição, a processualidade,*

⁴³ Conforme Mészáros: “Os problemas da dialética ocupam um lugar central no pensamento de Lukács. Duas de suas maiores obras filosóficas deixam claro já no título: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*História e consciência de classe*) tem como subtítulo *Studien über marxistische Dialektik* (Estudos sobre dialética marxista), e *Der Junge Hegel* (O jovem Hegel) tem como subtítulo *Über die Beziehungen Von Dialektik und Ökonomie* (Sobre as relações entre dialética e economia). De maneira semelhante, um de seus principais ensaios filosóficos se intitula “Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik” (Moses Hess e os problemas da dialética idealista). Mas a preocupação de Lukács com os problemas da dialética vai muito além dessas obras, dada a importância que têm. Assim, sua obra *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* (Sobre a particularidade como categoria da estética) investiga, em suas articulações mais amplas, uma categoria central da dialética; *Die Zerstörung der Vernunft* (A destruição da razão) explora sistematicamente os contrastes entre “irracionalismo” – em sua versão alemã, mais desenvolvida – e “racionalidade dialética”; *Die Eigenart des Ästhetischen* (A peculiaridade do estético), a monumental *Estética* de Lukács, contém diversos capítulos nos quais predomina a discussão de algumas questões centrais de uma dialética materialista; e sua última grande obra sistemática, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Para uma ontologia do ser social), de acordo com suas próprias explicações, concentra-se nos problemas da dialética. (Na verdade, esta última é a primeira tentativa de produzir uma ontologia dialética marxista sistemática)” (MÉSZÁROS, 2013, p. 29, itálico no original).

a historicidade, a unidade, a particularidade, a singularidade, a universalidade e a totalidade dentre outros. Esses aspectos constitutivos da dialética hegeliana serão redimensionados por Lukács numa direção especificamente materialista; ontológica e histórico-sistemática.

Uma questão decisiva destacada por Lukács, no que diz respeito à filosofia de Hegel, é que ela está circunscrita numa dupla delimitação constitutiva: o “domínio” e a “prioridade ontológica da razão”, no contexto de um mundo influenciado pela Revolução Francesa. Com efeito, essa revolução confrontara o continente europeu com o problema da expansão da sociedade burguesa em sua “contraditoriedade imanente”, numa nova realidade histórico-social, em virtude da qual, o movimento da ilustração, inevitavelmente, erraria de imediato. Sendo assim, afirma Lukács (2012, p. 182): “A reação mais simples e direta a esse estado de coisas foi negar à razão toda relevância ontológica”. A prioridade ontológica da razão, nesse sentido, constitui um aspecto fundamental da dialética hegeliana para se pensar os processos contraditórios do presente, mas a “*irratio*, que o romantismo propõe como substituto, denuncia a contraditoriedade da situação mundial do presente e busca um caminho olhando para trás, para o passado entendido como terreno de uma harmonia supostamente verdadeira [...]” (Idem, p. 182, *itálico no original*).

Muitos pensadores utópicos que almejam uma “imagem histórico-social do mundo” compreendem que só o presente do período pós-revolucionário, em sua contraditoriedade intrínseca é que representa o ponto de partida, para “indicar como real a perspectiva de sua superação no futuro”. Hegel, ao contrário, tem uma posição particular entre esses dois polos, que consiste em demonstrar filosoficamente “que o próprio presente é um reino da razão, o que forçosamente eleva a contradição à condição de categoria ontológica e lógico-gnosiológica central” (LUKÁCS, 2012, p. 182). O presente para Hegel, portanto, constitui o momento de realização da razão, no sentido de que ele expressa a processualidade dos acontecimentos em seu devir ininterrupto.

Para Lukács, dessa maneira:

Hegel não é de modo algum o primeiro dialético consciente entre os grandes filósofos. Mas é o primeiro – após Heráclito – para quem a contradição forma o princípio ontológico último, e não algo a ser de algum modo filosoficamente superado, como ainda era o caso na “intuição intelectual” de Schelling. *A contraditoriedade como fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os fundamentos ontológicos do pensamento hegeliano* (LUKÁCS, 2012, p. 182, *aspas no original e itálico nosso*).

Essa simbiose permite que *lógica e ontologia* floresçam em Hegel num nível de “intimidade” e de “intensidade” nunca visto antes. Contudo, Lukács reconhece que essa

unitariedade entre a *ratio* e realidade no pensamento de Hegel é uma aparência. Pois, partindo de uma consideração mais precisa, essa unitariedade esboroa-se. Lukács admite que “Para fazer com que Hegel seja hoje uma força viva e atuante no pensamento filosófico e na realidade, é preciso continuar no caminho iniciado pelos clássicos do marxismo. É preciso olhar para Hegel do mesmo modo que Marx olhou para Ricardo” (LUKÁCS, 2012, p. 183). Ou seja, se apropriar de Hegel em todos os seus fundamentos essenciais e, a partir de seu próprio método dialético, fazer avançar “o que é novo e significativo” no próprio autor. Buscando, desse modo, o que se desenvolve em meio ao “esterco das contradições”; que brota energeticamente dos “fenômenos contraditórios”.

Nesse sentido, confirma Lukács que:

Tal “esterco das contradições” apresenta-se em Hegel, em primeiro lugar, como reconhecimento da contraditoriedade do presente, como problema não só do pensamento, mas também da própria realidade, como problema primordialmente ontológico – e que transcende em muito o presente, já que é entendido como base dinâmica da inteira realidade e, enquanto fundamento dessa realidade, como base também de todo pensamento ontológico racional acerca dela (LUKÁCS, 2012, p. 183, aspas no original).

A constatação por parte de Hegel das contradições do presente como um problema do pensamento e da realidade a partir de um fundamento ontológico revela-se para Lukács como um avanço na apreensão das contraditoriedades do real, enquanto um processo dialético. Aqui se apresenta, portanto, o primeiro momento desse “esterco de contradições”, que Lukács (2012, p. 183) esclarece da seguinte forma: “[...] a dinâmica das contradições dialéticas não é um simples devir universal, como em Heráclito, nem uma sucessão de graus na apreensão do mundo pelo pensamento como em Nicolau de Cusa”, todavia, constitui a primeira tentativa de articulação entre o desenvolvimento “dialético” e a “historicidade real”. “Só isso”, afirma Lukács, “já em presta à dialética, enquanto veículo real da história, um peso ontológico que ela jamais pudera ter no passado” (Idem). Mas, o reconhecimento por parte de Lukács desse avanço da *dialética hegeliana* apresenta, prontamente, mais um momento do “esterco das contradições”, qual seja:

[...] a concentração no presente enquanto reino da razão efetivamente alcançado expulsa da dialética, por um lado, todos os elementos necessariamente subjetivistas [...] e sublinha seu caráter ontológico objetivo; mas, por outro, a mesma concentração oculta em si uma fundamentação ontológica genuína tão somente enquanto ponte entre o passado e o futuro; todavia, se o presente é a realização efetiva das possibilidades internas da dialética precisamente em sua realidade e por causa de sua realização, então o processo teria de terminar [...] (LUKÁCS, 2012, p. 183).

Essas contraditoriedades “no interior da *ratio*” do sistema hegeliano são, também, aquilo que até esse ponto surgia como a força motriz ontológica da realidade para conter “o próprio movimento para frente”, guiado para o “enriquecimento interior”, com o objetivo de se transformar em mero “momento da própria autorreprodução”, diz Lukács. Assim, a compreensão do presente como uma realização da razão no processo real da história em Hegel, permite à Lukács desvelar as antinomias da filosofia iluminista e do próprio filósofo alemão. Pois, muito mais decisivo,

[...] tanto no sentido filosófico geral quanto para a tentativa de compreender a concepção de fundo de Hegel, são as ideias do Iluminismo sobre o reino da razão. A razão é aqui o princípio último do ser e do devir da natureza e da sociedade. A tarefa da filosofia é descobrir e elaborar esse princípio, a fim de que a sociedade corresponda às leis eternas e imutáveis da natureza. A coincidência prática e real entre natureza e razão, em si idênticas, torna-se assim na vida social humana uma exigência do futuro, não uma determinação ontológica do presente (LUKÁCS, 2012, p. 184-185).

O Iluminismo destaca Lukács, é uma corrente filosófica que prepara o terreno para a Revolução Francesa, enquanto a filosofia de Hegel, diferentemente, é a filosofia que dela deriva. Dessa maneira, a nova realidade produzida pela revolução é o próprio presente enquanto realização da razão; o devir que transforma em processo real a vida social humana. O Iluminismo ao conceber a natureza como onipotente, não percebeu que o ser humano e a própria sociedade foram capazes de se destacar dela. Essa antinomia evidencia a dubiedade ontológica do conceito de natureza preconizado pelos iluministas. O grande salto do desenvolvimento científico moderno com Galileu e Newton possibilitou o entendimento de que a natureza possui uma legalidade própria, um movimento autossuficiente. Pois ela é vista em sua própria objetividade, externalidade e materialidade, dessa forma, produziu-se uma visão de mundo de base ontológica, que elimina toda e qualquer forma de especulação teleológica tradicional. Isso constituiu um compacto fundamento ontológico, ainda que a imagem da natureza se apoie de forma substancial em princípios mecanicistas.

Contudo, adverte Lukács, não é possível, ainda, decorrer diretamente dessa compreensão da natureza, uma *ontologia do ser social*. Disso resulta que o pensamento iluminista elabora uma visão idealista da sociedade e da história e não uma concepção materialista da natureza, assim: “Quando o Iluminismo, reportando-se a grandes modelos como Hobbes e Espinosa, quer impor a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza e da sociedade [...] transforma-se subitamente num conceito de valor” (LUKÁCS, 2012, p. 185).

Mas o iluminismo empreendeu um esforço para aprimorar a construção de uma ontologia unitária da vida terrena, por isso,

[...] não se deve esquecer que, malgrado todas essas antinomias insolúveis, a filosofia do Iluminismo é um prosseguimento, um aprimoramento das tendências que, desde o Renascimento, têm como meta construir uma ontologia terrenal, para com ela suplantar a ontologia transcendente-teleológica-teológica (LUKÁCS, 2012, p. 185).

Desse entendimento resulta a ideia de que a *ontologia do ser social* só pode ser construída com base numa *ontologia da natureza*. Mas o fracasso do Iluminismo e de todas as correntes que o antecederam, está fundado no equívoco de ter concebido a “fundação da primeira sobre a segunda de modo demasiadamente unitário”, exageradamente “homogêneo e direto”, não sendo capaz de se apropriar conceitualmente do fundamento ontológico “da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância” (LUKÁCS, 2012, p. 186). A falta de compreensão da “diversidade na unidade” representou desse modo, uma desagregação no fundamento do conceito de natureza, o que decisivamente não abre espaço para se avançar na construção de uma *ontologia* coerente; uma ontologia de caráter materialista e histórico-concreta.

É evidente, afirma Lukács, que a rigidez unitária e dogmática do materialismo mecanicista predominante naquele contexto histórico, dificultava o entendimento dessa diferença. Nesse sentido,

[...] As importantes iniciativas de Diderot rumo a uma dialética real no interior do ser social nascem – do ponto de vista do materialismo por ele proclamado – em certa medida *per nefas*; e, quando Rousseau ilumina momentos essenciais da dialética social (sobretudo as causas e a necessidade dinâmica do processo de afastamento da natureza), abandona, de modo consciente, a ontologia materialista então vigente: a natureza, enquanto categoria central do dever-ser sócio-humanista, perde qualquer ligação com a ontologia materialista da natureza e se transforma – de modo bastante contraditório internamente, mas justamente por isso tanto mais eficaz – no centro de uma filosofia idealista da história (LUKÁCS, 2012, p. 186, *italico no original*).

De acordo com Lukács, Hegel considera o movimento iluminista na França e o idealismo alemão, como dois movimentos bastante diferentes, por razões ligadas à localização de cada cultura no contexto do desenvolvimento da história europeia. Isso é resultado do fato de que na França o Iluminismo aparece como um “princípio local objetivo”, enquanto na Alemanha ele se apresenta “na forma do subjetivo”. Aqui Lukács deixa claro que Hegel não vê o idealismo alemão como superior na esfera da dialética com relação ao materialismo francês. Nessa contraposição de perspectivas, Hegel, expõe Lukács (2012, p. 187): compreende a diversidade desses dois movimentos “e reconhece que ambos são igualmente condicionados pelas correntes nacionais da época [...] A completa novidade das perguntas e

das respostas decorre da diferença de situação, uma pós-revolucionária, outra pré-revolucionária”.

É pós-revolucionária essa época (século XVIII em diante) porque o seu presente é a realização da razão no tempo; a unitariedade entre pensamento e realidade, história e natureza. Mas a ontologia hegeliana da natureza é fundamentalmente idealista, porém:

Para Hegel, a natureza, vista em termos gerais, tem a mesma objetividade não antropomórfica que tinha na grande filosofia do século XVII. Todavia, inclusive no seu íntegro ser-em-si, ela ao mesmo tempo prepara e funda sobre o plano ontológico o desenvolvimento do ser humano, da sociedade da e da história (LUKÁCS, 2012, p. 187).

E continua Lukács para justificar que Hegel,

[...] quer assim, a seu modo, projetar uma ontologia em última análise unitária para a natureza e a história, na qual a natureza constitui uma base e uma pré-história muda, não intencional, da sociedade. Assim, fazendo, ele se põe na trilha aberta pelas grandes tradições progressistas da Idade Moderna, tal como estas terminaram por se expressar no Iluminismo. *Mas vai além delas, já que para ele a natureza pode ser apenas base e pré-história; desse modo, certamente a dialética da história desenvolve-se diretamente a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas [...]* (LUKÁCS, 2012, p. 187, itálico nosso).

A natureza concebida em seu duplo sentido, com referência ao “conceito de valor atribuído” pelo seu caráter modelar, é fenecida da imagem de mundo de Hegel, o que representa um significativo avanço com relação à filosofia iluminista. Esse progresso confirma Lukács, no entanto, é incontestável, porque a filosofia de Hegel tem como bússola, em sua totalidade, à *sociedade* e à *história*, referências estas muito mais vigorosas e amplas do que no Iluminismo, portanto, “o desaparecimento da ambivalência entre ser ontológico e dever-ser sócio-moral é da máxima importância para o esclarecimento dos problemas centrais” da verdadeira ontologia hegeliana (LUKÁCS, 2012, p. 188).

Compreendemos aqui que a *filosofia hegeliana* se fundamenta e se realiza conceitualmente na apreensão adequada do próprio presente histórico-real. Hegel estabelece uma crítica negativa a toda e qualquer “espécie de prioridade do dever-ser em relação ao ser”. “Isso”, afirma Lukács (2012, p. 188, itálico nosso) “*empresta às suas [Hegel] considerações – e não apenas às que ele faz da sociedade e da história – uma notável objetividade, que se situa acima de intenções e desejos*”. Nisso, informa Lukács, já se estabelece a “nova ontologia”, cujo objetivo maior do pensamento de Hegel é compreendê-la adequadamente, como uma posição central e total que tem a realidade como referência no seu “sistema categorial global”. Desse modo, a posição suprema e ontológica do *ser-propriadamente-assim* da realidade histórico-concreta com relação ao conjunto das demais categorias, sejam

subjetivas ou objetivas, é patente. Portanto, a crítica dialética do processo do dever-ser, constitui uma frente decisiva de afirmação da ontologia contemporânea. Nesse sentido, a magnitude de Hegel para Lukács reside no fato de que o filósofo alemão, como pensador dialético profundo, por muitas vezes admoestou com grande lucidez esse “problema ontológico” e que de modo particular, tentou “captá-lo” de maneira conceitual “em todas as suas consequências”.

Conforme Lukács entende as questões fundamentais da dialética e, por conseguinte, da filosofia hegeliana, no que tange às relações do *ente-em-si*, enquanto *eticidade*, do sujeito da práxis e de sua essência pensados adequadamente no presente, não há em Hegel “um fim cabal da história”. Todavia, é consenso entre os críticos de Hegel que sua concepção da história, entende a sociedade de seu tempo, como uma conformação plena à ideia e, que com isso, seria uma impossibilidade lógica sua ultrapassagem.

Com efeito, afirma Lukács que essa posição,

[...] implica duas importantes premissas ontológicas. Primeira: a história não é feita apenas de atos imediatamente teleológicos de seres humanos e grupos de seres humanos, o que é inteiramente correto; de tais pores teleológicos nasce algo mais, e diverso, daquilo que se pretendia nos atos singulares e coletivos, o que também se constitui num conhecimento importante e de certo modo novo de Hegel; ao contrário, é o processo global enquanto tal que é chamado a realizar uma finalidade teleológica, a qual já estaria em essência realizada no presente hegeliano (LUKÁCS, 2012, p. 190).

A segunda premissa ontológica, diretamente relacionada com a primeira, de acordo com Lukács se caracteriza da seguinte forma:

[...] essa coincidência da ideia realizada e do presente histórico é metodologicamente fundada sobre uma lógica. O critério de realização da ideia no presente não se apoia sobre uma espécie de revelação, mas sobre o caráter específico da lógica hegeliana. Já no início, essa lógica é implantada ontologicamente; ou seja, não apenas as categorias lógicas singulares pretendem ser, em última análise, idênticas ao em-si real, mas também o seu edifício [*Aufbau*], a sua sequência, a sua hierarquia querem responder exatamente ao edifício ontológico da realidade (LUKÁCS, 2012, p. 190, *itálico no original*).

Para Lukács essa problemática geral da relação entre *lógica* e *ontologia* é uma questão de fundo do *sistema* e do *método* hegeliano. A *lógica* hegeliana⁴⁴, nesse sentido,

⁴⁴ B. Bourgeois numa extensa apresentação (na parte final do vol. I: a ciência da lógica na edição brasileira) da obra de Hegel a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Edições Loyola, 2012) intitulada *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, afirma que: “O sistema hegeliano é, ao contrário, verdadeiramente um *sistema* e o sistema; porque nele a rodam das razões de conhecer e a ordem das razões de ser – o processo lógico e ontológico – são idênticos e, no seu curso, verificam a afirmação de Hegel de que pensamento e ser fazem um só. Afirmação teórica fundamental do hegelianismo – verificada na prática teórica do filósofo, que se esforçou sempre por esquecer sua própria subjetividade, que *como tal* é um obstáculo ao pensamento, imergindo no conteúdo da ‘Coisa Mesma’, para oferecer-lhe assim o elemento transparente do pensamento onde pode desenvolver-se em seu verdadeiro sentido” (BOURGEOIS, 2012, p. 375-376, *itálico no original*).

constitui um processo teórico-especulativo que para desembocar na *ideia*, produz em seus mais variados caminhos, nuances que proporcionam a dinâmica do movimento do pensamento. “Na assim chamada ‘*pequena lógica*’”, assegura Lukács (2012, p. 190, itálico no original), “Hegel leva em consideração os variados graus do caminho para a ideia (ser, essência, conceito), separa-os de acordo com sua estrutura e chega, assim, a determinar o mundo lógico-ontológico do conceito [...]”. O processo *lógico* e o *ontológico* em Hegel constituem uma identidade indissolúvel; o processo do *pensar* e o processo do *ser* formam uma só unidade. Resulta daí, afirma Lukács, que no “movimento do conceito” em Hegel *ontologia* e *lógica* adquirem uma similitude, que de acordo com Lukács é patentemente histórica.

Esse paralelismo é marcado pela “coincidência de ideia e presente” e que, “portanto, não significa para Hegel uma negação pura e simples do movimento, mas apenas sua redução e deslocamentos dentro do sistema que, por sua essência, não é mais capaz de transformações decisivas” (LUKÁCS, 2012, p. 191). Contudo, assegura Lukács, isso não impossibilita que a concepção de “fim da história” em Hegel perca seu caráter contraditório; antinômico. Trata-se aqui de compreender que o esforço de Hegel no sentido de delimitar sociológica e ontologicamente o presente, não atenua a “intensidade e a insolubilidade de tal antinomia”. Pois: “[...] no plano ontológico geral e, portanto, na ontologia da natureza, o presente em sentido estrito não pode ser mais do que um ponto de passagem transitório, ao mesmo tempo posto e superado, entre futuro e passado” (Idem).

A retificação dessa aceção do tempo, no âmbito da ciência, se dá da seguinte maneira conforme destaca Lukács:

A correção elementar dessa concepção do tempo é demonstrada, no plano científico, pelo fato de que – para compreender os fenômenos – é irretorquivelmente necessária uma mensuração temporal cada vez mais exata. Mas isso decorre simplesmente de uma concepção correta em sentido “ingênuo-realista” da essência ontológica do tempo; o ato de mensurar (não o que é mensurado) continua a ser uma categoria da consciência, que não afeta nada o em-si do tempo (LUKÁCS, 2012, p. 191, *aspas no original*).

Essa mensuração fica patente, assim como todo conhecimento, desde o momento em que surge no terreno do próprio *ser social* e, também quando esse processo se liga diretamente aos fenômenos peculiares correspondentes a essa esfera. Mas, afirma Lukács que “seria impossível captar a totalidade dos modos de manifestação histórico-social de um presente determinado com mensurações desse tipo”, não obstante, o próprio Hegel, com relação à *filosofia da natureza*, ter apontado “como realmente primário o complexo ‘espaço-tempo-matéria-movimento’”, além disso, Hegel percebeu que “a matéria é o real em espaço e

tempo’, mas espaço e tempo ‘devem para nós aqui preceder como o primeiro por causa de sua abstração’, no que já está contido um pressentimento do nexos correto entre os complexos e seus elementos” (LUKÁCS apud HEGEL, 2012, p. 191). O espaço e o tempo enquanto esferas ontológicas do presente real manifestam-se em Hegel como processos, num primeiro momento, abstratos; em contraste e em correlação com o movimento das próprias formações histórico-sociais. Nesse sentido, a forma como se manifestam em termos práticos, tanto a imediatez como as mediações do processo histórico-concreto dependem da “estrutura do movimento e daquilo que é movido”, ou seja, da perspectiva da ontologia do ser social o presente, pode ter em certa medida, uma relativa duração e estar submetido às “modificações essenciais” e “perceptíveis” dentro de sua estrutura imanente.

O presente, desta forma, segundo Lukács (2012, p. 192) pode, em virtude disso, “estender-se historicamente a todo um período, talvez mesmo a uma época inteira” e isso é inegável, “embora não tenhamos declarações” expressas, que Hegel concebia o presente dessa maneira. Mesmo assim, essa mudança de sentido do tempo histórico, refere-se similarmente ao *passado ao futuro no âmbito do ser social*. Os vestígios do passado e as projeções sobre o futuro no presente confere a este, uma “importância real”. Lukács nos adverte que aqui se trata de *formas de objetividade específicas do ser social*, que em última instância, estão alicerçadas ontologicamente no “decorso real do tempo”.

Contudo, isso também tem uma analogia com a natureza. As formações geológicas, por exemplo, podem ter uma história, com épocas e períodos específicos que atestam a sua processualidade concreta. Esses exemplos de Lukács, nos ajuda a compreender que os períodos e épocas determinadas, podem expressar concretamente as “mutações ou estabilidades de matéria e movimento”. Porém, o próprio Lukács esclarece o seguinte:

Mas não surge nesses casos o acento específico da atualidade. No ser social, a atualidade deriva, em termos ontológicos, do fato de que os seres humanos – diante de uma situação de estabilidade ou de uma modificação estrutural – agem de modo diverso. Desse modo, em ação de retorno, produzem efeitos reais na base de sua práxis (LUKÁCS, 2012, p. 192).

Quando, destaca Lukács, essas conexões com o tempo, como mediações imanentes de tais estruturas, são abruptamente fracionadas no âmbito do pensamento e quando essas estruturas e os processos sócio-históricos que decorrem dessas formações são entendidos como totalmente independentes, surge então visões e conceitos modernos deformados. Mas o que configura o ponto de partida de tais conceitos, não são simplesmente, as “formações histórico-sociais do tempo objetivo”, que em si já comportam alguns elementos subjetivos, mas por uma posterior “aplicação delas à vida” particular dos indivíduos. Pois:

“Se um tempo desse tipo for apresentado como o tempo ontologicamente autêntico e verdadeiro, todas as determinações objetivas do tempo resultarão evidentemente de cabeça para baixo” (LUKÁCS, 2012, p. 192).

Essas reflexões de Lukács indicam, de forma oportuna, certos aspectos filosóficos da convergência que se processa em Hegel entre a ideia efetivada e o presente ontológico. Tais aspectos filosóficos em Hegel, em particular esta convergência, é histórica e socialmente determinada e, possui como elemento constitutivo de sua base, a *contraditoriedade*, que configura o aspecto decisivo, real das “antinomias” que aqui despertam. Tal configuração, se expressa no âmbito da historicidade concreta, que têm como referência o contexto histórico da situação alemã da época *napoleônica* e *pós-napoleônica*.

Lukács demonstra que a filosofia da história em Hegel ganha uma significação contraditória quando o filósofo idealista trata das questões do desenvolvimento histórico-social da Alemanha como uma *processualidade* em devir, o que se apresenta em si mesma como um contraste doloroso:

A filosofia da história da *Fenomenologia do espírito* traça uma linha que via dos primórdios até a Alemanha da poesia e da filosofia clássicas, de Goethe e de Hegel, passando pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa. O capítulo que conclui o desenvolvimento histórico propriamente dito (segue-se a ele a recapitulação espiritual do todo na “interiorização [*Er-Innerung*]” descreve como a Revolução Francesa e sua superação por Napoleão são convertidas em espírito quando alcançam o solo alemão. Dessa questão brota a coincidência histórico-ideal, o devir-um, o alcançar-a-si-mesma da ideia; e ela possui não só o brilho linguístico dessa primeira grande obra, mas também o reflexo de um grande período de florescimento que aparentemente se iniciava, guiado pelo “espírito do mundo [*Weltseele*]”, que Hegel viu em Iena montado a cavalo, e que parecia vocacionado a varrer do mapa por completo toda a miséria alemã (LUKÁCS, 2012, p. 193, aspas e itálico no original).

Essa referência de Lukács à *Fenomenologia* de Hegel traduz a interpretação crítica do fato de que nesta obra Hegel afirma em seus fundamentos filosóficos a negação do passado em face dos processos de mudança no presente provocados pela Revolução francesa. E vê na figura de Napoleão Bonaparte a realização da *Razão* no tempo; tempo de superação das mazelas alemãs. Como tal, essa interpretação filosófica do tempo, revela o “espírito do mundo”, a representação do próprio Napoleão montado a cavalo como afirmação da realização da *ideia* no presente enquanto *espírito absoluto*. Todavia, na *Lógica*, Hegel vai deixando de lado esses pensamentos, que se tornam antiquados “à medida que, na equação ideia = presente, Hegel teve de substituir Napoleão por Frederico Guilherme III”. Contudo, a posição conservadora de Hegel cada vez mais acentuada “fez com que sua teoria da história entrasse num doloroso contraste com a história real” (LUKÁCS, 2012, p. 193).

Ao identificar o *racional* com o *real*, ou seja, realização da *ideia* no *presente* da Prússia Monarquista de Frederico III, Hegel evidencia o *caráter de sua contraditoriedade interna*. Isso confirmaria, segundo Lukács, o limiar da “dissolução do hegelianismo”. Pois, no sistema filosófico hegeliano, fica difícil definir precisamente “o que está vivo” e “o que está morto”. Os aspectos “falsos” estão umbilicalmente ligados nele de forma indissociável. A convergência entre a *ideia* e o *presente* que fora discutido anteriormente é o que efetivamente se mostra como um problema, na filosofia de Hegel, que trás à tona a indagação sobre essa *contraditoriedade* que se apresenta entre o *sistema* e o *método*.

Sobre essa questão, Lukács se vale das teses de Engels para estabelecer uma delimitação mais precisa:

A crítica de Engels à contraditoriedade entre sistema e método indica corretamente qual é a separação que deve ser feita nesse caso. *No plano do sistema* aparece no presente uma harmonia lógico-ideal entre sociedade e Estado, de modo que na esfera da práxis moral o dever-ser abstrato perde qualquer sentido de autenticidade, já que no presente a realidade se mostra conciliada com a ideia (LUKÁCS, 2012, p. 194, *itálico nosso*).

A *contraditoriedade* presente no *sistema* de Hegel de acordo com Lukács evidencia-se, portanto, na constatação de que a *ideia* se reconcilia; se harmoniza com a *realidade* do presente, o que em outros termos significa: a identificação da Razão com a realidade político-social da Monarquia prussiana do século XIX.

Já no *plano do método*,

[...] isto é, do ponto de vista da dialética interna dos componentes essenciais dessa harmonia, temos, ao contrário, um nó indelindável de contradições inconciliáveis. Essas contradições, porém, derivam diretamente de um dos momentos mais progressistas da filosofia hegeliana. [Pois] Hegel foi o primeiro pensador importante da passagem do século XVIII para o XIX que não apenas incorporou na própria filosofia da história os resultados da economia clássica, de Steuart e Smith até Ricardo, mas que também acolheu na própria dialética – como partes orgânicas – as objetividades e as conexões que a economia havia descoberto (LUKÁCS, 2012, p. 194).

Esta consideração de Lukács sobre os limites e os avanços da dialética hegeliana, é importante para demarcar a colaboração de Hegel no âmbito do *método*, pois, daí resulta “sua concepção mais ou menos clara da importância que têm a estrutura e a dinâmica da moderna sociedade civil enquanto fundamento do que pode ser enunciado em sentido histórico acerca do presente” (LUKÁCS, 2012, p. 194). Hegel avança com relação aos seus predecessores no que diz respeito à compreensão concreta dos fenômenos. Dessa forma, entendemos que o fundamento da concepção hegeliana do presente expressa a contradição entre *sociedade civil* e *Estado*, bem a sua “suprassunção”.

Mas a *contraditoriedade* em Hegel se manifesta como um elemento intrínseco no plano do método, de modo inconciliável. Contudo, ainda sim, Hegel descreve a sociedade civil de forma realista, percebe sua estrutura e dinâmica “nas legalidades que surgem imediatamente das ações singulares dos indivíduos” e, com toda razão, diz Lukács, considera essa esfera como imanente à *particularidade*, à *universalidade* dos indivíduos. Nesse sentido, a universalidade do “Estado civil” deveria ser explicitada a partir da sua dialética imanente; da passagem da particularidade à totalidade para à universalidade, somente nessa relação é que temos, em Hegel, a verdade e sua *realidade positiva*.

Sendo assim, já percebemos aí, afirma Lukács, que a relação entre sociedade civil e Estado burguês adquire uma caracterização unilateral e mecânica, com o predomínio total do Estado idealizado. Mas:

À primeira vista, tal fato não seria mais do que um limite de sua concepção, derivada simplesmente do condicionamento histórico; com efeito, também os economistas clássicos, mesmo captando essa relação de modo bem mais correspondente à realidade, não têm nenhuma consciência do caráter histórico de suas categorias e seus nexos categoriais, considerando que são as únicas formas adequadas à razão (LUKÁCS, 2012, p. 195).

À luz dessa perspectiva, “o filósofo originário de um país economicamente muito mais atrasado é superior a seus mestres em economia”, destaca Lukács. Pois Hegel compreende com lucidez como aquela particularidade, na qual percebe o aspecto categorial próprio da sociedade civil, é uma questão específica do presente, enquanto fundamento que comporta em si as formas atuais da sociedade, em contraste evidente, “por exemplo, com a polis antiga, na qual a particularidade ‘se apresenta como o irrompimento da corrupção dos costumes e como a razão última de seu declínio’” (LUKÁCS apud HEGEL 2012, p. 195). Em sentido oposto, os limites próprios da perspectiva hegeliana se apresentam na transição da sociedade civil para o Estado. Essa *contraditoriedade* no sistema de Hegel foi percebida por Marx antes mesmo dele “se tornar materialista em filosofia”. Lukács explica essa afirmação citando o próprio Marx: “[Hegel] pressupôs a *separação* da sociedade civil e do Estado político (uma situação moderna) e a desenvolveu como *momento necessário da Ideia*, como vontade absoluta racional [...] ele expõe, por toda parte, o *conflito* entre sociedade civil e Estado” (LUKÁCS apud MARX, 2012, p. 196, *itálico no original*).

O outro aspecto da “antinomia” conforme destaca Lukács, citando Marx mais uma vez é, que Hegel: “não quer nenhuma separação entre *vida civil* e *vida política*. [...] Ele faz do *elemento estamental* expressão da *separação*, mas ao mesmo tempo esse elemento deve ser o representante de uma identidade que não existe” (LUKÁCS apud MARX, 2012, p. 196,

itálico no original). O Estado como esfera de uma eticidade superior em Hegel, torna-se uma idealização absoluta. Mas, seria muito rasteiro, afirma Lukács, “ver nisso tão somente” uma conformação de Hegel ao Estado prussiano de sua época, pois: “Particularmente, a vida econômica, base da sociedade civil, é considerada por Hegel com um ‘cinismo’ que chega mesmo a lembrar Ricardo” (Idem). Para Hegel, portanto, a despeito do excesso de riqueza da sociedade civil, ela não é tão rica o suficiente para suprimir ou “controlar o excesso de pobreza”.

Nesse sentido, família e sociedade civil, para Hegel constituem em si mesmas, o Estado, ou seja, família e sociedade civil pressupõe o Estado⁴⁵; elas são produtos da *Ideia real*. Na crítica de Marx à *Filosofia do direito de Hegel* as determinações do Estado, ou melhor, a passagem da esfera da família ao Estado é resultado da relação *universal* entre *necessidade e liberdade* e não da *essência particular* da família ou da *essência particular* do Estado. Dessa forma, entendemos que a questão central nessa relação entre família, sociedade civil e Estado em Hegel, esclarecida por Marx é, encontrar para “as determinações singulares concretas”, as “determinações abstratas correspondentes”. Assim, a crítica de Marx à questão do Estado em Hegel demonstra que a “o movimento filosófico não é lógica da coisa, mas a coisa lógica”; a lógica não serve para demonstrar o Estado, diz Marx, mas, do contrário, o Estado serve para exemplificar a lógica.

Lukács sobre essa problemática em Hegel ainda adverte o seguinte:

[...] a lógica hegeliana [...] não pretende ser uma lógica no sentido escolar da palavra, uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia: por um lado, *as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas*; por outro, *as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade*, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo (LUKÁCS, 2012, p. 198, itálico nosso).

Essas antinomias decorrem, afirma Lukács, da colisão de “duas ontologias”, que no sistema hegeliano, exposto de forma consciente, “estão presente, mas não são reconhecidas, e que frequentemente operam em oposição recíproca” (LUKÁCS, 2012, p. 198). Portanto, diz Lukács, a “articulação” de ambas as ontologias, a pesar de sua complexa

⁴⁵ De acordo com Marx: “A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, ‘*circunstâncias, arbítrio*’ etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado [...] A família e a sociedade civil são partes do Estado [...] a divisão do Estado em família e sociedade civil é *ideal*, isto é, necessária, pertencente à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, *a si mesmas*, Estado”(MARX, 2010, p. 30, itálico no original).

posição no sistema hegeliano, resulta do fato de que elas se originam da mesma realidade histórico-filosófica. Nesse sentido, a magnitude da realidade pós-revolucionária foi a base da experiência filosófica fundamental de Hegel.

Hegel como um entusiasta do seu tempo, vê um universo de possibilidades de realização da *Razão*. E aqui cabe uma comparação inevitável com os iluministas, de acordo com Lukács:

Assim como os iluministas estavam profundamente convencidos de que a subversão do mundo feudal-absolutista não deixaria de criar um reino da razão, também Hegel estava convencido – com igual profundidade – de que o ideal com que tanto haviam sonhado os melhores espíritos começaria a se realizar precisamente em seu presente (LUKÁCS, 2012, p. 198).

Contudo, adverte Lukács, Hegel não foi um “sonhador”, “um visionário”, um idealizador de projetos, assim como muitos de seus contemporâneos mais ilustres, ele era um filósofo com extremo senso de realidade, “com uma fonte tão intensa de realidade autêntica como talvez, depois de Aristóteles, não seja possível encontrar em nenhum outro pensador” (LUKÁCS, 2012, p. 198). Hegel não deixou escapar nada à sua aguçada percepção filosófica, no tocante a quase todos os setores da realidade ou do conhecimento sobre ela. Sua apaixonada curiosidade filosófica visava diretamente à “apropriação dos próprios fatos”, pois, dessa forma, seu interesse central residia na “construção categorial desses fatos”. Dai resulta seu saber de cunho universal, mas, não só. Porque “ele também foi levado a se tornar cada vez mais profundamente consciente da contraditoriedade intrínseca à estrutura e à dinâmica de todos os objetos, relações e processos” (Idem).

Em Hegel, essa contraditoriedade, de acordo com Lukács, se apresenta pelo próprio presente; o presente da Revolução Francesa e da Revolução Industrial na Inglaterra, bem como as contradições do presente de uma Alemanha atrasada, com um precário nível de desenvolvimento econômico num contexto de grandes experiências e criações espirituais. Dessa maneira:

A tentativa [de Hegel] de compreender, na unidade do seu ser-precisamente-assim, essa multiplicidade de fatos e de tendências contraditórias levou a sua lógica das contradições, a qual se expressou nele – pela primeira vez na história do pensamento – por meio de um método em si dinâmico-processual, da descoberta da historicidade universal, que se move por meio de contradições [...] a mobilidade do pensamento em conceito, juízo e silogismo é apenas o lado intelectual da infinidade intensiva de cada objeto, relação e processo. A *processualidade do pensamento* é apenas consequência da *processualidade de toda a realidade* (LUKÁCS, 2012, p. 199, itálico nosso).

As categorias do pensamento em Hegel visam compreender, portanto, de um ponto de vista lógico, as contradições e movimentos da própria realidade histórico-concreta.

O método dialético cumpre a função de apreender essas contradições da historicidade em sua universalidade. Assim, o pensamento se traduz em conceitos que refletem o em si do objeto, com suas relações e processos diversos. Todavia, diferentemente de *História e consciência de classe* onde o ponto de partida (na *dupla determinação* metodológica) é sujeito cognoscent, aqui na *Ontologia* Lukács desenvolve uma adequada apropriação crítica da dialética hegeliana para estabelecer como momento predominante (na dialética marxista) da categoria da totalidade a própria realidade objetiva. Desse modo, podemos depreender que em Hegel, conforme destaca Lukács, a processualidade do pensamento é um corolário da processualidade imanente da realidade em sua totalidade. “Com isso”, assegura Lukács, “foi dado um grande passo à frente rumo a uma ontologia inteiramente nova: a verdadeira realidade se apresenta em devir concreto, a gênese é a derivação ontológica de toda objetividade [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 199). A realidade em seu movimento dinâmico e contraditório ao se expressar em seu devir efetivo, é reproduzida no âmbito do pensamento pela mediação das categoriais ontológicas, objetivas, imanes da própria realidade.

Conforme nos esclarece Lukács, o desenvolvimento inicial de uma nova ontologia é uma tendência interna da filosofia hegeliana. Que é proveniente concreta e geneticamente de uma mesma fonte, nesse sentido, cabe destacar que uma primeira ontologia de Hegel “é a conquista e a outra [ontologia] é a unificação no pensamento dessa realidade, revelando precisamente como cada uma de suas formas de objetividade foi produzida pelo processo de desenvolvimento dinâmico-dialético da história” (LUKÁCS, 2012, p. 199-200). Lukács reitera que a questão central em Hegel é: como o processo do presente pós-revolucionário do mundo se torna o processo de realização da Razão em sua “contraditoriedade real”. Esse problema fundamental em Hegel é uma explicitação clara da concepção segundo a qual, “o reino da razão” é um produto das ações dos sujeitos sociais, tal como eles são na realidade.

A sistematização de uma concepção de mundo baseada numa noção de que a existência humana, “o mundo do ser humano” é terrenal, “autocriado”, confere à Hegel uma papel decisivo, no que diz respeito, a fundamentação teórica de uma representação realista do processo humano-social. Assim, o que permite falar em uma segunda ontologia em Hegel tem suas bases nessa concepção. Sobre isso Lukács diz o seguinte:

O que a natureza com todas as suas ambivalências representava para o Iluminismo, era representado para Hegel pelo espírito (pela ideia, pela razão); e, também nesse caso, com todas as suas contraditoriedades internas. E estas consistem, antes de tudo, nas contradições motoras e movidas – identificadas por Hegel – que se verificam na gênese do próprio ser humano que cria e compreende o seu mundo, tratando-se, portanto, de concepções da contraditoriedade do próprio processo e não de contradições na concepção desse processo (LUKÁCS, 2012, p. 200-201).

Essa afirmação pressupõe que a consciência humana provém da contraditoriedade do espírito em interação com o “mundo ambiente”, que ele mesmo cria e compreende, “o qual foi em parte gerado por sua própria atividade, em parte dado por natureza; além disso, expõe como essa consciência – após inter-relações análogas [...] se desenvolve até chegar à autoconsciência” (LUKÁCS, 2012, p. 201). Esse caminho da consciência até atingir à autoconsciência, afirma Lukács, evidencia como desse desenvolvimento da humanidade resulta “o espírito enquanto princípio determinante do caráter essencial da generidade humana”. Dessa forma, com o espírito e o caminho que a ele conduz, constituídos em seus processos dialéticos, “surgem as outras contraditoriedades involuntárias dessa linha ontológica de Hegel: as contraditoriedades internas à própria concepção do espírito” (Idem).

Entendemos, portanto, que essa contraditoriedade está situada na relação do homem com o conjunto das relações sociais. Mesmo concebendo o espírito como uma figura “ontologicamente autônoma”, a partir dessa relação, Hegel ainda sim, não recua da verdade objetiva, pois, *o ser social* (não levando o que ele é em si), concretamente, possui uma existência independente da consciência individual do ser humano singular; ele tem um nível elevado de dinamismo e autonomia mutuamente determinada por conta dessa consciência. “E essa autonomia”, afirma Lukács (2012, p. 201), “não é alterada pelo fato de ser o movimento do ser social uma síntese das ações, dos esforços etc. individuais [...]”.

Certamente tais ações e esforços são movidos pela própria consciência dos indivíduos. Porém, também é verdade que tais ações e esforços geram consequências bastante diferentes daquelas que os indivíduos “pensaram”, “sentiram” e “quiseram”. Essas ações nascem e se manifestam, evidentemente, num contexto social determinado, e mesmo que “sob formas qualitativamente superiores [...] nos casos em que atos individuais diferentes, articulando-se de modo indissolúvel entre si” resultem num movimento social “independentemente do fato [destes] indivíduos em ação terem ou não em vista o apoio ou o atrito mútuos” (LUKÁCS, 2012, p. 201). Por isso, diz Lukács, que “do ponto de vista de uma ontologia do ser social, é absolutamente legítimo atribuir a essa totalidade, a essa conexão dinâmico-contraditória de atos individuais, um ser *sui generis*” (Idem, itálico no original).

Na *Fenomenologia*, afirma Lukács, Hegel conceberá o espírito como “a essência absoluta real” que se apoia em si mesmo. Mas o espírito enquanto “ser-para-si” é a essência que se desagregou. Sendo assim, essa desagregação e “singularização” da essência é exatamente, em Hegel, o momento da ação e do “Si de todos”. Nesse sentido, destaca Lukács:

Há aqui um certo acento excessivo sobre o fato de o espírito apoiar-se substancialmente em si mesmo, mas isso ainda não destrói a justa proporção da formação social chamada espírito. Hegel ainda se move completamente no âmbito da realidade também quando, na *Filosofia da história*, sublinha – enquanto momento essencial do ser social, da participação do ser humano individual no espírito – o abandono da imediaticidade das relações naturais que caracteriza a vida animal (LUKÁCS, 2012, p. 202, itálico no original).

Para Hegel, conforme destaca Lukács, o ser humano é espírito, mas não como algo imediato, e sim, como “reflexo”, que retorna a si mesmo. Isso constitui um movimento de mediação fundamental do espírito, pois sua atividade, explica Hegel “é o ir-além da imediaticidade [...] o espírito, portanto, é o que ele faz a si mesmo com sua atividade [...] o espírito só existe como resultado de si mesmo” (LUKÁCS apud HEGEL, 2012, p. 202). De acordo com Lukács, contudo, tanto no desenvolvimento subsequente da *Filosofia da história* e, em especial, na *Filosofia do direito*, o “espírito” adquire, amiúde, um aspecto fetichizado e enrijecido. Isso é resultado do fato de que o espírito é destituído dos “vínculos dinâmicos”, fundamentais no quadro da “gênese concreta”. Assim, as atividades dos indivíduos passam a adquirir, conseqüentemente, “uma autoconsciência em termos de puro existente para si, com o que os componentes peculiares da construção (sobretudo a sociedade civil) aparecem completamente supprassumidos na universalidade do espírito”, e na qual “a dialética conceptual das formas do espírito”, que se sustenta somente em si mesma “substitui a dialética real” do processo “histórico-social” (LUKÁCS, 2012, p. 202).

Lukács se pergunta como surgiu essa distorção e o enrijecimento da dialética histórica real em Hegel. E aqui, o filósofo marxista húngaro chega aos problemas da segunda ontologia em Hegel:

No Iluminismo, o princípio da natureza que se põe como fundamento dos nexos, do sistema, pode inclusive ser atravessado por contradições internas, mas não termina necessariamente por violentar as objetividades que formam o sistema; no máximo, o que ocorre é que a impossibilidade de derivar concretamente os fenômenos sociais da natureza, não importa como essa seja concebida, faz com que o materialismo (mecanicista) presente na consideração da natureza se converta num idealismo inconsciente [...] O espírito hegeliano elimina essa dificuldade, mas ao preço de trazer à tona dificuldades e contradições inteiramente novas (LUKÁCS, 2012, p. 203).

Essas contradições que Lukács adverte são produtos de uma “inversão ontológica” do contexto histórico europeu. Pois, essa inversão diz respeito ao fato histórico do Iluminismo ter sido obrigado a passar do materialismo mecanicista para o idealismo alemão, “para poder emprestar homogeneidade à imagem unitária de natureza e sociedade”. A primeira tentativa de sistematização filosófica nesse sentido foi empreendida por Fichte e Schelling. A novidade da tentativa hegeliana foi a de conferir uma fundamentação lógica à “nova ontologia”. Isso

configura um momento novo na filosofia clássica alemã. Sobre essa questão afirma Lukács que:

Kant, Fichte e Schelling assumiram a lógica formal tradicional, embora julgassem seu valor de modo bastante diferente; de qualquer modo, o que tiveram a dizer no terreno da ontologia foi por eles expresso filosoficamente em termos essencialmente independentes da lógica. *Em Hegel é que, pela primeira vez, a lógica – reelaborada em sentido dialético – tornou-se portadora da nova ontologia* (LUKÁCS, 2012, p. 203, itálico nosso).

Desde o início, diz Lukács, essa tendência é evidente em Hegel. Ideia e natureza em Hegel são idênticas, e estão inseridas e articuladas numa mesma totalidade objetiva e subjetiva. Pois, apenas “nas teorias iluministas sobre a mimese é que os momentos subjetivo e objetivo se separam de modo mais decisivo, para reunirem-se no plano gnosiológico como coincidência conteudística e formal do espelhado com o seu objeto real” (LUKÁCS, 2012, p. 204). Aqui Hegel, enquanto representante do idealismo moderno, não poderá “utilizar contra o subjetivismo gnosiológico-ontológico de Kant e Fichte” a teoria da mimese, porém, poderá seguir no caminho de Schelling e contrapor-se a eles com a identidade do sujeito e do objeto.

Assim, confirma Lukács que:

Com o sujeito-objeto idêntico chegamos ao ponto em que começa a problemática da chamada segunda ontologia de Hegel. *Se for verdade que a doutrina iluminista da mimese, por seu caráter mecanicista, era incapaz de explicar o espelhamento correto, no sujeito, dos objetos da realidade independentes desse sujeito, é igualmente verdade que a teoria do sujeito-objeto idêntico constitui um mito filosófico, o qual – com essa suposta unificação de sujeito e objeto – deve necessariamente violentar os fatos ontológicos fundamentais* (LUKÁCS, 2012, p. 204, itálico nosso).

Ainda que estabeleça uma crítica a essa teoria hegeliana, Lukács reconhece que ela possui “um momento progressista”, capaz de abrir novos caminhos para o processo do pensamento. “O retorno a Espinosa”, afirma Lukács (2012, p. 204-205), “não é fortuito. A terrenalidade, em última instância, do sujeito, sua indissolúvel conexão com o mundo dos objetos reais [...] aparecem aqui expressos na forma de um mito filosófico”, contudo, tal “mito” tem como foco a “realidade objetiva”, bem mais intensa do que a teoria do conhecimento “subjetivo-transcendente” kantiana. Dessa maneira, o que se configurou como a tragédia histórico-filosófica do idealismo alemão, em especial Hegel, foi o fato de que tal movimento filosófico, na tentativa de superar o materialismo mecanicista e o idealismo transcendente-subjetivista kantiano, redundou na identidade do sujeito e do objeto. Nesse sentido, ele foi levado a ter que sustentar uma posição equivocada, tanto do ponto de vista de uma ontologia materialista, como de uma posição que ligada a um passado já superado, “[...] No qual a diferenciação entre *materialismo* e *idealismo* ainda não havia se desenvolvido com

a nitidez e a clareza que passou a ter a partir do Iluminismo, até produzir a contraposição recíproca de ambos” (Idem, p. 205, itálico nosso).

Essa reflexão empreendida por Lukács sobre a apropriação teórica que Hegel faz de Espinosa evidencia o quanto essa apropriação é muito mais problemática, do que a própria tese que Espinosa defendia em seu tempo. Em Hegel, esse conjunto de questões ganha ainda mais “problematicidade”, por razões evidentemente diferentes, muito embora, fortemente relacionadas. “O primeiro deles”, destaca Lukács:

[...] é que a identidade entre ordem e conexão das coisas e ordem e conexão das ideias, assumindo em Hegel um caráter histórico-dinâmico, sofre nele o peso de discrepâncias bem maiores do que em Espinosa, cuja filosofia estática era construída *more geométrico*⁴⁶ (LUKÁCS, 2012, p. 205, itálico no original).

Todavia, na época de Hegel os conhecimentos da física não haviam padecido de uma inflexão decisiva com relação a esse aspecto, ainda que o surgimento da “química científica” e as novidades exploradas pela biologia tivessem produzido uma “imagem da natureza” bem mais diferente do que aquela da época de Espinosa. Contudo, mais evidente,

[...] era o contraste na consideração dos fenômenos sociais. A clara distinção, fundada de modo unívoco no plano lógico e ético, entre correto e incorreto, verdadeiro e falso, bom e mau etc. assumiu, após a Revolução Francesa, um caráter cada vez mais histórico-dinâmico; e a peculiaridade de Hegel em face dos seus contemporâneos, inclusive dos mais destacados, reside em grande parte no fato de ter Hegel problematizado esse complexo de questões da maneira mais resoluta possível e em termos extremamente amplos e profundos (LUKÁCS, 2012, p. 205).

Hegel pôde, nesse sentido, também se valer como “ponto de partida metodológico geral” da *unitariedade* entre *subjetividade* e *objetividade* anunciada por Schelling, todavia, diz Lukács, ele teve que avançar no que diz respeito a uma identidade entre sujeito e objeto num momento de impactante influência do movimento Iluminista que passava a produzir novos conhecimentos científicos e filosóficos dinâmicos. De um modo geral, Hegel é bem mais realista do que Schelling. Enquanto este considera que a diferença fundamental entre natureza e mundo social consiste no fato de que “o sujeito-objeto idêntico” é dotado de uma objetividade de maneira “inconsciente” na primeira e de maneira “consciente” na segunda, para Hegel, conforme assegura Lukács, a natureza não é constituída de nenhum “princípio subjetivo ativo”. Isso configura um grande avanço de Hegel em relação à Schelling, pois, a

⁴⁶ Lukács afirma que: “O *more geométrico* criava uma penumbra ontológica – possível na época de Espinosa – entre a realidade e espelhamento, antes de tudo porque o conhecimento da natureza podia naquele tempo encarar as objetividades e as relações objetivas físicas em termos bem mais ‘geométricos’ do que seria possível nos períodos subsequentes” (LUKÁCS, 2012, p. 205, itálico no original).

natureza passa a ser concebida em seu modo de existir “sem sujeito”, totalmente indiferente a qualquer subjetividade cognoscente.

Desse modo, de acordo com Lukács:

Isso tem como consequência, para o conhecimento da natureza, “que nós recuemos das coisas naturais, deixando-as como são e nos orientemos segundo elas”. Disso resulta uma concepção sobre a totalidade da natureza, sobre a possibilidade e o caráter do conhecimento dela que – em contraste com os filósofos românticos da natureza – não pode representar jamais, em nenhuma questão singular de investigação, um impedimento fundamental ao método objetivo, desantropomorfizador (LUKÁCS, 2012, p. 206, aspas no original).

Trata-se aqui de compreender exatamente o seguinte: enquanto Kant concebe o objeto do conhecimento como algo circunscrito apenas ao mundo fenomênico, Hegel considera esse objeto como o próprio “ente-em-si”. Mas, esse complexo de problemas relacionados ao *conhecimento do objeto*, revela que em Hegel, por exemplo, a natureza está situada numa escala mais baixa dentro da “hierarquia criada no plano ontológico” para sustentar o desenvolvimento da “autorrealização do sujeito-objeto idêntico”. Nesse sentido, para Hegel, de acordo com Lukács, a natureza não é percebida em sua historicidade.

4.2 A historicidade da natureza não percebida na ontologia hegeliana

Para Hegel a natureza se constitui na ideia que se exteriorizou *na forma de ser-outro*; a ideia que se exteriorizou a si própria; o espírito alienado de si. Pois a *ideia* é “o negativo dela mesma ou exterior a si”. Dessa maneira, “a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia [...], mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza” (HEGEL, 1997, p. 26, itálico no original).

Esta concepção de Hegel da natureza têm grandes consequências para o conjunto de sua filosofia. E uma delas é, de acordo com Lukács, a incapacidade de compreensão do caráter histórico da natureza:

Devemos observar que é do caráter específico dessa determinação ontológica da natureza, determinação óbvia quando temos em vista o sistema hegeliano, que deriva a incapacidade de perceber e reconhecer a historicidade da natureza. Embora ele próprio [Hegel] tenha sido um teórico pioneiro da historicidade do campo da sociedade [...], Hegel não só permanece cego para a historicidade da natureza, como também chega até a refutar por princípio a existência do problema enquanto tal (LUKÁCS, 2012, p. 208).

Hegel constata que da natureza (água, plantas aquáticas, peixes, animais terrestres etc.) é que provém o ser humano. Mas, isso para Hegel de uma maneira geral, ainda não deixa

claro nada. É neste ponto, conforme demonstra Lukács (2012, p. 208), que existe a mais relevante das “contraditoriedades da ontologia hegeliana”, ou seja, as “consequências que resultam para o ser humano, para a atividade humana, de tal concepção da natureza”. Foi na época do Renascimento que se deu “a grande revolução ontológica” que acabou destruindo significativamente, no âmbito do pensamento filosófico da realidade, o fundamento da “racionalidade do ser” e da “ação humana” seriam derivadas de uma “transcendência religiosa”, diz Lukács.

Muito embora, essa perspectiva em alguns casos, tenha provocado a mudança de uma visão do mundo religiosa dogmaticamente enraizada por outra mais “aberta para as coisas”, ainda sim, permaneceria de certa forma uma imagem de mundo “semirreligiosa”. “Disso resultou, obviamente, que o Deus transcendente desapareceu da ontologia ou, pelo menos, esfumou-se a ponto de se transformar em algo totalmente inconsciente, mas substituído [...] por um *Deus sive natura*” (LUKÁCS, 2012, p. 209, itálico no original). Ou seja, uma representação divina da natureza em confronto com uma visão religiosa de mundo em fuga. Pois:

O que de Giordano Bruno e Espinosa até Goethe se apresenta como “divinização” da natureza certamente é, quando encarado do ângulo da história-mundial, uma batalha de retaguarda travada pela visão de mundo religiosa em retirada, mas é também uma luta de vanguarda da nova relação do ser humano com a natureza (LUKÁCS, 2012, p. 209, aspas no original).

Temos, portanto, que em tal movimento já existe o embrião de uma concepção de mundo “genuína”, historicamente arraigada. Depois de Copérnico e Galileu, uma nova relação com a natureza foi estabelecida “e, ao mesmo tempo, uma visão de mundo que se recusa a extrair dessa nova relação a consequência pascalina da solidão do homem no cosmo infinito e estranho” (LUKÁCS, 2012, p. 209). Assim, não é só mais uma mera “recusa”, afirma Lukács, do medo difundido pela “nova imagem da natureza”. Mas é uma nova tentativa de projetar “no cosmo estranho ao ser humano” outro lugar para ele, tendo em vista, a possibilidade de “conciliar o humanismo com a constituição do mundo natural como algo estranho ao ser humano” (Idem, p. 210). Convém ressaltar que Lukács faz alusão a essa perspectiva, mesmo não desenvolvendo uma análise mais profunda sobre ela, porque entendia que Hegel havia sido acusado de *panteísta* e considerava isso um equívoco, pois:

Hegel jamais foi panteísta no sentido de Goethe ou mesmo do jovem Schelling. Sua concepção da natureza com ser-outro da ideia, isto é, de uma natureza ontologicamente estranhada do sujeito, exclui todo panteísmo e põe a filosofia da natureza de Hegel, nesse sentido, do lado do materialismo de Epicuro (LUKÁCS, 2012, p. 210).

Contudo, afirma Lukács, essa inclinação materialista de Hegel, aqui, diz respeito apenas ao panteísmo. Porque, no que tange às posições de Hegel com relação a religião, ele incorre em “insolúveis antinomias”. Mas o que nos detém aqui é a questão da concepção da natureza em Hegel enquanto “natureza estranhada”. Nesse sentido, essa expressão (“natureza estranhada”) apontada por Lukács na filosofia hegeliana da natureza já comporta uma diferença com relação à imagem da “natureza estranhada aos pontos de vista humanos e indiferentes a eles, que é própria da nova ciência e do materialismo filosófico” (LUKÁCS, 2012, p. 210).

Desse modo, a concepção de “natureza estranhada” em Hegel é problematizada por Lukács da seguinte forma:

A diferença entre ser-estranho [*Fremdsein*] e ser-estranhado [*Entfremdetsein*] é entendida em sentido meramente ontológico. E deriva da concretização dinâmico-dialética do sujeito-objeto idêntico, em um processo no qual a substância se transforma em sujeito. Para Hegel, a essência de seu sistema “decorre de entender e exprimir o verdadeiro não só como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (LUKÁCS, 2012, p. 210, *italico e aspas no original*).

O ser dessa maneira é a “substância viva”, ou seja, o próprio sujeito. Contudo, ele o é na medida em que se constitui como um “movimento do pôr-se-a-si-mesmo”, o que representa “a mediação consigo mesmo do tornar-se outro” (HEGEL, 2012, p. 35). Para Hegel, portanto, o “verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo”. Sendo assim, “Essa transformação da substância em sujeito seria um milagre místico se Hegel, de forma efetiva e coerente, a tivesse levado a cabo no plano ontológico” (LUKÁCS, 2012, p. 211). Essa questão é evidenciada em Hegel, principalmente, quando ele na *Fenomenologia do espírito*, discute a “retomada” da *substância* no *sujeito*, ou seja, Hegel deixa claro o que pensa: a *substância* é conhecida pelo *sujeito* de forma absoluta. Muito embora, se tratando de aspectos ontológicos, isso não corresponda à perspectiva teórica preconizada em “abstrato”.

O movimento da *consciência* em Hegel (2012, p. 538), ou o movimento da *consciência* rumo ao seu autoconhecimento, se dá como substância somente em “momentos abstratos”; são movimentos puros que se autodeterminam. Ao se enriquecer, portanto, a *consciência-de-si* “extrai” da própria *consciência* a totalidade da *substância* que, ou seja, “a estrutura completa de suas essencialidades”. Lukács esclarece melhor esse fundamento da *consciência-de-si* em Hegel da seguinte forma:

E a própria alienação, aqui reconstituída, quando é considerada de perto e concretamente, tampouco é um ato ontológico simplesmente místico, mas também aparece como um problema no interior do conhecimento; Hegel diz que é “a alienação da consciência-de-si que põe a coisidade”. Todavia, apesar dessa reserva gnosiológica em importantes casos singulares concretos, seria equivocado supor que

a ideia ontológica fundamental de Hegel só exista no interior desses limites racionalizantes (LUKÁCS, 2012, p. 211, aspas no original).

Lukács considera que a *alienação* reconstituída por Hegel no movimento da consciência que se reconhece como consciência, não é um “ato ontológico” meramente “místico”, embora isso também não deixe de ser um “problema no interior do conhecimento”. De acordo com Hegel a “coisidade” é posta pela “consciência-de-si”, contudo, segundo Lukács, “apesar dessa reserva gnosiológica em importantes casos singulares concretos, seria equivocado supor que a ideia ontológica fundamental de Hegel só exista no interior desses limites racionalizantes” (LUKÁCS, 2012, p. 211). Em hipótese nenhuma, a integral “teoria da objetividade” de Hegel perde esse fundamento ontológico. Porém, é precisamente nesse ponto que Marx na sua crítica explicitada nos *Manuscritos econômico-filosóficos* alcança o núcleo dessa “ontologia logicizante” hegeliana. Nessa obra, conforme aponta Lukács, Marx entende que a *objetividade* estranhada do capitalismo não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência. “Vale, portanto, vencer o objeto da consciência [...] A reapropriação da essência objetiva do homem, [...] tem assim não somente o significado de supracumir (*aufheben*) o *estranhamento*, mas [também] a *objetividade* [...]” (LUKÁCS apud MARX, 2012, p. 211, itálico no original).

O objeto da consciência em Hegel demonstra Marx, é subjugado não apenas ao movimento “retornante” ao *Si*. Mas, o *Si* é, o próprio “o *homem* abstratamente concebido e gerado por meio da abstração”. Contudo, para Marx⁴⁷, é falso afirmar que a *consciência-de-si* “tem olho, ouvido, força essencial”, pois: “A consciência-de-si, é antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano etc., não é a natureza humana uma qualidade da consciência” (MARX, 2012, p. 125, itálico no original). Para Lukács, mesmo que Hegel tenha tentado eliminar o “estranhamento”, apontando as suas possibilidades a partir de sua perspectiva de análise, a natureza, ainda sim, continua estranhada. Convém destacar que: “Essas análises já mostram que a ontologia hegeliana do sujeito-objeto idêntico, da transformação da substância em sujeito, tem uma fundamentação pronunciadamente lógica” (LUKÁCS, 2012, p. 212).

⁴⁷ O próprio Marx nessa crítica à Hegel esclarece o seguinte: “A *essência humana*, o *homem*, refere-se para Hegel = *consciência-de-si*. Todo *estranhamento* da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-i*. O *estranhamento da consciência-de-si* não vale como *expressão* – expressão que se reflete no saber e no pensar – do *estranhamento efetivo* da essência humana. O *estranhamento efetivo*, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua *mais íntima* essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a *manifestação* do *estranhamento da essência humana efetiva*, da *consciência-de-si*. A ciência que conceitua isto se chama, por conseguinte, *Fenomenologia*. Toda reapropriação da essência objetiva estranhada aparece, então, como uma incorporação na consciência-de-si; o homem apoderado de sua essência á *apenas* a consciência-de-si apoderada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si é, portanto, a reapropriação do objeto” (MARX, 2010, p. 125, itálico e colchetes no original).

Segundo Lukács, Hegel se situa entre os representantes da filosofia clássica alemã, como o único que apresentou essa tendência para a fundamentação de uma ontologia com base na lógica. Uma ontologia que se expressa, adequadamente, pela mediação de “categorias e relações lógicas”. Hegel teria desse modo, estabelecido as bases para uma nova lógica, uma *lógica dialética*, todavia, isso resultou em “categorias lógicas” inundadas de “conteúdos ontológicos”; na fundamentação de “conhecimentos ontológicos novos” enquadrados no interior de “formas lógicas”. Esse processo produzirá antinomias decisivas na esfera da ontologia.

4.3 “A peculiaridade da *lógica* hegeliana” de acordo com Lukács

Entendemos de acordo com as análises de Lukács, a respeito dessa questão, que as antinomias no campo da ontologia provêm da forma peculiar com que Hegel concebe a lógica. Sendo assim: “Por um lado, ela quer conservar em si – no nível da dialeticidade – o caráter específico de toda lógica, ou seja, quer expressar, no *medium* do pensamento puro, as conexões da realidade em seu máximo grau de generalização” (LUKÁCS, 2012, p. 212, itálico no original). Mas por outro lado, afirma Lukács, diferentemente da lógica tradicional, que reconhecia de forma evidente e como “dadas” todos os aspectos objetivos da realidade, suas relações e conexões, para só posteriormente haurir delas “as formas especificamente lógicas”:

[...] a lógica hegeliana – querendo ser ao mesmo tempo ontologia (e teoria do conhecimento) – é levada a não assumir simplesmente os objetos e elaborá-los em termos ontológicos, mas a ser pelo menos coexistente com eles: na lógica, os objetos recebem não apenas a sua ordenação específica, mas também sua essência real, que só surge realmente quando eles são incorporados por completo a tal lógica (LUKÁCS, 2012, p. 212).

A lógica hegeliana, com todos os seus complexos categorias ricos e autênticos, já permite, com isso, tratar os “objetos” e “conexões da realidade” como “objetividades” e “conexões lógicas”. Dessa maneira, a *forma lógica* apenas pode, no geral, configurar “um momento de sua constituição”, na qual se mostra, inversamente, em seus múltiplos aspectos “por natureza” e “conteúdo”, afirma Lukács. A discussão de Hegel acerca das relações lógicas envolve verdades importantes, muito embora discutíveis e questionáveis. Quando Hegel trata da categoria do *ser-aí*, por exemplo, ele o concebe levando em consideração seu componente etimológico, ao revelar que o *ser-aí* está situado num lugar determinado, contudo, Hegel explica que a “representação espacial” não comporta uma correspondência nessa relação. Essa

afirmação de Hegel, ressalta Lukács: “[...] É uma afirmação que poderia ter sido feita por qualquer kantiano ou fenomenólogo interessado em purificar a lógica de todos os componentes psicológicos. Mas aqui não se trata da representação espacial [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 213). Trata-se do contrário de entender se o *hic et nunc* integra a estrutura fundamental de “objetividade do ser-aí”.

Esse aspecto do problema em evidência está relacionado ao fato de que, uma *lógica formal* pode oferecer uma resposta negativa, porém, não para quem se norteia na direção de uma “objetividade real”, pois, não existe no sentido ontológico, um *ser-aí* destituído do *hic et nunc*. Evidentemente Hegel conhece bastante isso, salienta Lukács. Embora, a perspectiva ontológica do *sujeito-objeto idêntico*, onde a representação do espaço e do tempo só surge posteriormente à explicitação da lógica em sua integralidade, contida na *filosofia da natureza*, não permita que em Hegel tal fato seja admitido. Aqui é possível perceber importantes questões ontológicas, que evidenciam como em Hegel, as suas “duas ontologias” se inviabilizam mutuamente.

E nesse sentido, Lukács constata que:

Essa ambivalência do método intensifica-se ainda mais pelo fato de a lógica hegeliana ser concomitantemente uma teoria do conhecimento. Mas não no sentido de Kant e, sobretudo, não naquele dos seguidores da Kant. A base lógico-ontológica do sujeito-objeto idêntico exclui o dualismo “crítico” de uma teoria do conhecimento do gênero. E tampouco se trata – pelo no nível da consciência e da intenção – de uma teoria do conhecimento da mimese, que suscitaria o problema de encontrar a concordância entre o espelhamento e a realidade existente em si. Como reação, após a dissolução do hegelianismo, falou-se frequentemente, sob esse aspecto, de um dogmatismo do hegelianismo (LUKÁCS, 2012, p. 213, itálico e aspas no original).

Essa afirmação nos permite entender que Hegel considerou todo *ato de conhecimento* sempre como um processo aproximativo. Trata-se, portanto, de uma questão que no próprio Hegel era evidente: a consideração da cognoscibilidade da *coisa-em-si* não resultava num “dogmatismo acrítico”. Para Lukács, esse fato teórico é “mérito” de Hegel, pois, ele colocou num plano central da teoria do conhecimento dialético, a “categoria da aproximação”. Isso conferiu à teoria do conhecimento, uma nova motivação radical enormemente fértil. Todavia, ela só se explicitou plenamente na teoria do conhecimento “conscientemente mimética do materialismo dialético”. Em Hegel a teoria do conhecimento quando colocada numa correta relação de dependência em virtude de uma *ontologia realista*, no sentido de que ela é orientada para conexões decisivas da realidade, conseguiu assim, dirimir as equivocadas antinomias e possibilitar uma justa relação dialética entre *entendimento e razão*.

Acontece que mesmo tendo importância em Hegel a “intercorrência de pontos de vistas gnosiológicos” em sua *lógica ontológica*, as “antinomias decisivas”, contudo, “nascem [...], quando os fatos ontológicos são deformados em sua essência ao serem enquadrados à força em formas lógicas” (LUKÁCS, 2012, p. 214). O enquadramento da realidade em formas lógicas produz uma imagem de mundo distorcida do que ela é concretamente em si. O poder da abstração pode transformar todo o movimento do real em categorias lógicas, mais isso, custa o preço de despojar da realidade a sua própria substância ontológica. Nesse sentido, convém reforçar, o que Marx adverte, ou seja, não descurar o fato de que:

[...], os metafísicos, que, fazendo tais abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, esses metafísicos têm razão de dizer que as coisas aqui da Terra são bordados cujo pano de fundo é constituído pelas categorias lógicas (MARX, 2017, p. 99).

Analisar todos esses problemas relacionados à *lógica de Hegel* seria uma tarefa demasiado árdua que não caberia nos limites desta pesquisa, não obstante, a amplitude de toda a lógica de Hegel demandar um estudo profundo, todavia, ainda sim, podemos destacar aqui pelo menos dois exemplos que podem nos ajudar a esclarecer muitas questões. Nesse sentido, conforme indica Lukács:

A primeira de tais questões diz respeito ao papel da negação na realização dinâmica da dialética. Como em toda lógica moderna, também na de Hegel a proposição espinosana “*omnis determinatio est negatio* [toda determinação é negação]” é de importância fundamental; aliás, para ele, a negação e a negação da negação são os motores básicos do movimento dialético dos conceitos (LUKÁCS, 2012, p. 214, *aspas e itálico no original*).

De acordo com Lukács, essa questão se justifica tanto no âmbito *lógico* quanto no *gnosiológico*, embora, seja necessário saber se tal “universalidade” do princípio da negação, tenha validade da mesma forma no plano da *ontologia*. Mas Hegel reconhece essa dificuldade. No que diz respeito à *dialética do ser e do nada*, por exemplo, ele entende que o *nada* é concebido em sua *simplicidade indeterminada*, porém, Hegel percebe que se o nada continua como simples nada, seria absolutamente impossível, até mesmo no plano da lógica, decorrer dele o *dever*, daí que o *nada* precisa transpor para o *seu outro*, ou seja, o *ser* (LUKÁCS apud Hegel, 2012, p. 214).

“Com isso”, nos explica Lukács:

[...] porém, não só é abandonado o “começo” fascinante em seu caráter paradoxal, como Hegel também revela – sem querer nem saber – que o nada em sentido ontológico não pode jamais ser tomado em seu significado próprio, literal, mas que, em cada caso concreto, deve ser atenuado até o ponto de ser entendido apenas como “não-ser do ser-outro”. Mas, desse modo, a dialética propriamente dita do ser e do

nada, o papel dinâmico da negação na ontologia, perde sua consistência (LUKÁCS, 2012, p. 214-215, aspas no original).

Hegel transpõe as categorias expressamente ontológicas de *ser-outro e ser* para uma configuração de caráter lógico. E com isso, quer justificar uma *negação do ser-em-si*. Contudo, afirma Lukács (2012, p. 215): “nem o ser-outro nem o ser para outro são ontologicamente uma negação do ser-em-si”. Isso na verdade diz respeito ao aspecto qualitativo dos conceitos abstratos do ser, e nessa relação não está presente nenhum traço de *negação em sentido ontológico*. Dessa maneira:

Quando se traduz um fato da realidade na linguagem da lógica ou da teoria do conhecimento, é evidente que as diferenças que assim se revelam – absolutamente positivas do ponto de vista ontológico – serão expressas na forma da negação; mas, mesmo assim, cabe notar que a negação só tem condições de expressar as distinções de modo bastante incompleto e indeterminado; por isso, na dedução dialética concreta, o momento da negação deve sempre ser integrado – *per nefas* – pelo lado positivo (LUKÁCS, 2012, p. 215, itálico no original).

Essa confirmação da realização do momento da negação no processo dialético, notadamente, evidencia também, um momento de integração e realização do “lado positivo”, ou seja, se tratando da realização do *dever*, o que temos como ponto de partida, é “a negação do ser pelo nada”. Mas todo começo não se configura como o “puro nada”, pois, o nada é um ponto inicial em que “algo deve proceder”. Assim, já no começo está explicitado ou “contido o ser”. Lukács faz alusão sobre essa questão da negação, enquanto princípio constitutivo da dialética hegeliana, tomando como referência as ideias de Engels na obra *Anti-Dühring*, ao tomar como exemplo a existência da planta:

Engels ilustra esse fato do seu jeito claro e popular. Ele quer tornar compreensível para Dühring a negação hegeliana que se realiza quando, por exemplo, uma planta – surgindo de um grão de cevada – “nega” sua anterior existência como grão: *Tomemos um grão de cevada. Milhares desses grãos são triturados, fervidos e usados para fabricar a cerveja que é depois consumida. Mas, se um desses grãos de cevada encontrar as condições normais para ele, se cair num terreno propício, sob a influência do calor e da umidade, sofre uma alteração específica, isto é, germina; o grão enquanto tal morre, é negado, e, em seu lugar, desponha a planta que ele gerou, a negação do grão* (LUKÁCS apud ENGELS, 2012, p. 215, aspas no original e itálico nosso).

Mas aqui Lukács clarifica questões que apontam os limites da apropriação, por parte de Engels, no tocante à dialética hegeliana, especificamente o princípio da *negação*. Nas palavras do filósofo húngaro: “Na realidade, portanto, em inúmeros casos o grão de cevada é destruído; esta é a expressão ontológica legítima para o termo ‘negar’, logicamente determinado, mas pouco significativo no plano ontológico” (LUKÁCS, 2012, p. 216). Pois, o

surgimento do *ser-outro* do grão de cevada, ou seja, a planta, só se dá, naturalmente, “num determinado caso concreto”. Contudo, afirma Lukács:

[...] por um lado, deixam-se pelo caminho as determinações concretamente decisivas desse ser-outro quando se as consideram, mediante abstração, como “negação”, do grão e, por outro lado, esse processo dialético-real é obscurecido quando, por meio da “negação”, é formalmente equiparado a casos que nada têm a ver com esse processo (LUKÁCS, 2012, p. 216, *aspas no original*).

E continua Lukács:

Engels, portanto, deveria ter feito uma distinção entre a negação ontológico-dialética e as inúmeras negações simplesmente lógico-formais; e é evidente que, para realizar tal distinção, não existem critérios formais de nenhum tipo, nem lógico nem gnosiológico, sendo preciso sempre recorrer ao próprio processo real concreto, ou seja, *à realidade concreta; o momento distintivo é positivamente determinado, portanto, tão somente no plano ontológico* (LUKÁCS, 2012, p. 216, *itálico nosso*).

Acontece que, de acordo com Lukács, quando todos esses fenômenos heterogêneos entre si, são subjugados à forma lógica da *negação*, se produz mais confusões do que clarificação acerca das conexões entre os esses processos. Nesse sentido, com efeito, Engels não conseguiu esclarecer a necessária distinção entre a *negação ontológico-dialética* e as heterogêneas negações *lógico-formais*. Tal distinção só poderia ter sido evidenciada pelo critério da apropriação dos processos histórico-sociais da realidade concreta e, não simplesmente, pelos critérios formais da lógica e da gnosiologia. Somente no plano ontológico da realidade histórico concreta, é que se determina objetivamente esse “momento distintivo”, pois: “Subsumir esses fenômenos heterogêneos sob o termo lógico da ‘negação’ [...], não faz mais do que confundir as conexões, em vez de esclarecê-las” (LUKÁCS, 2012, p. 216).

Encontramos aqui uma explicação que elucida uma questão importante. Mesmo sendo as categorias ontológicas (as mais abstratas e as mais gerais) em última instância o que fundamenta o *ser social*, o modo como elas se manifestam de forma mais legítima, é determinado pelos fatores mais simples da “natureza orgânica”. Portanto, “não há na natureza inorgânica nenhuma negação, mas tão somente uma cadeia de transformações do ser-assim em ser-outro”, ou seja, um conjunto de processos e relações que igualmente, efetivam “ao mesmo tempo um ser-outro e um ser para outro” (LUKÁCS, 2012, p. 216).

Quando um *ser-outro* em sua essência concreta, é determinado na esfera *lógico-gnosiológica*, “[...] recorrendo-se também à negação, isso não quer dizer que no plano ontológico esse ser-outro possa ser considerado uma negação do estado anterior”, nesse sentido, o outro lado da proposição conduz à desagregação integral “também da determinação

lógico-gnosiológica” (LUKÁCS, 2012, p. 216). Isso se explica porque a negação, quando introduzida em objetos e relações vigentes, determinada de forma qualitativa, não alcança uma efetiva “univocidade” específica.

Pois, afirma Lukács:

Quando o que temos diante de nós são objetos e processos cujo tornar-se não subverte o modo fundamental de ser, parece-nos inteiramente incorreto operar no plano ontológico com a categoria da negação. Como reflexo ideal dessa esfera do ser, a negação fica excluída do modo de ser estranho ao sujeito desses objetos ontológicos. *Tão somente nos casos em que o tornar-se outro significa objetivamente uma passagem que subverta radicalmente as formas de objetividade ou dos processos é que ele pode ser entendido como negação também no plano ontológico objetivo* (LUKÁCS, 2012, p. 217, itálico nosso).

A negação no plano da objetividade, do *ser-outro*, só se realiza enquanto processo de passagem objetiva, quando a própria objetividade é transformada no sentido ontológico. Lukács exemplifica esse processo com “a morte dos seres vivos”: uma vez que “cessa seu processo reprodutivo biológico⁴⁸ [...], no qual a matéria presente no organismo passado volta novamente ao âmbito das leis físico-químicas normais de sua materialidade” (LUKÁCS, 2012, p. 217). Podemos verificar aqui, uma negação em sentido *ontológico-objetivo*, que mesmo destituída de sujeito, se apresenta como a negação da autorreprodutividade processual, característica que é própria do organismo, “e da negação surge algo não só simplesmente diverso, mas algo ontologicamente novo com relação ao organismo” (Idem).

Lukács destaca que:

Esses fatos se repetem no nível superior do ser social. Nesse caso, porém, a negação tem um sujeito, cujo caráter todavia não é apenas mimético, como no caso das relações com a natureza; sua atividade e a negação nela contida formam já um momento objetivo da ontologia do ser social (LUKÁCS, 2012, p. 217).

No plano do *ser social*, portanto, a negação possui um sujeito, que têm como característica fundamental: ser uma objetividade concreta. Os processos que caracterizam a esfera dos *ser social* revelam um movimento dialético que é próprio, por exemplo, do *trabalho* (uma particularidade do ser social): que é a “negação subjetivamente consciente” que converge com a “negação que se dá objetivamente no plano ontológico-social”. Contudo, Lukács aponta aqui um limite da lógica hegeliana, quanto a essa questão:

A lógica hegeliana, com sua generalização lógica abstrata-universal da negação a momento fundamental de todo o processo dialético, acaba turvando a particularidade do ser social, por cujo esclarecimento Hegel pretendia envidar e de fato envidou a

⁴⁸ “[...] um processo que contém as legalidades físicas e químicas dialeticamente superadas, isto é, subordinadas às leis biológicas da reprodução” (LUKÁCS, 2012, p. 217).

maior parte dos seus esforços. Isso acontece sobretudo quando a negação se refere à atividade prático-social (LUKÁCS, 2012, p. 217).

A lógica hegeliana ao enquadrar os processos *ontológico-objetivos* na sua especulação abstrata, “em juízos puramente teóricos”, empreende uma negação das atividades prático-sociais, muito embora, “quando digo, por exemplo, que ‘como republicano, eu nego a monarquia’, essa proposição corresponde a uma realidade de tipo inteiramente diverso”, pois, se a monarquia existe, mas deve deixar de existir, isso significa que “faz-se necessária uma atividade social para torná-la não existente” (LUKÁCS, 2012, p. 217-218). Em sentido lógico, a realidade se apresenta de maneira muito diversificada, dessa forma, tem-se como corolário a desfiguração de “determinados fatos ontológicos”. Por isso, efetivamente, essa questão vai muito além de uma negação especificamente teórica.

Portanto, para Lukács isso significa que:

Na práxis cotidiana, essa diferença muitas vezes não tem importância decisiva. Porém, quando nela ganham expressão diversidades reais – como ocorre na ampliação hegeliana da validade da negação -, essa inexatidão conduz à deformação dos fatos. Engels, por exemplo, que aplica formas lógicas parecidas (o ser-outro como negação) para deduzir a negação da negação, percebe a situação filosoficamente precária em que desse modo se enredou (LUKÁCS, 2012, p. 218).

Engels entendia que o princípio dialético da negação da negação, se aplicava de forma universal a todos os processos independentemente da particularidade de cada caso específico, pois, para ele, a negação da negação configura uma expressão de todos os processos reais do mundo. Mas, de acordo com Lukács: “Seria difícil [...], encontrar uma lei verdadeiramente universal cujas formas de realização particulares, comparadas entre si, produzissem absurdos⁴⁹” (LUKÁCS, 2012, p. 218). Com efeito, o próprio Engels, indica a problemática ontológica “da sua dedução logicista da negação da negação”. Dessa forma, o nascimento e a morte do organismo, são os únicos casos onde a negação se realiza sem sujeito. Aqui temos a delimitação da “fronteira dinâmica” entre duas camadas ontologicamente diversificadas do ser, diz Lukács.

Na esfera do ser social, as negações que se apresentam, efetivamente, estão ligadas de forma ontológica não somente a sujeitos, mas, essencialmente, a todo um conjunto de processos sociais dinâmicos que se expressam como alternativa. Desse modo assegura Lukács:

⁴⁹ Lukács exemplifica essa questão destacando o seguinte: “É evidente que a morte por câncer é diferente da morte heroica por uma grande causa; porém, se designo ambas como morte (como momento realmente conclusivo do processo vital), não afirmo nenhum absurdo. Porque, no caso de conexões reais do ser, não há como a confrontação da sua universalidade com a sua particularidade levar a algum absurdo. Isso só se torna possível (e até necessário) quando semelhanças lógico-formais são infladas a ponto de converter-se em formas de ser” (LUKÁCS, 2012, p. 218).

As negações que encontramos no âmbito do ser social revelam-se não apenas ligadas ontologicamente a sujeitos, mas seu modo essencial de ser se origina do fato de que toda atividade humano-social procede necessariamente de alternativas, *pressupõe uma escolha, uma decisão específica* (LUKÁCS, 2012, p. 218, itálico nosso).

Esse fato ontológico clarificado por Lukács nos revela que a cada alternativa escolhida conscientemente pelo ser social, abre-se um “espaço concreto de possibilidades” no “mundo objetivo” onde inúmeras “mediações sociais” são desenvolvidas. Assim, as oposições dialéticas como o “útil” e o “inútil”, o “bem” e o “mal”, o “benéfico” e o “nocivo” se apresentam como possibilidades efetivas. Nesse sentido:

Para pôr esses pares de oposições ligados-separados pela negação, a práxis humana e o pensamento que a dirige precisam homogeneizar o mundo circundante. As pedras espalhadas pelo chão, dentre as quais o homem primitivo escolhe as que são adequadas, deixando de lado as inadequadas, são certamente adequadas ou por causa de sua forma natural casual; mas essa sua qualidade só pode se realizar no e por meio do trabalho humano; no ser-aí da pedra, ela permanecerá uma possibilidade jamais realizada (LUKÁCS, 2012, p. 219).

Pela mediação da *práxis*, o ato de pôr as pedras enquanto *adequadas* ou *inadequadas*, torna homogênea “um setor inteiro da realidade”, pois, segundo Lukács, “a constatação do que é adequado ou inadequado pressupõe uma homogeneização ideal no âmbito da mimese, homogeneização que concentra e reduz a essa função as propriedades objetivamente existentes do objeto [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 219). Estas propriedades, na esfera do mundo natural, reconhecidas em si mesmas, produzem somente o seu *ser-outro*, “e é no meio homogêneo assim surgido que recebem resposta negativa ou positiva as alternativas práticas” (Idem).

Portanto, como afirma Lukács (2012, p. 219), em primeiro lugar, a negação como uma ferramenta “intelectual” da atividade prática humana, provém de sua relação intercambiada com a realidade concreta. E em segundo lugar, ela representa “um espelhamento da realidade” intrinsecamente conectado à *práxis*. Com efeito, esse processo também se liga “aos seus pressupostos naturais objetivos”.

“O meio homogêneo”, diz Lukács (2012, p. 219), “no qual surgem, a afirmação e a negação” representa igualmente, uma das principais, para não dizer a mais importante, das “condições metodológicas para que um espelhamento da realidade existente em si resulte correto e com perspectiva de ser bem sucedido”. E mesmo que esse espelhamento se afaste, de forma demasiada, da realidade em suas configurações próprias de “objetividade”, ainda sim, se ao reengendrar “o essencial da realidade” ela “tiver *o propósito* de refletir o que é correto do *ponto de vista humano-social, desencadeará ações que ganham importância ontologicamente determinante para o ser social*” (Idem, p. 220, itálico nosso).

Vale apenas insistir: se o espelhamento conseguir reproduzir fielmente a realidade concretamente existente em si, em suas determinações essenciais constitutivas, ou seja, a sua própria objetividade, ele cumprirá, portanto, seu propósito “ontologicamente determinante”. É nesse sentido, segundo Lukács (2012, p. 220) que: “Toda a filosofia de Hegel se orienta essencialmente para o conhecimento da sociedade e da história”. Pois, as categorias do pensamento hegeliano se dirigem, de forma essencial, para esse plano do ser. Contudo, o fato dessas categorias estarem submetidas à *lógica*, elas em grande medida aparecem sempre de forma generalizadas para além desse plano do ser. Por conseguinte, elas acabam sendo “deformadas do ponto de vista da ontologia do ente-em-si”. Com efeito, “esse fato é algo mais do que uma simples forma de manifestação desse sistema” (Idem).

Lukács esclarece sua crítica a esses limites de Hegel da seguinte maneira:

A ontologia crítica, apesar de todo rigor com que deve apontar as distorções desse pensamento, não pode jamais perder de vista a significativa intenção que lhe é subjacente. É por isso que tinha razão os clássicos do marxismo quando falavam não de rechaçar a dialética hegeliana, mas “invertê-la”, de “colocá-la sobre os pés”. Todavia, esse processo crítico é muito mais complexo e muito mais radical do que o imaginavam aqueles epígonos, que pensavam poder trazer à luz, com uma simples inversão de sinal, as verdades soterradas. *É preciso retomar como ponto de partida a própria realidade existente em si e, partindo dela, deslindar a rede de verdade e falsidade que em Hegel geralmente é bastante intrincada* (LUKÁCS, 2012, p. 220, aspas no original e itálico nosso).

O que Lukács deixa claro é que o fundamento da crítica ontológica deve partir sempre da própria realidade concretamente existente em si; do próprio processo histórico-real da sociabilidade humana. Portanto, em Hegel a aproximação da realidade, por vezes, é determinada pela posição do pensamento a partir da lógica. Assim, a aproximação da realidade objetiva pelo pensamento deve ser mediada pelas categorias que expressam objetivamente essa realidade. A lógica é uma das mais importantes criações do ser social, muito embora, sua eficácia seja questionada quando se pensa a relação direta do homem com a sua realidade objetiva. Por isso, afirma Lukács que,

[...] esse caráter sistemático homogêneo [da lógica] provocou frequentemente nos pensadores a ilusão de poder, mediante um sistema bem-acabado do universo do pensamento homogeneizado em termos lógicos, dar respostas, a partir dele, a todas as questões que nascem das relações dos seres humanos com a realidade (LUKÁCS, 2012, p. 221).

A relação do homem com a realidade objetiva foi examinada, segundo Lukács, por muitos pensadores, porém, a perspectiva de se pensar essa relação a partir de um pensamento universal homogêneo (de fundamentação lógica), resultou e ainda resulta na difusão de tendências teóricas, como o *neopositivismo*, que se baseiam na “manipulação

universal”. Hegel, ao contrário, “se distingue de seus predecessores e mais ainda dos defensores contemporâneos de um sistema logicista universal precisamente porque nele a lógica [...] não constitui o ponto de partida primário” (LUKÁCS, 2012, p. 221). Dessa forma, Hegel não pretende atingir seu sistema universal baseando-se somente, no aprimoramento e desenvolvimento da “lógica” e da “matemática” vigentes, mas, de outro modo, intenciona criar, a partir de *ponderações ontológicas*, uma lógica de novo tipo, ou seja, uma *lógica dialética*. Com isso, diz Lukács, Hegel pretende “alcançar um sistema lógico do ser e do devir no terreno global do ente-em-si. O sujeito-objeto idêntico e a transformação da substância em sujeito são os veículos dessa passagem da totalidade do ontológico para um sistema da lógica” (Idem).

O pensamento homogeneizado criado pela lógica constitui, portanto, o fundamento da “conexão cognoscitiva”, contudo, isso evidencia o contraste entre essa conexão cognoscitiva homogênea e a realidade concreta heterogênea, que assume uma característica muito particular, a saber: que os complexos heterogêneos entre si irão reproduzir numa escala qualitativa no âmbito do pensamento, uma estrutura hierarquicamente homogênea inteiramente definida. Aqui surge o problema da hierarquia que se expressa na passagem do “heterogêneo para o homogêneo” presente em todo o processo de conhecimento, o que possibilita uma aproximação correta à realidade objetiva em suas múltiplas determinações. Nesse sentido, Lukács especifica a questão da arte, ou melhor, o caráter peculiar do reflexo artístico, “no qual a totalidade extensiva e heterogênea da realidade é mimeticamente reproduzida como totalidade especificamente qualitativa e intensa, sensivelmente homogênea” (LUKÁCS, 2012, p. 222). Mas adverte Lukács, que as categorias de transposição no plano da arte, tais como: “individualidade da obra”, “particularidade” e o “típico”, por exemplo, não são levados em conta quando se trata de pensar a ciência e a filosofia.

Assim, no âmbito do pensamento filosófico, podemos demonstrar como se dá essa questão. Lukács explica que no nascimento de uma determinada “formação natural”, ou seja, de um organismo biológico, ou de uma formação social específica, o que se processa é, “ontologicamente um problema de gênese do real”. As legalidades próprias, imanentes de um organismo que surge e se desenvolve, é que concorrem para caracterizar como real um ser determinado. Porém, quando esse processo é tratado na esfera lógica, “ao contrário, um conceito é deduzido do outro, não importando se essa dedução vai de baixo para cima ou de cima para baixo” (LUKÁCS, 2012, p. 222-223).

Desse modo, Lukács ainda explica com total clareza essa questão nos seguintes termos:

Enquanto a lógica for usada metodologicamente como algo que não determina a realidade, ou seja, como abstração dessa realidade, nada deriva necessariamente dessa diferença que leva a uma deformação do conhecimento da realidade [...]. Mas, se como ocorre em Hegel, *a lógica for entendida como fundamento teórico da ontologia, é inevitável que as deduções lógicas sejam vistas como as próprias formas da gênese ontológica* (LUKÁCS, 2012, p. 223, itálico nosso).

Se a lógica não determina a realidade objetiva por meio de seu processo abstrativo, então a diferença que se estabelece entre elas, não desfigura o processo de conhecimento da realidade⁵⁰. Todavia, a *lógica* em Hegel, segundo Lukács (2012, p. 223) é o esteio teórico da *ontologia*. E aqui surge o problema do fundamento do método, pois, a lógica sistematicamente hierarquizada passa a ser sua base, uma vez que ela “percorre obrigatoriamente o caminho – ontológico – para a autorrealização da identidade de sujeito e objeto”, processo pelo qual a *substância* transforma qualitativamente o *sujeito*. Temos assim em evidência, o problema da relação entre “relações ontológicas” e “hierarquia lógica”, onde “toda categoria – seja como conceito lógico, seja ao mesmo tempo como objetividade ontológica – termina por obter a determinação que a caracteriza”, bem como “seu significado” e o “lugar que ocupa naquele caminho”. Entendemos assim, que as conexões lógicas entre duas categorias, prefiguram cabalmente a natureza essencial da relação entre os complexos constitutivos da realidade objetiva. Mas para Lukács, uma “coincidência” entre “relações ontológicas” e “hierarquia lógica” é uma questão casual, pois, comumente, o que resulta desse processo é, tão somente, uma arbitrária identificação. Por isso, a *dupla determinação* metodológica no sentido *lógico-ontológico* da categoria da totalidade em *História e consciência de classe* prefigura um impasse para uma adequada apropriação e sistematização do método dialético de Marx que, como podemos perceber aqui *Ontologia*, Lukács depois de ter avançado progressivamente a partir da obra de 1923, corrige plenamente a perspectiva *lógico-ontológica* (de preponderância idealista) da identidade entre sujeito e objeto na determinação do método dialético para consolidar adequadamente este método em fundamentos *ontológico-materialistas*.

⁵⁰ Como afirma Cirne-Lima: “[...] há uma identidade básica entre a lógica e a sistemática do real, em Hegel, de tal modo que não se pode falar do real sem que esteja implicada a lógica, como não se pode falar da lógica (de pensamento) sem falar da realidade da qual ela é a articulação, de tal modo que qualquer teoria do real implica a lógica como teoria das possibilidades supremas de articulação do real” (CIRNE-LIMA, C. 1993, p. 101).

São nitidamente perceptíveis, portanto, as discrepâncias⁵¹ entre a forma lógica do pensamento e o “conteúdo ontológico da conexão intencional”. Para Lukács, Hegel consegue estabelecer uma análise correta entre as conexões categoriais que envolvem finalidade e meio, exatamente porque ele toma como modelo o trabalho. Contudo, o processo da *abstratividade lógica* do conhecer ofusca, amiúde, esse modelo, mesmo assim, “ele não pode deixar de aparecer a cada passo. Hegel não pode proceder nessa investigação sem falar diretamente do trabalho em pontos decisivos, sem falar da *finalidade* e do *meio* no processo de trabalho” (LUKÁCS, 2012, p. 225, itálico nosso). Estamos aqui, portanto, diz Lukács, frente à “duplicidade da filosofia hegeliana”. Sendo assim, em linhas gerais, temos o seguinte:

[...] Hegel descobre no trabalho o princípio no qual se expressa a forma autêntica da teleologia, o *pôr* e a realização real da finalidade por parte de um sujeito consciente; por outro, essa categoria ontológica genuína é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual os princípios lógicos se tornam predominantes; segundo tal sistemática, encontramos-nos num estágio que ainda não produziu nem a vida, nem o ser humano, nem a sociedade (LUKÁCS, 2012, p. 225).

É no processo do trabalho que Hegel encontra o princípio ontológico da teleologia em sua verdadeira expressão. O sujeito consciente desse ato de *pôr* realiza-se se autoproduz nesse processo dialético entre *consciência e realidade; fins e meios*. Todavia, Lukács indica um paradoxo nessa descoberta hegeliana:

Com efeito, em conformidade com os princípios lógicos de explicitação do sujeito-objeto idêntico, a vida só pode tomar forma no estágio da ideia, e a *teleologia tem precisamente a função lógico-sistemática de conduzir do estágio conceito àquele da ideia*. Desse modo, a hierarquia lógica produz o seguinte absurdo: ela desenvolve as categorias do trabalho antes que, na sequência evolutiva lógico-ontológica, tivesse surgido a vida (LUKÁCS, 2012, p. 225, itálico nosso).

Percebemos claramente, nesse sentido, que a hierarquia lógica de Hegel antecede na ideia, o processo ontológico-real do trabalho, antes que as categoriais inerentes da vida tivessem se desenvolvido em seu processo *lógico-ontológico*. Mas “por um lado”, afirma Lukács, Hegel:

[...] descobriu no trabalho a forma de existência ontológico-real da teleologia e, desse modo, resolveu corretamente uma antiquíssima antinomia filosófica, a da rígida contraposição entre uma teleologia guiada pela transcendência e o domínio exclusivo da casualidade na ontologia. Uma verdadeira ontologia dos ser social é impossível sem que se estabeleça o contraste correto entre a *causalidade da natureza* e a *teleologia do trabalho*, sem o esclarecimento de suas inter-relações dialéticas concretas. Hegel não só reconheceu esse fato fundamental do ser social,

⁵¹ De acordo com Lukács: “Hegel pretende deduzir a *teleologia*, enquanto princípio superior, da dialética de *mecanicismo* e *quimismo*, para poder assim dar livre curso à ideia em que ganha expressão, no fato da vida, a nova relação do sujeito com a substância, relação decerto ainda natural, mas já indo além da natureza orgânica. A *teleologia* aparece aqui, de acordo com o esquema construtivo do sistema, como a ‘verdade’ do *mecanicismo* e do *quimismo*” (LUKÁCS, 2012, p. 224, itálico nosso).

como também sua dinâmica dialética imanente, que impulsiona para frente a para o alto (LUKÁCS, 2012, p. 225, *itálico e negrito nosso*).

Hegel, dessa forma, avançou decisivamente no sentido da descoberta do significado ontológico da realidade a partir do desenvolvimento de sua dialética. Esse pensamento abriu espaço para o reconhecimento do trabalho, em sentido positivo, porém abstrato, como o processo pelo qual o ser humano se autoconstrói, ou seja, o trabalho como um processo de autorreprodução social do homem. Muito embora, essa concepção avançada do trabalho em Hegel, enquanto uma *teleologia posta* constitua apenas uma “ilustração [...] da conexão lógica, na qual a teleologia se manifesta como ‘verdade’ do mecanicismo e do quimismo – ainda no interior da natureza entendida em termos logicistas -, ou seja, como categoria da própria natureza” (LUKÁCS, 2012, p. 226). Portanto para Lukács, nesse caso aqui explicitado, “a passagem lógica do conceito à ideia” não provoca nenhuma alteração no processo da “dedução lógico-imanente, ou seja, no fato de a teleologia estar localizada em termos lógicos na natureza, o que revoga mais uma vez a nova e grandiosa ideia que aqui se expressa” (Idem).

Fica claro, assim, que a teleologia em Hegel, é concebida enquanto um processo lógico na natureza. Mas não devemos esquecer, adverte Lukács, que isso se trata apenas de mais uma forma, certamente importante, de manifestação da discrepância entre o terreno ocupado pela teleologia no seu processo logicamente condicionado que resulta no “sujeito-objeto idêntico” e sua constituição como categoria que explicita a distinção e a “oposição” entre *natureza* e *sociedade*⁵². Da perspectiva do sistema de Hegel, que é a “ontologia transformada em lógica”, isso é tranquilamente aceitável, pois, no início do sistema a lógica se apresenta de forma “estrita”, em seu pleno significado. Já em outros sistemas de lógica isso não é possível, pois, estes não constituem o fundamento da ontologia, não representam nada de essencial. E mais uma vez esclarece Lukács que:

O fato de a lógica preceder a filosofia da natureza e a filosofia do espírito adquire, por si só, um significado ontológico: é certo que as categorias lógicas são entendidas inicialmente como categorias do pensamento, mas Hegel é obrigado por seu próprio sistema a atribuir também uma essência ontológica a esse caráter ideal (LUKÁCS, 2012, p. 227).

Em Hegel, a lógica é concebida como um “sistema da razão pura”; o puro pensar, que constitui uma verdade em si mesma. Nesse sentido, as categorias lógicas não abandonam seu status de *ser ideia*, desempenham, do contrário, a “função de ideias” no “mundo” posto

⁵² “Não se deve esquecer”, ressalta Lukács, “que essa antinomia traz à luz uma problemática fundamental do conjunto da filosofia hegeliana: aquela que os clássicos do marxismo designaram corretamente como contradição entre *sistema* e *método*” (LUKÁCS, 2012, p. 226, *itálico nosso*).

teleologicamente e passam a funcionar como “ modelo de realização”. Pois, na Lógica de Hegel, a Ideia alcança a si mesma e, se põe em liberdade, e desse ato, a natureza se explicita como uma “autoposição da ideia”. Lukács (2012, p. 227) afirma, portanto, que o interessante desse processo “é, que em decorrência desse ato de pôr, o conjunto da natureza e o conjunto do ser social tornam-se um processo teleológico unitário, no qual tudo o que o processo lógico de explicitação [...] torna-se realidade”. A base do sistema lógico de Hegel é determinada pela “autorrealização da ideia” que ao chegar ao final do seu processo de autocriação, não se realiza só como ideia, mas agora “também como sua própria realidade”.

Vimos que os fundamentos constitutivos da dialética hegeliana são a base para se apreender a natureza essencial da realidade objetiva, no plano do pensamento lógico, e isso ficou demonstrado pela discussão que travamos com Hegel a partir do pensamento crítico de Lukács, cabe agora destacar, que um destes fundamentos, a saber: *a categoria da totalidade* em Hegel, constitui o princípio metodológico central da dialética. Tratemos, portanto, de entendê-la.

4.4 A categoria da totalidade em Hegel segundo Lukács

Hegel afirma na Fenomenologia do espírito (2012, p. 36) que “O verdadeiro é o todo” [*Das Wahre ist*], contudo, “o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento”. Esse *todo* é também chamado de *Absoluto*, que só no fim de seu desenvolvimento “é o que é na verdade”. Ele constitui desse modo, em sua natureza essencial, “algo efetivo”; um sujeito ou “vir-a-ser-de-si-mesmo”. Por isso, que a filosofia⁵³ visa nesse sentido, segundo Hegel, conhecer o *todo*. Portanto, temos aqui o traço característico da dialética hegeliana: a apreensão da realidade efetiva como uma processualidade entre a *singularidade* e o *todo*, representada idealisticamente; no plano do pensamento abstrato.

Como vimos no segundo capítulo desta pesquisa, Lukács em *História e consciência de classe* concebe a totalidade em termos hegelianos, o que significa dizer que ela

⁵³ Nesse sentido, segundo Leo Kofler: “Como nem o sujeito nem o objeto podem constituir por si o começo da filosofia, resta um elemento: a identidade de ambos, o *todo*. Como já sabemos, esta identidade, no sistema de Hegel, se obtém mediante a equalização da realidade com o Espírito Absoluto, que se reconhece a si mesmo no nível mais elevado do seu desenvolvimento. Portanto, o *todo idêntico* – ou a *totalidade do ser* – poderia ser considerado como começo. No entanto, ainda que seja certo que esta totalidade é discernível por princípio no interior da forma geral da *identidade de sujeito e objeto do conhecimento*, também é verdade que, como totalidade efetivamente real e qualitativamente realizada, ela não está dada já em si mesma ao pensamento. Como *totalidade realizada*, ela só é conceptualizável mediante o acompanhamento do processo de sua emergência, o que significa, também aqui, o estudo do desenvolvimento dos seus momentos na forma da sua *afirmação, negação e superação* no interior do processo” (KOFLER, 2010, p. 42, itálico nosso).

constitui uma representação da consciência; “uma figuração mental” (preponderância da consciência subjetiva no processo do conhecimento). Pois, no momento em que o proletariado se reconhece enquanto sujeito e objeto idêntico do processo histórico-real, e, por conseguinte, o sujeito revolucionário capaz de transformar a totalidade social, “o seu pensamento” começa a se orientar “de modo consciente para a captação do todo” da realidade objetiva; da sociedade como totalidade.

Mas qual o sentido de afirmar que a categoria da totalidade em *História e consciência de classe* é hegeliana? Antes de tudo, Lukács reconhece que há na *ontologia dialética* de Hegel “um esterco de contradições”, decorrentes da primazia metodológica dos *princípios lógicos*. Nesse sentido, para iluminar a originalidade das questões ontológicas desenvolvidas por Hegel, faz-se necessário depurar essas contradições de sua ontologia dialética, problematizar seus avanços e limites. Convém primeiramente, destacar a decisiva influência que Hegel exerceu sobre o marxismo e segundo, demarcar o lugar da categoria da totalidade hegeliana.

Para Lukács, Hegel ocupa um lugar de destaque na história do pensamento ocidental de nossos dias, assim como Aristóteles ocupou na antiguidade, ambos de forma definitiva. Sendo assim, o legado da dialética hegeliana não pode ser confundido com as equivocadas tendências que vinculavam (ou ainda vinculam) o pensamento de Hegel à filosofia burguesa então dominante do período pós-revolucionário (1789). A concepção hegeliana da realidade possui uma “concretude de longo alcance”, portanto, sua dialética é sempre aberta e dinâmica, pois, visa continuamente, apreender a processualidade histórica da realidade efetiva. Sobre essas tendências Lukács afirma o seguinte:

Elas pretendiam inserir historicamente Hegel na filosofia burguesa então dominante, atribuindo um significado excessivo, objetivamente inexato, em parte às relações com Kant, em parte àquelas com o Romantismo, de modo que Hegel – pela segunda vez – era transformado num filósofo do conservadorismo. Nós, ao contrário, afirmamos que aquilo que em Hegel indica o futuro consiste na influência que ele exerceu sobre o nascimento do marxismo (LUKÁCS, 2012, p. 234).

Em *História e consciência de classe*, Lukács pretendia exatamente recuperar o caráter dialético do marxismo, que desde a Segunda Internacional e no contexto do estalinismo havia se “despojado” da dialética hegeliana, pelo preconceituoso e dogmático motivo de se atribuir à Hegel a posição de representante do pensamento burguês. Engels, diz

Lukács, já advertia para o fato de não se deixar a herança da dialética de Hegel⁵⁴ cair no esquecimento, pois,

[...] o kantismo e o positivismo acabaram reprimindo a dialética da consciência dos socialistas da época. E foi inútil, de imediato, também a segunda tentativa de restauração empreendida por Lenin, já que a petrificação e a deformação do marxismo no período estalinista necessariamente transformou a imagem de Hegel numa caricatura (LUKÁCS, 2012, p. 234).

Dessa forma, Lukács restitui em Marx o legado da tradição filosófica. E projeta, no plano do pensamento teórico-filosófico do marxismo, a recuperação de uma ontologia do ser social buscada na obra de Marx e nos fundamentos da dialética de Hegel. Por esse caminho, o filósofo húngaro fundamenta a nova ontologia, que tem como referência central a categoria da “processualidade”. A importância dessa questão está relacionada ao seguinte situação:

As grandes descobertas das ciências naturais, as experiências históricas de séculos marcados por alterações decisivas abalaram – na imagem do mundo cotidiana concreta dos seres humanos – a antiquíssima ditadura de uma substancialidade eterna, parada, imóvel – em outras palavras, o domínio absoluto da objetividade precipuamente coisal diante do movimento, considerado secundário (LUKÁCS, 2012, p. 234-235).

Essa categoria, portanto, expressa a própria realidade concreta e contraditória em seu *dever*; o processo histórico-social dinâmico, suscetível de mudanças, transformações, rupturas e continuidades. Subsiste, assim, na nova ontologia um complexo de articulações categoriais que expressam a *dialética da totalidade social*. Nesse sentido, “Hegel é, depois de Heráclito, o primeiro grande pensador no qual o dever ganha uma preponderância ontológica objetiva sobre o ser [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 235). Hegel ao conferir prioridade ontológica ao dever, não o faz de forma limitada ao seu “caráter simples e direto”, mas engendra “um método global-universal”. Para Lukács, dessa maneira:

A tardia *História da filosofia* tem seu principal valor metodológico no fato de que Hegel investiga, em toda parte, o surgimento dessa nova tendência ontológica já em seus inícios, de que ele vê em sua explicitação, a partir dos primeiros rudimentos embrionários, a verdadeira história secreta do pensamento humano enquanto história do domínio sobre a realidade objetiva (LUKÁCS, 2012, p. 235, *itálico no original*).

⁵⁴ Conforme destaca Lukács: “Só nos últimos anos é que parece ter chegado o momento para retomar as grandes tradições filosóficas de Marx. As análises seguintes acerca de Hegel [Lukács apresenta aqui seus propósitos teórico-filosóficos no tocante a elaboração de sua *Ontologia...*] colocam-se, portanto, sob o signo de Marx: *trazer à tona a sua ontologia, sobretudo a do ser social, servirá para iluminar melhor – em sua ligação interior e em sua diferença qualitativa, e até em seu contraste – as posições dos dois grandes pensadores*. O fato de que, desta feita, passem a primeiro plano os problemas ontológicos não depende absolutamente de uma predileção do autor, mas sim da situação filosófica de nossa época, que empresta uma prioridade taxativa a tais situações” (LUKÁCS, 2012, p. 234, *itálico nosso*).

É aqui onde a “metafísica do sujeito-objeto idêntico”, do processo de *transformação* da *substância* em *sujeito* adquire um duplo aspecto, de acordo com Lukács. De um lado, temos a *ontologia* determinada em sentido *lógico*, baseada em sua inflexível hierarquia logicista que altera a perspectiva “heraclitiana da nova ontologia”, todavia, do outro lado, isso permite que o ser humano compreenda da forma mais adequada possível o mundo no qual ele vive. Mas, Lukács também adverte que essa “simples processualidade” em Heráclito constitui apenas o momento inicial, fundamentalmente abstrato, dessa nova maneira de “entender o mundo”.

“Com efeito”, assegura Lukács,

[...] também a processualidade da realidade é contraditória, tem caráter dialético e, por conseguinte, seu modo de manifestação objetivamente condicionado é a desigualdade. Decerto é verdade que ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, mas também é verdade que o rio, precisamente em sua mudança ininterrupta, em sua ininterrupta anulação da identidade originária, reproduz ininterruptamente essa mesma identidade (LUKÁCS, 2012, p. 236)

Inúmeras *contradições dialéticas* no espaço-tempo do movimento da realidade objetiva não são encaminhadas para uma solução dialética, pois,

Mesmo as descobertas mais geniais de conexões dialéticas singulares, enquanto permanecem, apesar de sua validade universal, como conexões em última instância singulares, que não englobavam onilateralmente – nem no pensamento nem na realidade – a totalidade do ser, foram incapazes de transformar pela raiz a imagem humana do mundo (LUKÁCS, 2012, p. 236).

O que Lukács ressalta é o fato de que determinadas imagens de mundo produzidas pelo pensamento como a de Heráclito, não expressam de forma adequada o as determinações imanentes do próprio mundo. Elas se mantêm estáticas em sua totalidade e são orientadas para a “substancialidade” e não para “a processualidade universal”. A ausência dessa abrangente universalidade concreta pode ser percebida tanto nos pensadores dialéticos da Antiguidade bem como nas investidas das tendências Modernas que não se limitaram a clarificar “as contradições singulares da realidade”, mas assumiram a tarefa de construir um sistema universal movente e movido de contraditoriedade.

Desse modo: “De Nicolau de Cusa a Schelling, surgem sistemas onicompreensivos que expõem no plano categorial a onipresença sistemática da contradição, ou seja, a processualidade universal” presente, de forma concomitante, no mundo e no conhecimento sobre ele (LUKÁCS, 2012, p. 236). Mas apenas em alguns casos específicos como esses é que, de forma aparente, a processualidade contraditória adquire uma predominância ontológica, pois, em face disso, a “suprassunção das contradições” visa fazer

desaparecê-la no plano do conhecimento absoluto, que as faz retornar em virtude da convergência dos opostos, exatamente nesse absoluto. Essa dialética da suprassunção das contradições da processualidade no plano do absoluto, ou “o mundo da estática: processo e contradição [...] são degradados a traços categoriais de um simples mundo do aquém, de mera finitude, enquanto o absoluto, posto como um além, conserva-se”, em face da processualidade do aquém em sua inteira contradição (Idem).

No entanto, Hegel já no começo de sua atividade filosófica estabelecera uma ruptura com essa perspectiva. Pois, para o filósofo idealista, o próprio absoluto é ao mesmo tempo “a identidade da identidade e da não identidade”, o “ser-oposto” e “ser-um”. A partir desse fundamento hegeliano do absoluto, podemos perceber o grau de dinamicidade da dialética, bem como, a “reviravolta ontológica” porque passa a “totalidade da imagem do mundo”. Desse modo, a lei da *processualidade dialética* vale tanto para o *absoluto* como para o *mundo da finitude*. A diferença e a oposição entre “aquém” e “além” é suprimida da *ontologia dialética*. Sendo assim: “Por essa via, todos os objetos (processos) do aquém, da finitude, do terrenal etc. adquire – em última instância – a mesma estrutura ontológica do próprio absoluto” (LUKÁCS, 2012, p. 237). Portanto, a preponderância ontológica da *processualidade contraditória e universal*, permite que essa perspectiva unitária da totalidade da realidade do mundo, seja elevada a uma gradação “qualitativamente superior” com relação às outras experiências precedentes.

É nesse sentido, que a *categoria da totalidade* obtém no âmbito ontológico uma significação que antes não possuía. Aqui Lukács (2012, p. 237) busca explicitar os fundamentos da totalidade estabelecidos por Hegel, quando este afirma que “O verdadeiro é o todo”, contudo, “[...] nessa abstrata e nua universalidade, a categoria da totalidade não seria ainda de modo algum adequada para servir de base a uma nova ontologia”. A totalidade, “como tal”, já prefigurava nos sistemas dialéticos anteriores, mas era “desativada” quando o processo dialético alcançava seu cume. Por isso, que para Lukács:

Em Hegel, porém, a *totalidade* é muito mais do que um compêndio sintético da universalidade extensiva; ao contrário, *é a estrutura fundamental na edificação da realidade em seu todo*. Portanto, essa realidade total não só possui enquanto tal uma constituição totalitária, mas consiste de *partes*, de “*elementos*”, que também são, por seu turno, estruturados como totalidades. *O todo do qual ele fala, de modo programático, é uma totalidade que se constrói com as inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares* (LUKÁCS, 2012, p. 237-238, itálico nosso e aspas no original).

Com efeito, o todo⁵⁵ em Hegel não constitui um agregado de partes estanques, isoladas, sem conexões entre si. Do contrário, as partes constituem o todo e o todo constitui uma articulação dialética entre as partes. As partes também constituem *totalidades parciais*, que interagem de forma dinâmica entre si. O fundamento da totalidade em Hegel, desse modo, pode ser concebida como uma *unidade dos contrários*; a *dialética* entre a *particularidade* e a *universalidade*; a *identidade dos opostos*, a *negação da negação* e o *absoluto enquanto sujeito-objeto idêntico*. Assim, a totalidade é construída na inter-relação dialética entre as *totalidades relativas* e o *todo global*. Podemos afirmar, portanto, que a partir desses fundamentos da totalidade em Hegel, encontramos a sua real imagem de mundo em suas conexões concretas, ontológicas. Mas Lukács não descuida do fato de que em Hegel “isso apenas” se expressa em “sua forma esotérica, pois vimos que, na realização concreta, esse princípio é encoberto de muitas formas por raciocínios logicistas-hierárquicos” (LUKÁCS, 2012, p. 238). Lukács quer com isso considerar que, em sua interpretação dos fundamentos da totalidade em Hegel, não introduziu nada de “estranho em forma de conteúdo esotérico” no pensamento do filósofo idealista, todavia, traz “à luz a sua essência real encoberta por múltiplos véus”. O que nós vamos perceber aqui na *Ontologia* de forma mais precisa no próximo capítulo, é que estes princípios da totalidade hegeliana referidos acima, assume agora nesta obra de maturidade de Lukács um fundamento plenamente *ontológico-materialista* e não mais e não mais *lógico-ontológico* de preponderância idealista como em *História e consciência de classe*.

A essência objetiva do mundo só pode ser desvelada pela nova ontologia, que requer um método adequado de apropriação da realidade concreta. Em Hegel, os fundamentos da dialética da totalidade constitui a natureza desse método. Este, que é também, o fundamento da ciência e, conforme Hegel destaca, tem por base “um círculo enlaçado em si mesmo”, ou, “um círculo de círculos”. Em que cada círculo permite uma reflexão sobre si mesmo. Nisso consiste a natureza da totalidade em Hegel. Contudo:

⁵⁵ Podemos também afirmar, de acordo com Adorno que: “Hegel reconheceu a primazia do todo sobre suas partes finitas, que são imperfeitas e, em confrontação com o todo, contraditórias. Mas Hegel nem derivou uma metafísica a partir do princípio abstrato da totalidade, nem glorificou o todo como tal em nome da ‘boa *Gestalt*’. Assim como as partes não são tomadas de maneira autônoma contra o todo, que é o elemento delas, o crítico dos românticos sabe também que o todo apenas se realiza por meio das partes, apenas por meio da separação, da alienação, da reflexão, em suma, por meio de tudo aquilo que é anátema para a teoria da *Gestalt*. Seu conceito de todo somente *existe* de modo geral como // a quintessência dos momentos parciais, que sempre apontam para além de si mesmos e se produzem uns a partir dos outros, ele não existe como algo para além deles. A isso visa sua categoria da totalidade. Ela é incompatível com toda tendência à harmonia, mesmo que o Hegel tardio tenha nutrido subjetivamente tais inclinações” (ADORNO, 2013, p. 74-75, itálico no original).

Para compreender essa nova ontologia não basta apresentar a ideia da totalidade. Porque – de um ângulo puramente lógico – essas totalidades parciais e a totalidade global que delas decorre poderiam ter ainda um caráter estático, “coisal” [...] Hegel, todavia, [...] contrapõe-se a isso e introduz de imediato algumas importantes marcas do dinamismo dialético dessa concepção de totalidade (LUKÁCS, 2012, p. 238, aspas no original).

Hegel (cabe aqui repetir a citação feita anteriormente), afirma que o “todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento.” A natureza do todo, portanto, consiste “em ser algo efetivo”, ou seja, um “sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo” (HEGEL, 2012, p.36). “É obvio”, diz Lukács, “que aqui Hegel se mantém fiel à sua própria versão ontológica do absoluto como sujeito-objeto idêntico” (LUKÁCS, 2012, p. 238). Mas, de acordo Lukács, Hegel concebe o absoluto como um processo “ontologicamente primário”, ou seja, o absoluto que comporta um conteúdo verdadeiro a partir de “seu próprio processo genético”; um processo no qual ele se autodetermina. O absoluto, assim, inicialmente expressa o universal. Mas, o universal apenas enquanto um meramente universal, ou seja, “do ainda não concreto”. Aqui, o resultado autêntico alcançado pelo caminho do universal aparece como “um processo cognoscitivo”, embora, para Hegel, como destaca Lukács, “a processualidade é o traço determinante tanto da realidade quanto do seu conhecimento” (LUKÁCS, 2012, p. 239). Pois, a complexidade do processo da realidade, em sentido ontológico, já indica o caminho, em termos categoriais, da passagem do *ser-em-si* ao *ser-para-si*, como a “essência” e a “direção” determinadas dessa “processualidade ontologicamente primária”.

As consequências ontológicas dessa tese hegeliana revelam o seguinte:

[...] se a *realidade*, em sentido ontológico, não pode deixar de ser o resultado de um processo, disso se segue necessariamente que esse “resultado” só pode ser compreendido adequadamente através desse *processo*, isto é, através da sua *gênese*. Toda investigação que o considere como ente, ou seja, em termos estáticos, limitar-se-á necessariamente à sua datidade imediata; por isso, não captará suas determinações decisivas, na medida em que a mais importante dessas determinações é precisamente o caráter de complexo processual da realidade (LUKÁCS, 2012, p. 239, aspas no original e itálico nosso).

A processualidade da realidade, portanto, deve ser apreendida em sua própria gênese, ou seja, em suas determinações histórico-concretas. Aqui, percebemos as questões ontológicas decisivas em Hegel: “a gênese real é o fundamento dinâmico de toda objetividade”. Mas, em Hegel, o caráter processual da realidade só pode ser entendido como um *todo articulado* pelo pensamento, pela *consciência subjetiva*. Assim, a gênese real em Hegel é substituída, amiúde, pelos princípios do pensamento lógico. É claro que em Hegel o conceito, a consciência, assume um lugar central em seu sistema. No qual o historicamente

novo⁵⁶, por exemplo, é determinado abstratamente. Contudo, “difícilmente a consciência poderá ser eliminada da análise hegeliana do modo de manifestação do novo”, pois, a consciência constitui um aspecto específico do ser social. Seja ela correta ou não, no que diz respeito à apreensão da realidade, a consciência é inerente ao ser do homem.

Nesse sentido, Lukács afirma que à luz dos aspectos mais peculiares da ontologia de Hegel, chega-se ao seguinte corolário:

[...] ele concebe a **realidade** como **uma totalidade de complexos que são em si mesmos, relativamente, também totalidades**; a dialética objetiva consiste na gênese real e na autoexposição, interação e síntese reais desses complexos; por isso, também o absoluto, enquanto quintessência [*Inbegriff*] desses movimentos totais, não poderá jamais converte-se na imobilidade de uma indiferença transcendente com relação aos movimentos concretos [...] (LUKÁCS, 2012, p. 241-242, itálico no original e negrito nosso).

E constatando com precisão, Lukács evidencia que:

[...] ao contrário, enquanto síntese concreta de movimentos reais, ele também é – sem prejuízo de seu caráter absoluto – um movimento, processo; a forma originária da contradição hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, mantém-se ineliminavelmente ativa também no absoluto. *Esse núcleo dialético-ontológico da filosofia de Hegel está em evidente contradição com a construção lógico-hierárquica do seu sistema* (LUKÁCS, 2012, p. 242, itálico nosso).

Hegel, conforme assinala Lukács, percebeu essa contradição, porém, preferiu rechaça-la, atentando-se dessa forma, para a unidade sistemática de seu pensamento lógico. Portanto, a concepção hegeliana da realidade se fundamenta na ideia lógica do conceito. Assim, Hegel reitera que a “essência surgiu do ser”, “o conceito da essência” o que, por conseguinte, “também do ser”. O que Lukács demonstra é que, em Hegel, a realidade é um fato ontologicamente primário, apreendida pela mediação da abstração, que revela a essência do ser e, que nesse sentido, “a lógica reproduz as verdadeiras relações ontológicas em sequência inversa, que, contudo, é necessária do ponto de vista *lógico-metodológico*” (LUKÁCS, 2012, p. 242, itálico nosso). Isso evidencia claramente, que o conceito configura o verdadeiro início, “que o ser e a essência” são ontologicamente produtos do conceito.

Em suma, podemos afirmar que em Hegel, a categoria da totalidade constitui uma determinação do pensamento lógico que busca alcançar a verdadeira essência da realidade

⁵⁶ “Hegel”, diz Lukács, “recorre à analogia da criança em relação ao adulto e da bolota em relação ao carvalho”, todavia: “[...] Se e em que medida a ideia do caráter abstrato do novo pode, em geral, estender-se à natureza aparece hoje como um problema de solução ainda difícil. Só quando a gênese das formações naturais chegar a ser conhecida bem melhor do que é hoje, ou seja, só quando se puder falar com precisão e concretude de sua história, é que se tornará claro se e em que medida o novo que surge na natureza apresenta esse caráter de simplicidade e abstratividade. Mas evidente, ao contrário, é a sua aplicação à natureza orgânica, embora certamente aqui tampouco exista uma real homogeneidade com a história. (A criança já é não só um ser vivo em geral, mas ao mesmo tempo e indissolúvelmente disso um ser histórico-social)” (LUKÁCS, 2012, p. 240).

enquanto uma processualidade histórica. Dessa maneira, sujeito e objeto se identificam no processo de apreensão desta realidade, muito embora, em Hegel, como ficou demonstrado aqui, a *consciência subjetiva* prepondera no processo do conhecimento. Mas, adverte Lukács de forma pontual que:

É necessária, porém, a máxima clareza quanto ao fato de que *o verdadeiro ponto de partida é a própria realidade, que sua decomposição abstrativa conduz a categorias de espelhamento, cuja construção sintética representa um caminho para a conhecer a realidade, mas não o caminho da própria realidade*, embora seja óbvio que as categorias e conexões que surgem nesse processo possuem – enquanto reproduções ideais da realidade – caráter ontológico e não lógico. *A ambivalência da lógica hegeliana deriva, também nesse caso, da sua fundação no idealismo objetivo, da concepção do sujeito-objeto idêntico que não só impede uma clara separação entre categorias e métodos ontológicos e categoriais e métodos lógico-gnosiológicos, não só gera uma permanente mistura entre os dois níveis, mas também subordina continuamente as verificações ontológicas aos pontos de vista lógico-hierárquicos* e, desse modo, violenta e deforma aquelas verificações (LUKÁCS, 2012, p. 243, itálico nosso).

A ontologia hegeliana originária, no intuito de conhecer a essência mesma da realidade objetiva, só não avançou de forma adequada nesse processo, porque foi sobrepujada “por seu sistema”, com o peso do seu fundamento lógico-hierárquico. A hierarquia lógica das categorias hegelianas, portanto, é o ponto de partida no processo do conhecimento da realidade. “E é só a partir desse ângulo”, afirma Lukács (2012, p. 244), “que a teoria do conceito concreto deixa de ser um paradoxo, ela é a teoria referente ao sujeito pensante, o lado gnosiológico desses complexos objetivos”, nesse sentido, as autênticas categorias da realidade, como a totalidade, só obtém a sua verdade, em correspondência “com sua hierarquia lógica”, ou seja, a prioridade do sujeito cognoscente em Hegel. Isso é muito característico em *História e consciência de classe* no sentido metodológico, pois, a partir da perspectiva da *dupla determinação* entre o pensamento lógico e a realidade ontológica a prioridade ou o momento predominante é exatamente o sujeito cognoscente. Portanto, somente aqui na Ontologia é que Lukács depois de ter partido no livro de 1923 rumo a uma adequação mais avançada do método dialético de Marx encontra de forma plena os fundamentos ontológico-materialistas da categoria da totalidade como veremos no próximo capítulo.

Portanto, em nossa tese afirmamos que em *História e consciência de classe* a consciência subjetiva (no caso o proletariado que se reconhece sujeito-objeto idêntico da realidade histórica) constitui o momento predominante, enquanto uma categoria de pensamento do tipo hegeliana, mas que ora se apresenta também como uma determinação ontológica do real, o que configura uma dupla determinação metodológica, muito embora,

isso acabe resultando num tipo de ambivalência teórico-metodológica. Porém, na *Ontologia do ser social*, essa categoria adquire uma configuração objetiva, ou seja, ela é a própria realidade em seus traços constitutivos, uma *categoria ontológica*. A realidade objetiva é o pressuposto da categoria da totalidade. Essa inflexão no pensamento de Lukács é produto de sua apropriação histórica do marxismo, a partir do contato com as obras de Marx, no Instituto Marx-Engels de Moscou no início da década de 30, notadamente, os originais dos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844*.

Nesse sentido, o último capítulo que segue, terá como eixo central uma análise imanente da *Ontologia* de Lukács, especificamente o vol. 2 que trata dos complexos categoriais decisivos do ser social. Nosso propósito é haurir do capítulo *A reprodução*, os fundamentos teórico-metodológicos da categoria da totalidade, agora em sua determinação materialista e sua atualidade no debate sobre as questões da fundamentação do conhecimento científico.

5 OS FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA CATEGORIA DA TOTALIDADE NA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL DE LUKÁCS: A TOTALIDADE OBJETIVA

Este último capítulo tem como proposta desenvolver uma discussão sobre os avanços realizados por Lukács na adequada fundamentação ontológica da categoria da totalidade em Lukács na sua *Ontologia do ser social* (especificamente no capítulo sobre a *Reprodução*). Visamos assim, explicitar que em tal obra, a totalidade constitui uma categoria objetiva (ontológica) e que, nesse sentido, ela configura o princípio metodológico decisivo da dialética marxista e a base para fundamentar um conhecimento científico mais verdadeiro da realidade visando transformá-la. Desse modo, no primeiro momento exporemos os fundamentos do *trabalho* enquanto um metabolismo entre sociedade e natureza para explicar como surge e se desenvolve o ser social a partir do conjunto de suas relações e processos. Já no segundo momento demonstraremos como Lukács concebe a *totalidade* enquanto uma determinação do mundo objetivo constituído de relações histórico-sociais imanentes. E no terceiro momento apresentaremos uma breve discussão acerca da atualidade da categoria da totalidade no marxismo como o mais avançado método científico de compreensão e transformação da realidade em confronto com a perspectiva teórica da fragmentação pós-moderna.

IV

Lukács inicia o segundo volume de sua obra a *Ontologia do ser social* afirmando que para explicitar em termos ontológicos “as categorias do ser social”, bem como seu desenvolvimento a partir das *formas de ser* que as precederam, suas articulações, distinções e nexos internos, deve-se partir primeiro, da análise concreta dos fundamentos ontológicos do *trabalho*. Assim, em qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus pormenores, convém lembrar, que ele possui um “caráter de complexo”, ou seja, até as suas categoriais mais centrais e decisivas, somente podem ser entendidas de forma adequada no “interior” e “a partir” da “totalidade” do “nível de ser” do qual se está tratando. Estas categorias, diz Lukács, mesmo para o olhar mais superficial acerca do ser social não pode deixar de perceber

[...] a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma

etc. Nenhuma dessas categoriais pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente [...] (LUKÁCS, 2013, p. 41).

O complexo categorial específico do ser social, portanto, só poder ser corretamente compreendido pela análise da *totalidade dialética* das relações que constituem o todo da vida em sociedade. Lukács destaca que em virtude disso, a tentativa de elucidar a questão, passa necessariamente, pelo recurso ao método marxiano. Isso significa que primeiro é preciso decompor, pela via “analítico-abstrativa”, o novo complexo do ser, para em seguida, com base nesse fundamento, retornar ou avançar em direção ao “complexo do ser social” não apenas como dado meramente representado, mas, principalmente, agora compreendido na sua *totalidade real*. O objetivo de Lukács é desenvolver uma pesquisa que esclareça as características do processo evolutivo do ser social e que seja capaz de evidenciar concretamente as tendências de seu desenvolvimento histórico imanente. É nesse sentido, que o filósofo húngaro busca estabelecer a relação e a diferença entre as esferas inorgânica, orgânica e social, com o intuito de demonstrar as características e o fundamento do “salto ontológico” que se opera na passagem da esfera orgânica para o surgimento da vida social.

De acordo com Lukács (2013, p. 42), o surgimento da vida orgânica se dá mediante o metabolismo com a natureza inorgânica. Dessa maneira, com o avanço da ciência atual no estudo da identificação concreta dos vestígios da “gênese do orgânico” a partir do “inorgânico”, não há como esses complexos subsistirem “nas atuais condições concretas”, sendo assim, só podem ser demonstrados em sua “fabricação experimental”, contudo, a teoria que explica o desenvolvimento dos organismos nos revela como, de forma gradual e, de modo bastante contraditório, “com muitos becos sem saída”, o complexo categorial específico da reprodução orgânica alcança o predomínio nos organismos. Pois, é apenas no “reino animal que esse metabolismo passa a se realizar unicamente, ou ao menos principalmente, na esfera do orgânico e, sempre de modo geral, o próprio material inorgânico que intervém somente é elaborado passando por essa esfera”.

Todavia Lukács esclarece o seguinte:

No que se refere ao ser social, esse papel é assumido pela vida orgânica (e por seu intermédio, naturalmente, o mundo inorgânico) [...] Entretanto, nesse ponto está excluído de antemão o recurso experimental às passagens da vida predominantemente orgânica à sociedade. É exatamente a penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* [agora ou nunca] social desse estágio de transição (LUKÁCS, 2013, p. 42, *itálico no original*).

Portanto:

[...] não temos como obter um conhecimento direto e preciso dessa transformação do ser orgânico em ser social. O máximo que se pode alcançar é um conhecimento *post festum*, aplicando o método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual um estágio mais primitivo pode ser reconstruído – intelectualmente – a partir do estágio superior, de sua direção de desenvolvimento, das tendências de seu desenvolvimento. A maior aproximação possível nos é trazida, por exemplo, pelas escavações, que lançam luz sobre várias etapas intermediárias do ponto de vista anatômico-fisiológico e social (ferramentas etc). O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal [...] (LUKÁCS, 2013, p. 42-43, itálico no original).

Segundo Lukács, é preciso entender que isso diz respeito a uma transição “à maneira de um salto”, *ontologicamente necessário*, na passagem de um nível de ser *qualitativamente diferente* a outro. Por isso, o esforço do primeiro grupo de adeptos de Darwin na tentativa de descobrir o chamado “elo perdido” entre o macaco e o homem, não logrou êxito em virtude de que as características biológicas só podem clarificar as fases de *transição*, jamais o próprio salto. Por mais que as diferenças psíquicas e físicas entre o homem e os animais sejam descritas com precisão, ainda assim, isso passará ao largo “do fato ontológico do salto” que ocorre enquanto um processo real, pois, é necessário uma explicação plausível da gênese dessas características do homem a partir da sua especificidade social; do seu ser social. Contudo, “a essência do trabalho humano”, nos possibilita entender que primeiramente, o ser social se origina no contexto de luta pela sua existência, e em segundo, todos os seus estágios de desenvolvimento histórico-concreto são produto de sua *autoatividade*.

Cumpra assinalar que o estudo do *complexo concreto da sociabilidade como forma de ser*, se coloca, para Lukács, como uma exigência *histórico-sistemática*. Por isso, ao tratar desse complexo ele conferiu ao *trabalho* um lugar central no processo real e no salto da gênese do ser social. Nesse sentido, todas as categorias dessa forma de ser têm uma essência puramente social. Suas determinações constitutivas e seus modos de agir somente se desenvolvem no ser social já realizado. Portanto, somente o *trabalho* possui,

[...] como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalho, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 2013, p. 44).

A transição operada pelo trabalho no salto do ser orgânico para o ser social constitui um processo, socialmente determinado, enquanto uma *práxis* entre o homem e a natureza. Desse modo, por exemplo, somente o próprio homem como resultado de sua autoatividade criadora é capaz produzir e reproduzir a sociabilidade imanente de cada época

histórica específica. Pois, o trabalho é uma condição ineliminável do ser social; é uma condição de existência do homem, como afirma Marx, independentemente de qual seja a sua forma social, é uma perene “necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem a natureza e, portanto, da vida humana”. Marx, no sentido aqui exposto por Lukács, fala do trabalho útil, ou seja, do trabalho que cria valores de uso. Portanto, afirma Lukács (2013, p. 44), “o valor de uso nada mais designa que um produto do trabalho que o homem pode usar de maneira útil para a produção da sua existência”.

No processo do trabalho estão presentes todas as determinações que constituem a natureza essencial do “novo ser social”. Sendo assim, “o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social”, mas o trabalho no sentido da criação de valores de uso. Todavia, diz Lukács (2013, p. 44), é claro que a “socialidade”, “a primeira divisão do trabalho”, “a linguagem” etc. são produtos do trabalho, “mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente”. Nesse sentido, o trabalho considerado abstratamente, sob o ponto de vista metodológico, como acontece também em Marx, permite uma investigação mais adequada, correta e total dos problemas concretamente relacionados ao ser social em suas determinações intrínsecas.

5.1 O trabalho como a gênese do ser social e suas determinações constitutivas: uma breve introdução

Lukács destaca que é mérito de Engels ter colocado o trabalho no centro do processo de “humanização do homem”. A investigação que ele empreendeu sobre as condições biológicas desempenhadas pelo novo papel que o trabalho adquire com o salto do animal ao homem é autenticamente reveladora. A função biológica da mão tem uma função decisiva já nos macacos que a usam “principalmente para pegar o alimento e segurá-lo com firmeza” e para se proteger dos ataques inimigos eles também pegam paus e pedras. De acordo com Lukács:

Engels observa, no entanto [...] que apesar de tais preparativos, aqui existe um salto, por meio do qual já não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica, mas em uma superação de princípio, qualitativa, ontológica. Nesse sentido, comparando a mão do macaco com aquela do homem, diz: “O número das articulações e dos músculos e a sua disposição geral são os mesmos nos dois casos, mas a mão do selvagem mais atrasado pode realizar centenas de operações que nenhum macaco pode imitar. Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rústica faca de pedra” (LUKÁCS apud ENGELS, 2013, p. 45, aspas no original).

Nessa referência à *Dialética da natureza* de Engels, Lukács evidencia a diferença fundamental do homem com relação ao macaco: a capacidade de elaboração dos seus próprios instrumentos de trabalho. Aqui Engels mostra o lento processo pelo qual essa transição se opera, sem, no entanto, lhe retirar o caráter de salto. Portanto, encarar “os problemas ontológicos de modo sóbrio e correto significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser”, pois, toda fase inicial seguramente comporta “em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores”, contudo, estas jamais “podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade”. A natureza essencial do salto é formada por essa ruptura com a continuidade regular do “desenvolvimento” e não pelo “nascimento”, de forma “súbita” ou “gradativa”, “no tempo”, “da nova forma de ser” (LUKÁCS, 2013, p. 46).

Lukács nos lembra que Engels, acertadamente, identificou que a “socialidade” e a “linguagem” resultam do trabalho. Mas a questão que Lukács quer enfatiza precisamente aqui é “o fato de que as assim chamadas sociedades animais (e também, de modo geral, a ‘divisão do trabalho’ no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente, como se pode ver com toda a clareza no ‘Estado das abelhas’”⁵⁷. Pois isso demonstra que, independentemente de qual seja a origem dessa organização, ela não possui em si mesma nenhuma possibilidade intrínseca de desenvolvimento (LUKÁCS, 2013, p. 46). Ao contrário, a divisão produzida pelo trabalho na sociedade humana cria, “suas próprias condições de reprodução”, no âmago da qual a mera reprodução de cada ser existente é tão somente um “caso-limite” ante a reprodução ampliada que lhe é peculiar. Isso, naturalmente, afirma Lukács, não significa a exclusão da “aparição de becos sem saída” no seu desenvolvimento.

A comparação das operações instintivas da abelha com o processo de trabalho do arquiteto, exemplificada por Marx no *Capital*, possibilita que Lukács (2013, p. 47) compreenda a centralidade da categoria ontológica do trabalho, pois,

[...] através dele realiza-se, âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito

⁵⁷ Com relação a essência do trabalho, Lukács se reporta à Marx que diz o seguinte : “pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade” (MARX, 2013, p.255-256).

complexas - , sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material.

O trabalho como pôr teleológico pressupõe que o homem antes de realizar as objetivações sociais, projeta, antecipadamente, de forma idealizada na sua cabeça, os fins a serem alcançados. Mas, é claro, adverte Lukács, que não se pode exacerbar de “maneira esquemática” esse aspecto “de modelo do trabalho” em relação às ações humanas em sociedade. Esse metabolismo do homem com a natureza é o modelo originário para se compreender outros “pores socioteleológicos”. Porquanto, o simples fato “de que no trabalho se realiza um pôr teleológico é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isso um componente imprescindível de qualquer pensamento, desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia” (LUKÁCS, 2013, p. 47). Esse fato (ontológico) elementar da vida comum de todos os indivíduos foi que deu início ao próprio processo da história desde a produção das condições de existência material à criação dos mitos, passando pela religião, pela filosofia até as formas mais avançadas do saber científico. Reproduzindo assim, as mais diferentes formas de sociabilidade em cada época determinada.

Lukács destaca que não é surpreendente que pensadores como Aristóteles e Hegel, “fortemente orientados para existência social”, tenham se apropriado com clareza do aspecto teleológico do trabalho. Nesse sentido, somente algumas pequenas complementações são necessárias para legitimar suas afirmações. A grande questão, porém, que é suscitada para se pensar esse verdadeiro problema ontológico, é o tipo de pôr teleológico que não foi compreendido por eles ambos, enquanto algo limitado ao trabalho, ou à práxis humana em geral. Ao contrário disso, Aristóteles e Hegel elevaram o pôr teleológico a uma “categoria cosmológica universal”. Isso resultou, para toda a história da filosofia, numa “insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia”. De acordo com Lukács, o pensamento de Aristóteles, por exemplo, sempre foi profundamente influenciado pela atenção dedicada à biologia e à medicina, o que o fez conferir, no interior do seu sistema, um papel fundamental à *teleologia objetiva da realidade*. Hegel, também percebeu o aspecto teleológico do trabalho, num sentido ainda mais concreto e dialético do que Aristóteles. Por exemplo, ele (Hegel) tomou a teleologia como o verdadeiro “motor da história” e, derivado dessa perspectiva, fundamentou toda a sua concepção do mundo.

A teleologia como um ato de consciência constitui uma categoria objetiva para Lukács. E quando ele faz referências às religiões, por exemplo, é para mostrar que isso se fundamenta

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

O ato de pôr, aqui exposto, não se refere a um simples elevar-se à consciência, mas pelo contrário, com o ator de pôr, a própria consciência, dá início a um *processo real*, ou seja, ao *processo teleológico*. Assim, neste caso, a principal característica do pôr é o seu caráter “irrevogavelmente ontológico”. Portanto, conceber a *natureza* e a *história* de forma teleológica, não significa apenas que “ambas possuem um caráter de finalidade”, que apontam para um fim, mas, sobretudo, que sua “existência”, “seu movimento”, na sua totalidade e nos seus pormenores devem possuir um “autor consciente”, diz Lukács.

Desse modo, por exemplo, a gênese de tais concepções de mundo,

não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual [...] tenham um sentido (LUKÁCS, 2013, p. 48).

As concepções de mundo, o pensamento teórico, as ideias, de um modo geral, são produtos de um indivíduo consciente que confere sentido à sua existência social. Mas todo esse processo tem como fundamento ontológico, o ato teleológico originário do trabalho. A vida social como um todo, surge e se desenvolve a partir do metabolismo consciente do homem com a natureza, consigo mesmo e com o conjunto da sociedade. Contudo, mesmo com o desenvolvimento do conhecimento científico, que passou a solapar a ontologia religiosa, essa necessidade elementar que Lukács faz referência, continuou fazendo parte do imaginário e dos sentimentos dos indivíduos na vida cotidiana. Pois, os sentimentos religiosos estão fortemente arraigados na vida cotidiana, de forma operante e influenciando decisivamente, “de maneira espontaneamente forte”, os espaços mais abertos da própria vida imediata das pessoas. Essa questão, por exemplo, é expressivamente muito evidente em Kant. Para este filósofo, a essência ontológica da esfera orgânica do ser é compreendida como “uma finalidade sem escopo”, ou seja, não há no mundo animal a capacidade da prévia-ideação de fins a serem atingidos; não há finalidade consciente. Dessa maneira,

ele abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera do ser, uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais [...] origem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão (LUKÁCS, 2013, p. 49).

Mas de acordo com Lukács, Kant acaba fechando o caminho rumo a “constelações” mais autênticas. Pois, ele torna o plano metodológico um processo fechado ao tentar resolver problemas ontológicos de forma gnosiológica. Esse impasse em Kant tem como consequência, uma insuficiência cognitiva para o conhecimento científico do mundo orgânico. Já em Darwin, Marx reconhece, mesmo fazendo objeções, a validade do método biológico-evolucionista, exatamente porque nele estão contidos *os fundamentos histórico-naturais* do modo de ver o mundo de maneira materialista. Outra tentativa importante de Kant em equacionar e solucionar de forma gnosiológica os problemas ontológicos tem como consequência, em última análise, que o próprio dilema ontológico persiste irresoluto e, nesse sentido, o pensamento é obstado no interior de um determinado “limite crítico” da sua esfera operativa, sem, portanto, que “a questão possa receber, no quadro da objetividade, uma resposta positiva ou negativa”.

O corolário dessa posição teórica esclarece Lukács, acaba por abrir espaço, no plano da crítica do conhecimento, para as perspectivas do pensamento “transcendente”, e em último caso, admite-se até a possibilidade de “soluções teleológicas”, ainda que Kant, faça objeções a isso na esfera da ciência. Assim, a questão da *causalidade* e da *teleologia* se apresenta, da mesma maneira, como uma *incognoscível coisa em si*. Kant até reconhece que existe a realidade, muito embora, o conhecimento da essência da coisa em si seja inapreensível. De um modo geral:

A questão se limita apenas a que, na ciência, da natureza, as explicações causais e teleológicas se excluem mutuamente e, além disso, quando Kant investiga a práxis humana, fixa o olhar exclusivamente naquela forma altíssima, sutilíssima, extremamente mediada em relação à sociedade que é moral pura, a qual, no entanto, para ele não brota dialeticamente da atividade da vida, (da sociedade), mas, ao contrário, encontra-se numa substância e insuprimível oposição a ela. Desse modo, também nesse caso, o verdadeiro problema ontológico não recebe solução (LUKÁCS, 2013, p. 51).

Uma resposta ontológica aos problemas da realidade do mundo histórico-social (que é a proposta da perspectiva marxiana com base na “teleologia do trabalho”) constitui uma consequência relevante para dirimir “falsos problemas” colocados por outras perspectivas de pensamento. Conforme enfatiza Lukács, não há para Marx qualquer teleologia fora do processo de trabalho, ou seja, fora da *práxis humana*. Dessa forma, o correto conhecimento da “teleologia do trabalho” representa, para Marx, uma tentativa de solução que vai muito além das propostas de seus predecessores, até mesmo de grandes pensadores como Aristóteles e Hegel, pois, “o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico

como momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p. 51). O reconhecimento correto da realidade histórico-social espalha luz, em sentido ontológico, acerca de um conjunto de problemas. Assim, a característica principal, real e decisiva da *teleologia* é que ela só é capaz de adquirir realidade enquanto *pôr* e, só há trabalho, nesse sentido, porque ele é precedido por uma posição teleológica, que projeta na consciência uma finalidade a ser realizada.

A partir desse princípio ontológico fundamental podemos conhecer o nível mais elevado do ser: *o ser social*, que é constituído de um grau específico. Ele é oriundo de um nível em que se fundamenta a sua própria existência, a esfera da *vida orgânica*, a partir dessa base ele se transforma em “um novo tipo autônomo” de ser, exatamente porque ele comporta um “operar real do ato teleológico”. É o trabalho que opera, portanto, o *salto ontológico* do ser da *vida orgânica* para o *ser social*. Com efeito, afirma Lukács (2013, p. 52): somente nos é permitido “falar racionalmente do ser social quando concebemos que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, seu tornar-se autônomo baseiam-se no trabalho”, ou seja, no seu processo contínuo de “realização de pores teleológicos”. Este processo constitui um primeiro momento carregado de grandes consequências filosóficas. De acordo com Lukács, a história da filosofia revela que foram travadas intensas “lutas espirituais” entre a *causalidade* e a *teleologia* enquanto categorias oriundas da própria “realidade” e seus “movimentos”. As filosofias guiadas pela perspectiva *teleológica* para poderem realizar intelectualmente uma “harmonia” entre o deus que elas proclamavam, o universo e conjuntamente o mundo dos homens, eram forçadas a afirmar a “superioridade” da *teleologia* sobre a *causalidade*. Já o materialismo pré-marxista ao rejeitar a transcendentalidade do mundo, podia, concomitantemente ignorar a “possibilidade” de uma “teleologia realmente operante”. Ao contrário de tudo isso, em Marx a *teleologia* é considerada uma categoria objetiva somente no trabalho, nesse sentido, o que realmente existe é uma unidade “concreta”, “real” e “necessária” entre *causalidade* e *teleologia*.

A causalidade e a teleologia, de acordo com Lukács, conservam-se opostas, mas, somente no interior de uma unidade processual real, onde o movimento entre elas está baseado numa interação recíproca. A compreensão clara desse processo, por exemplo, pode ser percebida já em Aristóteles e em Hegel cujas análises sobre o trabalho enfatizam a unidade dinâmica desses elementos. Em Aristóteles temos a distinção, no trabalho, de dois “componentes” fundamentais: a *noíesis* ou o pensar e a *poíesis* ou o produzir. Com o primeiro componente é estabelecido o *fim* a partir do qual se buscam os *meios* para a sua efetivação e

por meio do segundo componente, ou seja, o *fim posto* é realizado. Nesse sentido ressalta Lukács:

N. Hartman, por seu turno, divide analiticamente o primeiro componente em dois atos, o *pôr do fim* e a *investigação dos meios*, e assim torna mais concreta, de modo correto e instrutivo, a reflexão pioneira de Aristóteles, sem lhe alterar imediatamente a essência ontológica quanto aos aspectos decisivos. Com efeito, tal essência consiste nisto: *um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade material*, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo (LUKÁCS, 2013, p. 53, itálico nosso).

O pôr de um fim idealizado na consciência opera uma transformação na realidade material produzindo, portanto, uma realidade material qualitativamente nova. Esse processo requer a mediação da capacidade intelectual de investigação dos meios adequados para a realização dessa finalidade consciente. A construção de uma casa, por exemplo, requer a força do pensamento e a vontade do indivíduo. A casa possui um ser material, assim como a pedra e a madeira, contudo, somente a partir do pôr teleológico brota uma “objetividade inteiramente diferente dos elementos”. Portanto, uma casa não pode ser deduzida da “legalidade imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira”, assim, “para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípios totalmente novas” (LUKÁCS, 2013, p. 53). Esse modelo humano do trabalho, como demonstra Lukács, possui duas características importantes: primeiro o seu caráter de objetividade e, segundo, a diferença específica entre o “pôr dos fins” e a “investigação dos meios”, pois, nesse sentido, é demasiado relevante ter em mente esses dois aspectos para se compreender o processo do trabalho, principalmente quanto a sua significação nos marcos da ontologia do ser social.

A capacidade cognitiva do indivíduo em operar a investigação dos meios para a realização de uma finalidade conscientemente projetada requer, inescapavelmente, um “conhecimento objetivo” da causalidade originária das “objetividades” e dos “processos” em curso que permitem alcançar o fim projetado. No entanto, afirma Lukács (2013, p. 54): “o pôr do fim e a investigação dos meios nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural permanecer o que é em si mesma, um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença” em relação às ideias e aspirações dos homens. A investigação dos meios possui uma “dupla função”: primeiro ela possibilita esclarecer o que em si “governa” os objetos em evidência, sem a influência da consciência, e segundo, ela tem a capacidade de

encontrar novas conexões e possibilidades pelas quais se opera um “pôr-em-movimento” e que efetiva uma finalidade teleologicamente posta.

Lukács exemplifica esse processo ontológico da seguinte forma:

No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível [...]. Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra – que nas mais das vezes tiveram uma origem casual – e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta (LUKÁCS, 2013, p. 54).

A pedra é uma objetividade em si; natureza orgânica, sem capacidade de consciência. O homem usando sua capacidade cognitiva, portanto, é capaz de apreender corretamente as propriedades da pedra, bem como seus nexos constitutivos, realizando assim, um ato de conhecimento que (mediado pela práxis social) opera uma transformação na natureza (um ato de trabalho). Nesse processo, “unitariamente homogêneo”, é realizado “um entrelaçamento posto de causalidade e teleologia”, resultando no surgimento de uma objetividade qualitativamente nova. De acordo com Lukács, o conceito de “astúcia da razão”, um fundamento decisivo na “filosofia da história” de Hegel, aparece pela primeira vez na análise do trabalho. Hegel, como destaca Lukács, percebe de forma precisa os dois aspectos desse processo (causalidade e teleologia): De um lado, o “pôr teleológico” “simplesmente” se utiliza da atividade que é própria da natureza e de outro, “a transformação dessa atividade torna-o contrário de si mesmo”. Assim, essa “atividade natural” acaba se transformando numa “atividade posta” e no que diz respeito aos seus “fundamentos ontológico-naturais” ela permanece a mesma.

“Desse modo”, afirma Lukács:

Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel que a causalidade tem no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos (LUKÁCS, 2013, p. 55).

Mas esse processo só pode ocorrer segundo Lukács, no interior do aspecto “ontológico insuprimível” do conjunto de leis da esfera da natureza. Essa consideração, contudo, mostra que a única mudança que pode ocorrer com as categorias naturais, num sentido ontológico, é o fato de que elas “tornam-se postas”. Esse processo das categorias da natureza tornarem-se postas é resultado de sua “subordinação” ao *pôr teleológico* “determinante, mediante o qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento posto de

causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo” (LUKÁCS, 2013, p. 55). Portanto, somente com o pôr teleológico socialmente determinado (a antecipação da finalidade consciente pelo sujeito cognoscente) é possível engendrar uma transformação na natureza. Assim, é realizado pela mediação do processo de trabalho, o metabolismo da sociedade com a natureza. Temos, dessa maneira, uma homogeneização do processo de trabalho em que “natureza”, “trabalho”, “meio” e “fim” compõem um complexo de mediações reciprocamente determinadas entre si, gerando “ao final”, o “produto de trabalho”. Mas, Lukács esclarece um ponto importante: uma vez superada as heterogeneidades “mediante” a *unitariedade* e a *homogeneidade* do pôr teleológico fica evidente seus limites específicos. Como afirma o filósofo húngaro, *homogeneização* pressupõe a apreensão correta no plano do pensamento das cadeias causais não homogêneas da realidade, nesse sentido: “Se houver erro a respeito deles no processo de investigação, nem sequer podem chegar a ser – em sentido ontológico – postos”, pois, iriam continuar a operar de maneira natural e o pôr teleológico se suprimiria por si mesmo, porque não se efetuando, redundaria num “fato de consciência” que se torna “impotente diante da natureza”. Essa é a diferença “entre pôr em sentido ontológico e pôr em sentido gnosiológico” (LUKÁCS, 2013, p. 55).

A natureza considerada um objeto, pressupõe um processo infinito de propriedades, legalidades próprias, relações e interconexões com o mundo ao seu redor. O pôr teleológico do trabalho, nesse sentido, realiza concretamente uma transformação na esfera natural para atender uma necessidade socio-humana. No entanto, de acordo com Lukács, para que este “pôr de um fim” se torne autêntico, é preciso que a investigação dos meios, ou seja, o conhecimento correto da natureza tenha atingido uma escala adequada. A “investigação dos meios” em cada processo singular de trabalho implica, portanto, que o *fim* almejado “regula” e “domina os meios”. A ideação anterior ao ato de realização concreta da transformação da natureza é o que garante os resultados do processo de trabalho. Para o ser social, o conhecimento mais adequado e correto “que fundamenta os meios” é às vezes mais importante do que a satisfação de uma necessidade determinada posta como fim. Pois no dizer de Lukács (2013, p. 57):

[...] o homem só pode pôr aqueles fins cujos meios adequados à sua efetivação domina de fato - , mas, em última análise, trata-se realmente de um desenvolvimento social, isto é, daquele complexo que Marx chama de metabolismo do homem, da sociedade, com a natureza, no qual não há dúvida que o momento social não pode deixar de ser o momento predominante [...] daí deriva que o meio, a ferramenta, é a chave mais importante para conhecer aquelas etapas do desenvolvimento da humanidade a respeito das quais não temos nenhum outro documento.

Podemos compreender assim, que a partir da evolução das ferramentas⁵⁸, por exemplo, é possível saber como era a vida concreta das pessoas que as utilizaram. Pois, uma ferramenta, por meio de “uma análise concreta”, pode evidenciar a história dela própria e também revelar inúmeras informações sobre o “modo de viver”, a “visão de mundo” e os interesses “daqueles que as usaram”. A capacidade do homem de estabelecer finalidades em seu metabolismo com a natureza na investigação de objetos e processos constitui um ato cognitivo real, que o livra “da limitação do material originário da natureza e confere aos objetos de uso exatamente aquela constituição que corresponde às suas necessidades sociais” (LUKÁCS, 2013, p. 59). É desse momento constitutivo do processo de trabalho que surge a ciência. Da investigação dos meios até a realização concreta do pôr do fim é evidenciado as inúmeras “conexões causais” da realidade objetivamente explicitada.

Desse modo, destaca Lukács (2013, p. 60) que: “Embora tenha havido, durante muito tempo, apenas consciência prática, uma utilização que teve êxito em um novo campo significa que de fato foi realizada uma abstração correta” que na sua estrutura objetiva interna, é depositária de importantes aspectos do “pensamento científico”. O pôr teleológico do trabalho é uma mediação concreta com a realidade natural. Esse processo que comporta uma unidade dialética entre subjetividade e objetividade em sua explicitação originária constitui um modelo para toda práxis social. Nesse sentido, a ciência surge da investigação adequada que o pensamento humano abstrato realiza para conhecer corretamente as conexões causais de determinados fenômenos (na natureza, na sociedade, a tecnologia etc). Assim:

A própria história atual da ciência, embora aborde muito raramente esse problema com plena consciência, faz referência a numerosos casos nos quais as leis gerais, extremamente abstratas, se originam da investigação referente a necessidades práticas e ao melhor modo de satisfazê-las, ou seja, da tentativa de encontrar os melhores meios no trabalhar (LUKÁCS, 2013, p. 60).

O pensamento científico tem origem, portanto, no processo de trabalho; na investigação dos meios e a realização do pôr do fim que coloca em movimento a capacidade

⁵⁸ Um importante estudo sobre essa questão foi desenvolvido pelo arqueólogo australiano Gordon Childe (1892-1957) citado por Lukács na *Ontologia*. Em sua obra mais notável *A evolução cultural do homem*, temos o seguinte: “O aparecimento do homem sobre a Terra é indicado pelos instrumentos que ele fez. O homem necessita de instrumentos para suplementar as deficiências de seu equipamento fisiológico na elaboração de alimento e abrigo. Pode fabricar tais ferramentas pela correlação de seu cérebro e sistema nervoso. As primeiras ferramentas foram, presumivelmente, pedaços de madeira, osso ou pedra, levemente aguçados ou acomodados à mão pela quebra ou lascagem. Se feitas de madeira, terão desaparecido [...] Mas desde épocas anteriores à primeira Época Glaciária, os arqueólogos reconheceram pedaços de pederneiras, que parecem ser lascadas com inteligência, como se fossem servir de facas, machados e enxós [...] O homem primitivo teve de aprender gradualmente, pela experiência, quais as pedras mais adequadas à manufatura de ferramentas, e como lascá-las corretamente [...] No curso da confecção de ferramentas, as comunidades mais antigas tiveram de construir uma tradição científica, notando e transmitindo quais eram as melhores pedras, onde podiam ser encontradas, e como deveriam ser tratadas [...] (CHILDE, 1971, p. 61-62).

cognitiva do homem para orientar transformações na natureza e, por conseguinte, compreender corretamente os fenômenos que os circunscreve. O pensamento científico e a fundamentação dos seus vários campos de conhecimento foram reproduzidos nesse sentido. Dessa maneira, afirma Lukács (2013, p. 61): “os modelos de representação que estão por trás das hipóteses cósmicas, físicas etc. são [...] determinados também pelas representações ontológicas que vigoram na respectiva cotidianidade”, e conseqüentemente se vinculam às “experiências”, “aos métodos” e aos “resultados do trabalho” hoje em cada momento oportuno. Também nesse sentido, temos outra consequência importante: com o desenvolvimento do trabalho, a consciência humana deixa de ser um “epifenômeno”. Ela constitui uma determinação ontológica do ser social, no sentido de realizar o pôr do fim. Diferentemente da consciência dos animais, que apenas responde a reações químicas e biofísicas, como reflexos e estímulos transmitidos pela sua estrutura nervosa, e que sempre permanece limitado à sua reprodução biológica, a consciência humana responde de forma consciente aos estímulos da realidade. Assim, somente no processo de trabalho, no pôr teleológico e da investigação de seus meios, como um ato cognitivo direcionado por ela mesma, a consciência transpõe a mera adaptação ao ambiente. Portanto, quando a realização do pôr do fim torna-se “um princípio” transformador da natureza, a consciência que motivou e dirigiu esse processo deixa de ser, da perspectiva ontológica, um epifenômeno. É essa diferença fundamental, de acordo com Lukács, que distingue claramente o “materialismo dialético” do “materialismo vulgar”.

O trabalho enquanto um aspecto constitutivo do ser social, em sentido ontológico como podemos perceber, prefigura o fundamento da *práxis social geral*. Nesse ponto, Lukács fala de dois atos heterogêneos que perfazem esses fundamentos do ser social: primeiro o “espelhamento mais exato possível da realidade” visada e, segundo, o “correlato pôr daquelas cadeias causais” que são indispensáveis para a consecução do pôr teleológico. Isso constitui a base ontológica peculiar do ser social. Pois:

Iniciar a análise com o espelhamento mostra uma separação precisa entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que figuram esses objetos, por meio de atos de consciência, com um grau maior ou menor de aproximação, e que podem convertê-los em uma possessão espiritual própria. Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano (LUKÁCS, 2013, p. 65).

O pôr teleológico do trabalho só se realiza porque o sujeito, enquanto separado do mundo objetivo na consciência (pois a realidade em si existe independentemente da consciência que a espelha) é capaz de “observar” e de “reproduzir” o “ser-em-si” da própria

realidade objetiva, esse que é o fundamento do trabalho constitui o modelo originário de toda a práxis social e histórica. Como podemos entender, para Lukács (201, p. 66), é no espelhamento da realidade que se cria a condição para o *fim* e o *meio* do trabalho. É nesse processo que se realiza uma “separação”, uma desvinculação entre o homem e seu ambiente, um “distanciamento” que se expressa de forma bastante clara na “confrontação entre sujeito e objeto”. Portanto: “No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa ‘realidade’ própria na consciência”. Na consciência, essa realidade é apenas reproduzida, e mediante o processo de trabalho se realiza uma nova forma de objetividade, “mas não uma realidade”, pois, em sentido ontológico, inexistente a possibilidade de que a reprodução seja similar ao que ela reproduz, e menos ainda idêntica a ela.

Temos aqui uma dualidade fundamental que é parte intrínseca do ser social. Isto é, no âmbito ontológico do ser social há uma subdivisão em dois momentos heterogêneos, que da perspectiva do *ser* somente estão frente um ao outro como momentos heterogêneos, contudo são até opostos entre si: *o ser e o seu espelhamento na consciência*. É através dessa dualidade que o ser social supera o mundo animal. Interessante notar que o espelhamento da realidade é sempre determinado pelos *pores de fim*, e isso jamais reproduz como resultado “cópias quase fotográficas mecanicamente fiéis da realidade”, pois, esse processo de *objetivação* e de *distanciamento*, tem como resultado a reprodução da própria vida social em suas múltiplas expressões, originalmente determinada pelo trabalho. Portanto, o espelhamento exato da realidade na consciência dos indivíduos como ocorre sempre em todos os complexos é produto de “uma interação entre opostos”. Como afirma Lukács (2013, p. 67):

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

As novas formas de objetividades produzidas pelo processo de trabalho e que implica a mediação da consciência, são do ponto de vista ontológico, não um produto da ideia, mas uma objetivação socialmente realizada pela ação consciente do ser social que apreende as cadeias causais em sentido ontológico. Assim, diferentemente das cadeias causais da natureza que se desenrolam por si mesma, no trabalho ao contrário, não é somente a finalidade teleológica posta, mas também, as cadeias causais que o realizam transformam-se em “causalidade posta”, ou seja: “[...] tanto o meio de trabalho como o objeto de trabalho, em

si mesmos, são coisas naturais sujeitas à causalidade natural e somente no pôr teleológico [...] podem receber o pôr socialmente existente no processo de trabalho [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 72). Como resultado do espelhamento correto das relações causais da realidade na consciência, o ato de trabalho realizado cotidianamente cria continuamente novas objetivações sociais⁵⁹. Sem isso, a causalidade posta perde seu movimento e a pedra, por exemplo, retornará a sua condição de mero “ente natural”, submetida a causalidades naturais, perdendo assim, toda a sua configuração comum com os “objetos” e os “instrumentos de trabalho”.

Fica evidente aqui a questão da *alternativa* como um *ato de consciência*. Pois ela é uma categoria que estabelece a mediação com o apoio do espelhamento da realidade e se torna um “um veículo” do *pôr de um ente*. Todo objeto dado na natureza carrega em si uma quantidade infinita de *propriedades* enquanto *possibilidades*, e estas nunca deixam totalmente de “operar”. O corolário desse processo é que a alternativa permanece funcionando como “supervisão”, “controle”, “reparo”, mesmo com o término do processo de trabalho em evidência. “Por isso”, enfatiza Lukács (2013, p. 73) que: “o desenvolvimento do trabalho contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo mesmo, se baseie sempre mais em decisões alternativas”. O trabalho como unidade processual entre pôr teleológico e causalidade natural possibilita ao indivíduo tomar consciente decisões alternativas de forma consciente como escolher uma pedra, por exemplo, para caçar animais.

Nesse processo ele complexifica suas relações sociais e desenvolve capacidades intelectivas e sensitivas que o transformam a si mesmo. A superação da mera “animalidade” por meio do salto ontológico para a humanização do trabalho e a superação do aspecto epifenomênico da simples determinação biológica de sua consciência atingem dessa maneira, com o processo de desenvolvimento do trabalho, uma propensão à universalidade predominante do ser social, diz Lukács. Portanto, as decisões alternativas para o trabalho estão sempre orientadas em virtude de circunstâncias concretas, seja para elaborar um machado de pedra ou a fabricação de um modelo de automóvel. Isso significa que

⁵⁹ Lukács esclarece aqui também outra diferença fundamental entre a consciência do animal e a consciência do ser social. A consciência dos animais é sempre um epifenômeno, nunca uma alternativa, por isso: “A pedra escolhida como instrumento é um ato de consciência que não possui mais caráter biológico. Mediante a *observação* e a *experiência*, isto é, mediante o *espelhamento* e a sua *elaboração* na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. Quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea [...] Com efeito, a pedra, no seu ser-aí e no seu ser-assim natural, nada tem a ver com a faca ou o machado” (LUKÁCS, 2013, p. 71, itálico nosso).

primeiramente, a racionalidade está diretamente ligada a uma necessidade concreta que um determinado “produto singular deve satisfazer”. Essa satisfação das necessidades bem como suas representações próprias, são elementos que determinam a organização do “projeto”, “a seleção” e o “agrupamento dos pontos de vista, tanto quanto a tentativa de espelhar corretamente as relações causais da realização”.

Por isso, explica Lukács (2013, p. 76) não podemos deixar de lembrar que a alternativa,

[...] de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de um homem concreto (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores condições de realização concretas de um pôr concreto do fim. Isso quer dizer que nenhuma alternativa (e nenhuma cadeia de alternativas) no trabalho pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim [...] foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independentemente dele.

A complexidade da objetividade do mundo real é produto das ações histórico-concretas dos homens enquanto um *processo social real*. O sujeito que opera na realidade uma transformação objetiva põe em movimento um conjunto de cadeias causais a partir do pôr teleológico. Assim, o terreno das decisões é demarcado por esse *complexo de ser* que envolve uma unidade processual entre teleologia e causalidade, natureza e sociedade, pensamento e ser. No plano ontológico originário, o trabalho está voltado para a satisfação de uma necessidade determinada, portanto, nesse sentido, ele constitui o *modelo da práxis social geral*, pois, a partir desse fundamento serão desenvolvidas novas formas de objetivações sociais. É a partir desse processo que a consciência dá um salto e se sobrepõe a mera espontaneidade do instinto biológico. Esse é um aspecto mais restrito do trabalho enquanto produtor de objetos de uso, ou seja, o trabalho como uma atividade entre o homem e a natureza, muito embora, Lukács nos informe sobre um ponto muito importante:

[...] é preciso deixar claro o que distingue o trabalho nesse sentido das formas mais desenvolvidas da práxis social. Nesse sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos estão orientados para a transformação de objetos naturais em valores de uso. Nas formas ulteriores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens [teleologias secundárias], cujo objetivo é, em última instância [...] uma mediação para a produção de valores de uso. Também nesse caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelos pores teleológicos e pelas cadeias causais que ele põe em movimento. No entanto, o conteúdo essencial do pôr teleológico nesse momento – falando em termos inteiramente gerais e abstratos – é a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos (LUKÁCS, 2013, p. 83).

Esse problema surge imediatamente assim que o trabalho “se torna” social, no sentido de que depende diretamente da cooperação entre as pessoas. Portanto, afirma Lukács que esta segunda forma de pôr teleológico, no qual a finalidade posta visa influenciar outros homens, já pode se desenvolver plenamente em estágios bem incipientes do processo social originado pelo trabalho. Esse aspecto elementar do trabalho, o fundamento da práxis social geral, é indubitavelmente, o fundamento da gênese da *linguagem* e do *pensamento conceitual*. Nesse sentido, explica Lukács (2013, p. 85):

É sem dúvida possível deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceitual a partir do trabalho, uma vez que a execução do processo de trabalho põe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceitual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo que a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser entendidos nem em nível ontológico nem em si mesmos se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho [...]

Para Lukács é indiscutível, portanto, o fato de que a linguagem e o pensamento conceitual surgiram a partir das necessidades colocadas pelo trabalho. Desse modo, o seu desenvolvimento se apresenta como uma “ininterrupta” e “ineliminável” determinação recíproca. Assim, podemos entender “o fato de que o trabalho continue” sendo o momento predominante possibilitando a complexificação e a intensificação das interações. Por isso, *teleologia* e *causalidade* são princípios dialeticamente determinados; princípios reciprocamente heterogêneos, que a despeito de suas contraditoriedades, apenas em coexistência “comum”, “dinâmica” e “indissociável”, possibilitam a constituição do fundamento ontológico de determinados *complexos dinâmicos*. Tais complexos somente são ontologicamente possíveis no âmbito do ser social, pois, é nesse campo de coexistência dinâmica que podemos perceber a característica essencial desse nível do *ser*. O trabalho opera materialmente uma relação totalmente nova do metabolismo com a natureza, ao passo, diz Lukács, que as outras formas mais complexas da *práxis social*, na sua enorme maioria, têm como pressuposto ineliminável esse “fundamento da reprodução do homem na sociedade”.

Por isso, o *pensamento idealista* é incapaz de compreender as relações e os processos ontológicos do mundo dos homens, pois, ele se baseia na simples e óbvia constatação metodológica de que as categorias mais desenvolvidas do ser social são expressões do pensamento *gnosiológico* ou *lógico*, ignorando inteiramente o complexo de problemas sociais fora do caminho *ontológico*. Com isso, perdem-se as mediações mais complexas que se vinculam às determinações originárias do ser social. Nesse sentido, a *Ontologia do ser social* pressupõe que no trabalho a relação sujeito-objeto constitui uma base

imprescindível. Desta relação dotada de “vida própria”, é que surge no ser social dos homens, a *linguagem*, enquanto uma mediação decisiva no ser social. Foi a necessidade de comunicar algo que possibilitou o desenvolvimento da linguagem nos homens. Necessidade oriunda do processo de trabalho. Assim, como afirma Lukács (2013, p. 217-128): “O pôr simultâneo do sujeito e do objeto, mediante a linguagem, no trabalho e igualmente decorrendo deste, distancia o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto do seu conceito”. Esse distanciamento entre sujeito e objeto, portanto, provém daí. O trabalho produz uma série de mediações entre o homem e o fim imediato que ele busca conseguir. Desse modo, uma *práxis social* somente é possível quando essa relação se torna uma *totalidade social*, pois, apenas “o distanciamento intelectual dos objetos por meio da linguagem é capaz de fazer com que o distanciamento real que surgiu no trabalho seja comunicável e fixado como patrimônio comum de uma sociedade” (Idem).

Com efeito, a linguagem constitui também um salto do ser natural para o ser social. Tal processo é lento e, como afirma Lukács, não temos com precisão a datação de seu começo que se torna desconhecido para nós, embora, possamos pelo estudo da evolução das ferramentas compreender, no interior de certos limites, o seu desenvolvimento, a partir de um “conhecimento *post festum*. Portanto, Tendo como base o trabalho, esse desenvolvimento do processo social acarreta o surgimento do qualitativamente novo no âmbito da sociedade. Assim:

Esse domínio da consciência do homem sobre seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, aos instintos, aos afetos, é uma exigência elementar do trabalho mais primitivo e deve, pois, marcar profundamente as representações que o homem faz de si mesmo, uma vez que exige, para consigo mesmo, uma relação qualitativamente diferente, e uma vez que tais exigências são postas por todo tipo de trabalho (LUKÁCS, 2013, p. 129).

O domínio consciente de si mesmo possibilita aos homens desenvolverem novas funções da consciência, no sentido de serem portadores dos pores teleológicos que os orientam sempre continuamente na elaboração de novas formas de *práxis social* e histórica. Este é um aspecto fundamental do ser social. Mas Lukács também revela outra questão decisiva para a *ontologia materialista*: o fato de que não pode existir *consciência* sem *ser*. *Consciência* e *ser* constituem uma unidade ontológica objetiva, certamente, contudo o *ser* (ou a base biológica) é o momento predominante. Nas palavras de Lukács (2013, p. 131): “Ontologicamente se pode dizer que é possível a existência de um corpo sem consciência quando, por exemplo, em consequência de uma lógica, ela deixa de funcionar, ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir”. Esse pressuposto ontológico, todavia,

não contradiz o papel “autônomo”, “dirigente” exercido pela *consciência* com relação ao *corpo*. Portanto, a ação autônoma da consciência bem como sua correlação com os pores teleológicos e o controle consciente de sua realização, são factuais da ontologia do ser social.

Desse modo, de acordo com Lukács, o pôr de um fim que resulta no ontologicamente novo surge como um “ato nascente de liberdade” no ser social, pois, o conhecimento correto dos meios para a satisfação de determinadas necessidades não são mais consequências de processos causais espontaneamente biológicos, mas produtos de ações orientadas, decididas e realizadas de forma consciente. Todavia, esse ato de liberdade é determinado por necessidades socialmente mediadas que operam no sentido de conferir “seu tipo, qualidade etc”. Assim, toda *alternativa* conscientemente realizada é por sua essência ontológica, objetiva. É nesse sentido, que podemos afirmar que as categorias constitutivas da dialética marxista é uma expressão da realidade concreta e não produtos de uma *abstração lógico-gnosiológica*. Aqui podemos perceber como Lukács, depois de ter começado a avançar a partir de *História e consciência de classe* rumo a uma concepção ontológica da realidade, concebe plenamente que o fundamento das categorias decisivas do ser social são determinações do mundo objetivo. Dessa maneira, enfatiza filósofo húngaro (2013, p. 141):

[...] somente essa totalidade concreta pode possuir uma verdade ontológica. Que, dentro dessa totalidade, no curso do desenvolvimento, os momentos sociais cresçam constantemente em termos absolutos e relativos não afeta esse dado de fundo, tanto menos porque no trabalho [...], o momento do domínio sobre a natureza permanece o determinante, mesmo quando há um forte afastamento da barreira natural. O movimento livre na matéria é e permanece o momento predominante para a liberdade, quando se trata dela no âmbito das alternativas do trabalho.

As experiências do trabalho cada vez mais intensamente generalizadas produzem novas formas de objetivações sociais, desde a ciência até à arte. É nesse sentido que o trabalho faz surgir o ontologicamente novo. Esse processo se realiza no âmbito de uma totalidade objetiva socialmente determinada. E a *liberdade* enquanto expressão de uma alternativa socialmente mediada constitui um *ato de consciência* que põe em movimento um conjunto de cadeias causais postas como meios para a sua realização efetiva resultando num “complexo de realidade dinâmico” que não encontra semelhança na natureza. Dessa maneira, como destaca Lukács, o fundamento da liberdade consiste num ato de consciência, em uma escolha concreta num *campo de possibilidades concretas* é, portanto, em última instância “um querer transformar a realidade”.

Essa breve reflexão geral sobre os fundamentos constitutivos do trabalho nos permitirá compreender que a *totalidade* enquanto uma categoria (objetiva) ontológica é uma

expressão da realidade concreta em suas determinações histórico-sociais. A realidade enquanto uma unidade concreta de diversidade, processual, dinâmica e contraditória, é resultado do processo do trabalho. Uma vez que no trabalho, o ser social real “se defronta com toda a realidade” vigente, “devendo ser lembrado que a realidade nunca deve ser entendida apenas como uma das categorias modais, mas como quintessência ontológica da totalidade real destas” (LUKÁCS, 2013, p. 145). Assim, apresentaremos em seguida uma reflexão sobre a categoria da totalidade enquanto uma determinação ontológica do complexo social objetivo e seus fundamentos a partir do processo de reprodução da sociedade como um todo.

5.2 A totalidade enquanto uma categoria objetiva em Lukács

Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* afirma que um ser só existe enquanto uma objetividade; um ser que não seja objetivo não existe, ou seja, Marx confere à objetividade uma prioridade ontológica em relação à atividade da subjetividade, pois, “um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. [...] Um ser não objetivo é um *não-ser*” (MARX, 2010, p. 127). A determinação objetiva do ser constitui, assim, um fundamento ontológico para a ontologia marxiana. Nesse sentido, entendemos que a categoria da totalidade na *Ontologia do ser social* de Lukács é uma *categoria ontológica*, ou seja, é uma expressão concreta das determinações histórico-sociais da realidade objetiva. Se em Hegel a gênese da objetividade está na alienação do espírito que se exterioriza para em seguida suprassumir toda objetividade, em Marx, do contrário, o ser objetivo existe como ser que tem fora de si um objeto, ou seja, um mundo externo que existe originariamente como objetividade, pois, “o homem já objetivo como mero ser natural progride”, no conjunto de “sua inter-relação ativa, consciente, genérica, com a objetividade da natureza no trabalho, até a objetivação dessa vida genérica” (LUKÁCS apud MARX, 2013, p. 419). As objetividades do mundo natural constituem, enquanto tais, o fundamento do processo metabólico da sociedade com ele. Com a objetivação da realidade histórico-social mediante a reprodução das condições de existência materiais, surgem as categorias fundamentais do ser social que conferem “identidade ontológica” a essência objetiva de cada ser em geral em sua totalidade de relações sociais.

Como assinalamos anteriormente, para Lukács (2012) a objetividade constitui a “prioridade ontológica primária de todo ente”, pois, é nela que se constata o fato de que “o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade”. Para a perspectiva da ontologia materialista trata-se então, de compreender o “ser-precisamente-assim” de um conjunto fenomênico complexo em sua interconexão com as legalidades gerais que o determinam. Nesse sentido, é que no capítulo da *Reprodução* Lukács desenvolve com todo rigor metodológico os fundamentos da categoria da totalidade enquanto um complexo social objetivo dialeticamente articulado.

Dessa forma, o trabalho enquanto uma categoria oriunda do ser social se explicita concretamente no plano de um “complexo social processual” articulado como *totalidade social objetiva*. É com base nesse fundamento ontológico do ser social que a totalidade social objetiva pode ser compreendida corretamente, ou seja, no quadro de suas interconexões, relações, transformações, contradições e processos. Nesse sentido, a reprodução é uma categoria decisiva do ser social, pois, ela consiste na capacidade do ser social reproduzir a si mesmo tanto no sentido biológico quanto nas suas condições materiais de existência. Assim, Lukács afirma que o homem é em sua constituição biológica um fundamento irrevogável. Mas, tão somente,

[...] um momento, pois da ação social conjunta dos homens visando à reprodução de sua vida, que permanentemente compõe o fundamento ontológico de todas as suas ações cooperativas, surgem categoriais e relações categoriais totalmente novas, qualitativamente distintas [...] têm um efeito modificador também sobre a reprodução biológica da vida humana (LUKÁCS, 2013, p. 170).

O ser social tem na esfera biológica o seu fundamento irrevogável, como dissemos antes, mas a complexificação da vida social possibilitada pela mediação do processo de trabalho, operar no mundo concreto dos homens o surgimento e o desenvolvimento de complexos sociais igualmente determinantes, tais como: a linguagem, o direito, a arte, a ideologia compondo uma *totalidade dinâmica complexa* dialeticamente determinada. E é nesse sentido, que a práxis social em suas relações e processos atua também para modificar certos aspectos da reprodução biológica da existência humana. “Portanto”, assegura Lukács (2013, p. 171):

se quisermos apreender a reprodução do ser social de modo ontologicamente correto, devemos, por um lado, ter em conta que o fundamento irrevogável é o homem em sua constituição biológica, em sua reprodução biológica; por outro lado, devemos ter sempre em mente que a reprodução se dá num entorno, cuja base é a natureza, a qual, contudo, é modificada de modo crescente pelo trabalho, pela atividade humana; desse modo, também a sociedade, na qual o processo de reprodução do homem transcorre realmente, cada vez mais deixa de encontrar as

condições de sua reprodução “prontas” na natureza, criando-as ela própria através da práxis social humana.

Obviamente que o processo de complexificação do ser social representa um processo de afastamento das barreiras naturais. O ser vivo singular se desenvolve incorporando aquilo que é necessário à sua reprodução biológica, dessa maneira, sob o ponto de vista de suas determinações internas o “efeito que esse processo tem sobre o meio ambiente é puramente casual”. Mas, com efeito, a reprodução biológica da vida e a reprodução do ser social constituem no âmbito da totalidade social uma rica determinação de relações diversas. Por isso, Lukács reitera constantemente na *Ontologia* o fato de que com o desenvolvimento da vida social e o conseqüente afastamento da barreira natural, os “momentos do social” assumem um papel predominante, tornando o momento biológico um momento secundário. Esta questão se torna evidente, por exemplo, no papel que o *sexo* desempenha no processo da *divisão do trabalho*. Lukács toma como base Engels⁶⁰ para demonstrar que (2013, p. 162-163):

[...] a posição da mulher na vida social (matriarcado etc.) depende de que a multiplicação da riqueza empreste às funções econômicas do homem um peso maior que às da mulher; num estágio mais primitivo, era o inverso. Evidencia-se, portanto [...], que a estrutura social surgida em cada estágio da reprodução determina, em última instância, as formas de cada relação biológica tão elementar quanto sexual.

Essa relação é fundamentalmente de natureza social, pois, exemplifica a influência do modo de produção e reprodução da vida material na determinação específica das relações (social e sexual) entre o homem e a mulher. Nesse sentido, a transformação dos produtos do trabalho em mercadoria – característica fundamental da sociedade capitalista - representa concretamente, o estágio mais avançado de desenvolvimento social, o que, por conseguinte, também representa a “dominação da sociedade por categorias” de caráter cada vez mais especificamente social e, não apenas de “cunho natural”, esclarece Lukács. Desse modo, com o desenvolvimento do trabalho as categorias de cunho socioeconômico, por exemplo, adquirem uma “tendência imanente” a se tornarem mais elevadas, no sentido de expressarem de forma concreta as determinações constitutivas da vida social em sua totalidade.

Todas essas especificidades do ser social se tornam mais evidentes, de acordo com Lukács, quando são compreendidas à luz do complexo da *educação*. Nesse sentido, a

⁶⁰ No livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (2012) Engels defende a tese de que com o desenvolvimento das forças produtivas do período histórico do Neolítico, surge a exploração do homem pelo homem, os antagonismos de classes, o Estado e a opressão do homem sobre a mulher (patriarcalismo) a partir da divisão do trabalho e da família monogâmica.

principal característica do processo educativo dos homens, consiste em torná-los capazes de “reagir adequadamente” aos fatos e situações que surgem (“novas” e “imprevisíveis”) no decorrer de sua vida. Disso resultam as seguintes questões: a “educação do homem” entendida num sentido amplo, nunca estará concluída efetivamente, pois, sua vida, em determinadas circunstâncias, pode acabar “numa sociedade de tipo bem diferente e que lhe coloca exigências totalmente distintas daquelas, para as quais a sua educação – no sentido estrito – o preparou”. Para Lukács (2013, p. 176-177), portanto, não pode haver uma “fronteira metafísica” ou “ideal” que delimite a educação no sentido mais estrito e o sentido mais amplo. Cada sociedade historicamente situada elabora um tipo específico de educação, processo pelo qual serão reproduzidas determinadas visões de mundo e valores vinculados às exigências do modo de produção e reprodução das condições de existência material que lhe corresponde. Processo este também, que no geral, expressa os antagonismos de classe que lhe são intrínsecos. Sobre essa questão Lukács afirma o seguinte, por exemplo:

[...] Se hoje não há mais crianças pequenas trabalhando nas fábricas, como ocorria no início do século XIX, não é por razões biológicas, mas em virtude do desenvolvimento da indústria e sobretudo da luta de classes. Se hoje a escola é obrigatória e universal nos países civilizados e as crianças não trabalham por um período relativamente longo, então também esse período de tempo liberado para a educação é um produto do desenvolvimento industrial. Toda sociedade reivindica certa quantidade de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. de seus membros; o conteúdo, o método, a duração etc. da educação no sentido mais estrito são consequências das carências sociais daí surgidas (LUKÁCS, 2013, p. 177).

Evidentemente, se tais circunstâncias durarem um determinado período de tempo, elas, certamente, influenciarão as condições físicas e psicológicas dos indivíduos. Muito embora, como exemplifica Lukács, o tipo de aristocrata inglês que se mantém por muito tempo é, efetivamente, mais um produto da influência educacional de suas instituições oficiais de ensino do que mesmo uma determinação biológica, ou seja, a educação cumpre um papel decisivo na caracterização e formação da personalidade e comportamento social dos indivíduos. Portanto, a questão da educação se refere ao problema no qual ela repousa, a saber: que a sua natureza essencial se caracteriza fundamentalmente pela capacidade de influenciar o comportamento dos homens para que estes possam reagir frente a novas alternativas de vida socialmente intencionada. Por isso: “O fato de essa intenção se realizar [...] de modo ininterrupto ajuda a manter a continuidade na mudança da reprodução do ser social”, no sentido ontológico, isso consiste no fato de que o ser social ao reproduzir a si mesmo, “torna-se cada vez mais social”, pois, “ele constrói o seu próprio ser de modo cada vez mais forte e mais intenso a partir de categorias próprias”, ou seja, de categorias sociais (LUKÁCS, 2013, p. 178).

Evidentemente, nesse sentido, a educação é essencialmente um processo social. Um processo de formação humano-social. Num sentido mais amplo, portanto, a educação do homem é orientada para influenciar nele uma intenção de ação para que o mesmo possa tomar “decisões alternativas” visando à consecução determinados fins. Isso está diretamente relacionado ao conjunto de todas as “influências” que são exercidas sobre o homem novo em processo de formação. Contudo, de uma maneira geral, a reprodução do homem na totalidade de suas relações sociais constitui um processo que se dá em última instância, nas suas ações singulares, ou seja, para Lukács, “a realidade do ser social se manifesta de modo imediato no homem”, pois, o complexo de relações no qual o homem está inserido é produto de sua práxis social geral, “mas essas ações a serem realizadas”, afirma Lukács (2013, p. 180)

forçosamente se encaixam uma na outra para formar complexos de relações entre os homens, que, tendo surgido, possuem certa dinâmica própria, isto é, não só existem, se reproduzem e se tornam socialmente operativos independentemente da consciência dos homens singulares, mas também proporcionam impulsos mais ou menos, direta ou indiretamente, decisivos para as decisões alternativas.

A interação entre tais complexos resulta na mútua influência sobre os homens, no sentido da reprodução da totalidade de suas relações que os conformam numa estrutura complexa de caráter ontológico-objetivo (trabalho, linguagem, direito, arte, ideologia etc) e, que em função disso, é produzida uma diferenciação entre os homens que não encontra semelhança na esfera da vida biológica. Isso demonstra uma diferença qualitativa entre o ser social e o ser biológico. Portanto, o gênero humano se caracteriza, de forma evidente, como uma categoria “histórico-social” em processo de desenvolvimento “desigual e contraditório”. Aqui de passagem, podemos exemplificar o caso do surgimento das primeiras cidades⁶¹ que representou um passo fundamental para a generalização da socialização dos homens.

A partir dessa perspectiva ontológico-objetiva, podemos afirmar que a totalidade enquanto uma categoria objetiva do ser social expressa no pensamento as conexões reais do ser, suas relações e mutações. Por isso, a categoria da totalidade aqui na *Ontologia* é uma determinação objetiva do mundo real em seus traços imanentes, múltiplos e constitutivos. Nesse sentido, a apreensão da complexidade objetiva do ser social à luz do pensamento de Hegel (como é desenvolvido fortemente por Lukács em *História e consciência de classe* a partir de uma *dupla determinação* lógico-ontológica de preponderância subjetiva na obra de 1923). Essa tendência metodológica *duplamente determinada* demarca um impasse, mas, ao

⁶¹ “A cidade”, afirma Lukács, “é de modo geral um complexo que não pode ter analogia com qualquer nível inferior do ser, pois nela até mesmo as mais simples funções vitais já aparecem em processo de extinção. (Até mesmo um jardim ou um parque no interior da cidade são formações predominantemente sociais)” (LUKÁCS, 2013, p. 182).

mesmo tempo um ponto de partida para uma *passagem progressiva* de Lukács rumo a uma fundamentação adequada do método dialético de Marx, plenamente desenvolvido em suas determinações ontológico-materialista aqui em *Para uma ontologia do ser social*.

Por isso, afirma Lukács que:

Na exposição referente a Hegel⁶² procuramos mostrar que os princípios lógicos da construção se cruzam e mesclam ininterruptamente com princípios ontológicos, que essa heterogeneidade falsamente homogeneizada muitas vezes prende aquilo que foi apreendido corretamente no plano ontológico dentro da camisa de força de uma hierarquia logicista e, desse modo, estranha a si mesma [...] Nossas análises [portanto] tomam seu ponto de partida e seu método do espelhamento conceitual ontológico marxista da realidade, de cunho materialista e dialético. *O materialismo na ontologia significa não só que ela é purificada do turvamento provocado por categorias lógicas e gnosiológicas, mas também e sobretudo que ocorre a separação inequívoca de pontos de vista ontológicos e pontos de vista axiológicos* (LUKÁCS, 2013, p. 190, itálico nosso).

Na ontologia materialista o ser é concebido enquanto ser e em consonância com a essência da realidade objetiva. Isso significa dizer que todo ser possui gradações e níveis específicos. O ser social, desse modo, pressupõe “natureza orgânica e inorgânica”. E, se ele não tiver, afirma Lukács, esses dois fundamentos irrevogáveis, não é possível desenvolver as suas próprias categorias, totalmente distintas daquelas. Somente a partir desse quadro é possível estabelecer uma “ordenação” dos graus do ser destituídos de “pontos de vista valorativos”. Assim, na totalidade de suas inter-relações surgem transformações que conservam “as conexões legais do ser que funda a nova esfera do ser, inserindo-os, contudo, em novas conexões”. Portanto, a explicitação da especificidade categorial do ser social é resultado de um longo processo histórico, “no qual a constante reprodução da nova forma do ser produz as categorias, as leis especificamente características dela” (LUKÁCS, 2013, p. 191).

A categoria da totalidade na *Ontologia* possibilita, dessa maneira, uma apropriação correta da realidade objetiva em seu ser-em-si; em suas legalidades concretas próprias. O permanente fortalecimento tanto dos aspectos quantitativos como qualitativos das “forças”, “categorias” e “leis” fundamentalmente sociais, revela-se enquanto um processo, “no qual as determinações do ser social vão se tornando cada vez mais puramente sociais”, destaca Lukács (2013, p. 193). Esse desenvolvimento ininterrupto do ser social vai “se despojando” de forma cada vez mais frequente de seus vínculos com as determinações da esfera natural. Mas é indispensável entender que sem “reprodução biológica dos homens, nem um ser social é possível”. Essa conexão indissolúvel entre a *natureza orgânica* e o *ser social*,

⁶² Nesse ponto Lukács se refere as análises desenvolvidas no vol. 1 da *Ontologia* em que trata da falsa e autêntica ontologia de Hegel e que nós discutimos amplamente no capítulo anterior de esta tese.

constitui o fundamento de todas as *categorias* mais *complexas* e *mediatas* desse *grau* do *ser*. É impossível imaginar o ser social sem seu fundamento biológico. Sua existência é um fato material. Ele é constituído em sua materialidade orgânica por elementos químicos, físicos, fisiológicos que o estruturam como tal. É justamente por isso, que a reprodução biológica da vida humana possui uma prioridade ontológica com relação a toda práxis humano-social. Todavia, a gênese ontológica do ser social repousa no processo de reprodução de suas condições de existência material (o *trabalho*) no “qual todos os momentos da reprodução biológica da vida humana adquirem cada vez mais um caráter social”, que resulta em novas determinações histórico-sociais que não possuem mais nenhuma semelhança com a “reprodução biológica da vida”.

Por isso, como aponta Lukács, o método dialético de Marx tem na prioridade econômica o momento metodologicamente decisivo do materialismo histórico, pois ele parte do fundamento ontológico fundamental do ser social: o ato histórico de produção dos meios para a satisfação de suas necessidades materiais vitais. Assim, de uma perspectiva ontologia-materialista: “A prioridade ontológica da reprodução biológica do homem como ponto de partida de sua atividade econômica, esta como o fundamento ontológico-genético de suas atividades [...] cada vez mais puramente sociais” (LUKÁCS, 2013, p. 196). A historicidade enquanto um fundamento constitutivo do ser social é, dessa maneira, um aspecto teórico-metodológico da “concepção de mundo do marxismo”. Este princípio ontológico do método dialético de Marx constitui o fundamento científico do materialismo histórico.

Para Lukács, partindo da ontologia materialista, portanto, a existência do ser social repousa em sua reprodução contínua, ininterrupta. A sua substância enquanto ser é caracterizada fundamentalmente como uma substância em constante modificação, que produz de forma cada vez mais intensa e renovada (quantitativa e qualitativa) *novos traços* peculiarmente *substanciais do ser social*. Esse processo de reprodução como um “complexo processual” engendra ininterruptamente novas objetividades; novas interações mediadas “pelo *medium* da sociedade”, ou seja, a sociabilidade desenvolvida pelo homem a partir do seu comportamento prático e ativo em relação ao seu entorno natural como um todo, se tornou uma mediação ineliminável. De acordo com Lukács (2013, p. 205): “Um pôr teleológico sempre vai produzindo novos pores, até que deles surgem totalidades complexas, que propiciam a mediação entre homem e natureza de maneira cada vez mais abrangente, cada vez mais exclusivamente social”. O constante processo de reprodução do homem em sociedade configura, portanto, o traço essencial de todo ser. Nesse sentido, o trabalho enquanto um fenômeno originário da sociedade corporifica a “singularidade” e a “generidade do homem”,

por isso, ele é social por essência. O ato do trabalho significa o homem em seu devir homem⁶³.

A sociedade é entendida desse modo por Lukács, como um *complexo de complexos*. Processo no qual, tendo por base o trabalho enquanto fundamento originário do ser social possibilita o surgimento de complexos como a linguagem, o direito, a educação etc constituindo uma totalidade social objetiva dialeticamente articulada (nossa intenção aqui não é se deter em pormenores da relação que cada complexo parcial mantém com o complexo total da sociedade, mas antes, explicitar de um modo geral os fundamentos que sustentam as bases da sociedade enquanto uma totalidade objetivamente articulada). Dessa maneira,

[...] Podemos encontrar em cada complexo social essas inter-relações entre espontaneidade e participação consciente desejada na vida de um complexo, entre universalidade e sua limitação por outros complexos ou diretamente pela totalidade, só que essas correlações [...] serão por princípio qualitativamente diferentes em cada complexo, em cada interação concreta (LUKÁCS, 2013, p. 250).

As inter-relações em cada complexo social pressupõe uma totalidade social concretamente articulada. A sociedade enquanto um complexo de complexos é mediada por processos e conexões ontológicas que se determinam mutuamente, a despeito de “toda a dependência última dos diversos complexos sociais em relação à economia enquanto reprodução primordial da vida humana”. Nesse sentido, nenhum complexo seria capaz de subsistir “nem funcionar” de forma útil se não estruturasse em si mesmo os seus “princípios e métodos específicos de ação, de organização etc”, afirma Lukács (2013, p. 260). Essa autonomia do complexo social parcial nunca poderá resultar em independência absoluta em relação à organização estrutural e dinâmica do processo histórico de desenvolvimento do “respectivo estágio da sociedade” a qual ele corresponde. Com efeito, o conhecimento correto da realidade social só pode ser possibilitado pela “autêntica dialética materialista, que em todas as suas reproduções ideais da realidade, até nas mais abstratas, sempre tem clareza quanto ao verdadeiro caráter ontológico do ser social” (Idem).

Para Lukács, a dialética materialista constitui o método científico mais adequado e correto para se apreender as determinações essenciais do ser social. Por isso, a categoria da totalidade representa um princípio ontológico-teórico-metodológico constitutivo decisivo da

⁶³ Lukács aqui destaca uma importante questão sobre o papel da consciência na continuidade do processo social: “[...] a nova forma de continuidade no âmbito do ser social não pode surgir sem consciência; somente quando dessa nova forma do ser é elevada à consciência ela pode alcançar um novo ser-para-si. [...] Portanto, na continuidade do processo, a consciência deve se desenvolver continuamente; deve preservar dentro de si o já alcançado como base para o que virá, como trampolim para o mais elevado, deve constantemente elevar à consciência o respectivo estágio já alcançado, mas de modo tal que ao mesmo tempo, esteja aberta [...] para não barrar os caminhos à continuidade rumo ao futuro. Por ser tal órgão da continuidade, a consciência representa constantemente certo estágio de desenvolvimento do ser [...] (LUKÁCS, 2013, p. 208).

dialética de Marx, que permite compreender a sociedade enquanto um complexo social objetivo em seu *ser-precisamente-assim*, ou seja, compreender a sociedade como uma realidade objetiva em suas determinações histórico-concretas. A totalidade em sua objetividade histórico-social é produto de uma inter-relação dialética entre o sujeito consciente (que produz objetivações) e o mundo objetivo (em movimento ininterrupto) que o circunda. A apropriação conceitual por parte do sujeito cognoscente da totalidade objetiva (que é o mundo externo) é um produto do seu esforço de pensar, mediado pelas categorias ontológicas, que reproduzem no âmbito do pensamento a realidade objetiva em sua essência, tal como ela é em si. Esse processo permite ao sujeito espelhar na sua consciência as conexões, relações e processos objetivos próprios da realidade concreta da qual ele faz parte. Portanto, a categoria da totalidade enquanto um pressuposto ontológico do método dialético de Marx possibilita apreender a sociedade em suas determinações, conexões e relações como um todo dialeticamente articulado. Isso é para Lukács na *Ontologia*, uma das contribuições mais avançadas que ele pôde legar para o “renascimento do marxismo” nos dias de hoje.

É a partir dessa perspectiva que podemos fundamentar nossa tese: de que a categoria da totalidade na *Ontologia* de Lukács é uma categoria objetiva, ontológica, decisiva para a adequada compreensão das determinações constitutivas do ser social, o que não ocorre plenamente em *História e consciência de classe*, obra na qual a totalidade se apresenta de forma *duplamente determinada*, tendo como momento predominante o pensamento cognoscente de determinação lógico-ontológico. Mas ainda sim, é a partir do livro de 1923 que Lukács desenvolverá de forma continuamente avançada os fundamentos da totalidade enquanto princípio constitutivo central do método dialético de Marx que terá sua adequada apreensão aqui na sua *Ontologia*, não comportando, portanto, uma ruptura com o seu livro de 1923.

Nesse sentido, a *reprodução do homem na sociedade*, de acordo com Lukács, é a expressão de um processo total em suas determinações verdadeiras. Pois:

[...] o ser social é um complexo composto de complexos, cuja reprodução se encontra em variada e multifacetada interação com o processo de reprodução dos complexos parciais relativamente autônomos, sendo que à totalidade, no entanto, cabe uma influência predominante no âmbito dessas interações (LUKÁCS, 2013, p. 278).

O primado da totalidade sobre as partes que a compõem, constitui uma questão muito importante para o método dialético de Marx, no sentido de que é a partir da visão do *todo* enquanto um complexo processual articulado que podemos, de forma coerente, compreender como os seus nexos internos se determinam reciprocamente. Pois, nada do que

existe objetivamente está desvinculado do conjunto de suas relações, processos e contradições. Cada elemento singular do real se explicita na totalidade de suas interconexões. O todo pressupõe as conexões das partes entre si numa relação de mútua determinação. Por isso, o ser social produtor de objetivações concretas é um ser em conexão ontológica com os produtos da objetivação do trabalho⁶⁴, da educação, da arte, da moral etc. Portanto, a totalidade possibilita compreender que no conjunto de suas relações histórico-sociais o homem - que tem no trabalho a gênese do seu devir – incorpora elementos que determinam a sua individualidade “existente para si” de forma singular, bem como a constituição de sua *generidade*, ou seja, a consciência de si mesmo enquanto gênero humano em sua práxis.

Essa reprodução ocorre no sentido de que o homem como um ser vivo é um ser que dá respostas, pois, o meio no qual ele está inserido impõe determinadas condições, exigências, tarefas à sua existência, às suas condições de reprodução. Dessa maneira, em sua condição de ser vivo, o homem responde adequadamente as perguntas que se impõem a ele. O homem trabalhador diferentemente dos outros seres vivos reage de forma articulada e consciente (pôr teleológico) pela mediação de sua práxis respondendo qualitativamente a novas perguntas que dialeticamente vão estruturando seu “entorno imediato”, assumindo, desse modo, características fundamentalmente sociais. Como podemos perceber, o trabalho acentua o campo próprio onde se desenvolvem as mediações entre o homem e a satisfação de suas necessidades, “entre os homens trabalhadores” e o seu “entorno natural”. Portanto, é nesse momento que o homem, por meio da práxis, busca dar respostas às perguntas que o confrontam. É nesse metabolismo cada vez mais aprofundado da sociedade com a natureza que o homem vai respondendo aos desafios impostos à sua condição de existência.

Para Lukács, a sociedade se reproduz historicamente enquanto uma totalidade. Uma totalidade concretamente articulada. De um modo geral, isso significa que o homem constitui um complexo em *movimento* e em processo de *desenvolvimento* ininterrupto. Nesse sentido, o todo⁶⁵ tem prioridade incondicional sobre as partes, aos complexos parciais que o

⁶⁴ “[...] o trabalho e os produtos do trabalho introduzem na vida necessidades sempre novas e até ali desconhecidas e, com elas, novos modos de satisfazê-las [...] tornando a reprodução da vida cada vez mais multiforme, cada vez mais complexa, distanciando-a cada vez mais da reprodução meramente biológica, eles transformam simultaneamente também os homens que efetuam a práxis, afastam-no cada vez mais da reprodução meramente biológica de sua vida” (LUKÁCS, 2013, p. 291).

⁶⁵ Lukács fundamenta essa perspectiva da prioridade do todo sobre as partes que o constituem se reportando à Marx: “Em *A miséria da filosofia*, Marx diz contra Proudhon: ‘As relações de produção de qualquer sociedade formam um todo. [...] Quando se constrói com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, os membros do sistema social são deslocados. Os diferentes membros da sociedade são transformados em outras tantas sociedades à parte, que se sucedem umas às outras’. É preciso manter incondicionalmente essa prioridade do todo sobre em relação às partes do complexo total, aos complexos singulares que o constituem, porque, do contrário, chega-se [...] a uma autonomização extrapoladora daquelas

estruturam. A totalidade em si pressupõe um complexo objetivo de inter-relações dinâmicas de complexos singulares mutuamente determinados. E no que diz respeito a essa característica do complexo singular, em termos ontológicos, ela é determinada não somente pela sua legalidade imanente, mas, sobretudo, por “sua posição e função na totalidade social”, ou seja, a processualidade de cada complexo parcial em suas inúmeras interconexões dentro do complexo total implica uma articulação interna em que se explicita o devir da sociedade em sua legalidade histórico-objetiva, desde a reprodução das condições de existência material à reprodução da arte, da cultura, do direito, da moral, da religião etc.

A fundação da sociabilidade humana em bases ontológicas é uma questão decisiva para Lukács porque esta sociabilidade constitui a totalidade no interior da qual o homem é constituído enquanto tal, pois, o processo de auto-desenvolvimento do homem é circunscrito por essa totalidade. “A ontologia social de Lukács é um meio de investigar a categoria crucial da totalidade social dentro da qual os indivíduos são constituídos, moldados e formados”⁶⁶ (THOMPSON, 2011, p. 237, tradução nossa).

Portanto, em Lukács a categoria da totalidade não é um produto do pensamento, mas uma expressão ontológica da realidade objetiva em sua essência imanente. Assim, afirma o filósofo húngaro que:

Não se trata aí de uma determinação meramente formal, que pudesse ser levada a cabo – no pensamento – de modo autônomo e só depois disso examinada em interação com outras forças, mas de uma determinação que interfere profunda e decisivamente na construção categorial, na explicitação dinâmica de cada complexo parcial [...] (LUKÁCS, 2013, p. 306).

Trata-se então de compreender que os problemas ontológicos, ou seja, a questão do ser em si, tal como ele é em sua essência histórico-social, se apresentam enquanto *objetos* e *relações* numa infinidade “extensiva” e “intensiva” de determinações. Nesse sentido, a apreensão das determinações constitutivas dos objetos deve levar em conta todos os seus “aspectos”, “conexões” e “mediações”. A sociedade enquanto uma totalidade objetiva *rica de determinações e relações diversas* é reproduzida como tal, exatamente porque comporta em si uma unidade de inter-relações de complexos parciais que articulam um complexo total. Por isso mesmo, Lukács (2013, p. 248) nos informa que com o desenvolvimento quantitativo e qualitativo da *divisão social do trabalho*, engendra-se “tarefas especiais, formas específicas de mediação entre os complexos sociais singulares, que, justamente por causa dessas funções

forças que, na realidade, determinam apenas a particularidade de um complexo parcial dentro da totalidade” (LUKÁCS, apud MARX, 2013, p. 305).

⁶⁶ No original: “Lukács’ social ontology is a means of investigating the crucial category of the social totality within which individuals are constituted, shaped, and formed” (THOMPSON, 2011, p. 237).

particulares, adquirem estruturas internas bem próprias no processo de reprodução do complexo total”, dessa forma, as demandas internas do complexo total conservam a sua “prioridade ontológica” e, por esse motivo, “determinam o tipo, a essência, a direção, a qualidade etc. nas funções dos complexos mediadores do ser”. Entretanto, em razão do “funcionamento” adequado no “nível mais elevado do complexo total” conferir ao “complexo parcial mediador” a ativação de “funções parciais particulares, surge nesse complexo parcial certa independência, certa particularidade autônoma do reagir e do agir, que precisamente nessa particularidade se torna indispensável para a reprodução” da sociedade enquanto uma totalidade dialeticamente articulada.

Lukács (2013, p. 307) reconhece criticamente na *Ontologia* que “as intuições” de Hegel “tantas vezes geniais foram desfiguradas e falsificadas em consequência de sua logicização do ontológico”, ou seja, Hegel se aproxima do real, mas, apreende a realidade objetiva pela mediação da lógica, do pensamento abstrato-especulativo. Assim, para caracterizar essa questão Lukács evidencia que em Hegel, por exemplo, o *espírito absoluto* contém uma duplicidade ambígua inerente em si: 1) constitui uma “suprema síntese espiritual” que realmente ocorre na história e 2) representa, contudo, “uma objetivação”, que não tem participação no processo da história. Segundo Marx (n^o *A sagrada família*) citado por Lukács, Hegel concebe “o espírito absoluto”, no sentido de que este “faz a história apenas na aparência”, pois, uma vez que o espírito absoluto, somente alcança a “consciência do filósofo *post festum*, na sua condição de espírito criador universal, sua fabricação da História existe apenas na consciência, na opinião e na representação do filósofo, apenas na imaginação especulativa” (LUKÁCS, apud Marx, 2013, p. 308, *italico no original*). Ou seja, para Lukács com base em Marx, Hegel compreende a história universal real amparado por categorias lógico-abstratas e, que o processo real da História, é uma expressão do pensamento; um processo que ocorre no âmbito da ideia.

Portanto, segundo Lukács, “A ‘insuficiência’ de Hegel deve-se”, sobretudo, ao fato de que “mediante a logicização de factuais ontológicas, ele acaba realizando a manobra interna que o prende numa antinomia rígida e falsa: na antinomia de onipotência e impotência, que nada tem a ver com a real facticidade ontológica” (LUKÁCS, 2013, p. 308). A logicização do processo ontológico real em Hegel produz antinomias que obscurecem a compreensão da essência ontológica em si da realidade objetiva. Por isso, que em *História e consciência de classe*, Lukács fortemente influenciado por Hegel de forma insuficientemente crítica, concebe de maneira *duplamente determinada* a categoria da totalidade no sentido lógico-ontológico onde o momento predominante é o sujeito cognoscente. Essa é a nossa

justificativa teórica para tentar explicar essa tendência *duplamente determinada* da categoria da totalidade em Lukács em *História e consciência de classe*. No livro de 1923, portanto, Lukács não havia se apropriado de forma suficientemente crítica de Hegel, contudo, é a partir deste livro que ele começa a avançar rumo a um adequado fundamento ontológico do método dialético de Marx e sua categoria constitutiva central, a totalidade.

Com efeito, quando Lukács na *Ontologia* concebe a totalidade enquanto uma categoria objetiva (uma determinação ontológica do processo histórico-social concreto) e não mais de forma *duplamente determinada* com uma forte inclinação idealista, lógico-ontológica como aparece em *História e consciência de classe*, é porque foi decisivamente em Marx⁶⁷ que ele se fundamentou (principalmente, a partir do encontro com os originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, momento que significou uma verdadeira “inflexão ontológica” em seu pensamento), pois, a partir daí, Lukács redimensionou a direção do seu pensamento teórico-filosófico em face de uma nova necessidade de avançar no aprofundamento de uma autêntica ontologia materialista, para compreender que o ser social em sua totalidade de relações, constitui uma “objetividade ontológica” que constrói e si mesmo a partir da dinâmica própria do seu ser. Por isso, apreender o ser social em sua essência objetiva requer a mediação das categorias ontológicas. Dessa maneira, adverte Lukács (2013, p. 309): uma vez que “ele [o ser social] é elevado à condição de avaliação logicamente generalizada do processo total, a avaliação que tinha uma intencionalidade absolutamente objetiva reverte em pura subjetividade, que caracteriza apenas o avaliador, mas não o avaliado”.

A totalidade enquanto uma categoria ontológica, que expressa a própria realidade objetiva em suas determinações intrínsecas, não se confunde com um “ponto de vista”, um “ângulo de visão”, mas ele mesma é uma “forma de ser”, uma “determinação da existência”, desse modo afirma Lukács:

[...] o nosso curso deve rumar sempre para a totalidade da sociedade, porque é só nesta que as categorias revelam sua verdadeira essência ontológica; todo complexo parcial de fato tem [...] seu modo específico de objetividade, e conhecê-lo é condição indispensável para a compreensão abrangente da sociedade; porém, quando ele é examinado isoladamente ou posto no centro, as autênticas e grandes linhas do desenvolvimento total facilmente podem ser distorcidas (LUKÁCS, 2013, p. 310).

⁶⁷ De acordo com Nicolas Tertulian : “[...] a recusa parcial de Lukács de seus escritos de juventude, incluindo suas famosas autocríticas a propósito dos erros de seu livro *História e consciência de classe*, não foi, de forma alguma, resultado de injunções externas [...], mas o produto de um laborioso processo de reflexão filosófica, que levou à elaboração de um modo de se pensar radicalmente novo” (TERTULIAN, 2016, p. 236, itálico no original).

Como está claro pelo exposto acima, é na totalidade da sociedade que as categorias manifestam a sua autêntica essência ontológica, mas, à luz desse postulado, é necessário sublinhar a centralidade do “surgimento” e a “mudança das categorias econômicas”, pois, neste ponto, a economia enquanto um processo de “reprodução factual” da existência humana se diferencia “ontologicamente” de todos os demais complexos. Portanto, de um modo geral, para Lukács, a reprodução sócio-biológica constitui a base ineliminável dessa totalidade, a partir da qual, se revela a essência genérica dos ser social, que possui no trabalho sua gênese, assim, a economia enquanto “um sistema dinâmico” do conjunto das mediações entre os complexos constitui a “base material” para o processo de reprodução do gênero humano e seus “tipos” singulares. Por meio desse caminho teórico-metodológico, chega-se a uma lúcida compreensão dos desdobramentos implicados no processo de socialização da sociedade como um *todo* (objetivamente articulado), em sua “caracterização ontológica” fundamental, verdadeira. Mas também é necessário compreender que a realidade do desenvolvimento do conjunto das relações sociais entre os homens (conforme o ser delas) requer uma “indispensável” reflexão crítica sobre a contradição dialética entre “essência” e “fenômeno” contida nesse processo.

A sociedade enquanto uma totalidade objetiva tem na historicidade uma de suas legalidades imanentes mais importantes, já que ela se encontra em permanente processo de mudança. Esse movimento puramente objetivo do ser social constitui um fato ontológico decisivo. Nesse sentido, a dinâmica da socialidade é resultado da complexificação do processo de trabalho, sobretudo, no que diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas. Por isso mesmo, na sociedade capitalista o “intercâmbio intensivo” de mercadorias perpassa “todos os poros da sociedade”. Nesse ponto em específico:

Devemos nos ater à convicção de que as categorias são ‘formas de ser, determinações da existência’, que, por conseguinte, suas inter-relações de fato são rigorosamente causais quando ocorrem lada a lado, em sua transformação, em sua mudança de função na sucessão histórico-social, mas não são determinadas de modo primariamente lógico, dependendo, muito antes, do ser-precisamente-assim do respectivo ser social, do ser-precisamente-assim de suas repercussões dinâmicas (LUKÁCS, 2013, p. 323).

Essa afirmação de Lukács nos possibilita compreender que as “legalidades nas conexões concretas”, são assim, em toda parte, elementos intrínsecos da totalidade do ser social que se manifestam objetivamente na vida cotidiana postos em movimento pela realização dos pores teleológicos do trabalho. Esses diversos aspectos inerentes ao ser social em seu complexo de relações e interações são levados cabalmente “pela própria realidade no âmbito da realidade”. Para evidenciar as especificidades de cada formação social é necessário,

antes de tudo, entender que somente uma apropriação da estrutura total dessa formação nos permite traçar os lineamentos gerais próprios de cada momento da socialização que a conforma. Nessa perspectiva, por exemplo, a principal característica da formação feudal era a “supremacia do campo sobre a cidade”, relação extremamente importante para a consolidação dessa formação social. Também no que diz respeito o desabrochar “da polis baseia-se em que toda atividade social humana se concentra nela; tanto econômica como politicamente, tanto militar como culturalmente, todos os fios da vida e de sua reprodução se confluem na cidade-Estado”, nesse sentido, seu ocaso é provocado exatamente “pelo fato de que sua expansão destrói seus próprios fundamentos econômicos” transformando-a paulatinamente em uma formação social inerte (LUKÁCS, 2013, p. 325).

Lukács traça aqui um panorama geral para explicar como ocorreu o processo de declínio do feudalismo e o aparecimento do capitalismo:

Quando, nos primórdios da edificação da formação feudal, a cidade foi subordinada ao campo, sua existência interna foi centrada de antemão no plano econômico: naturalmente, isso aconteceu na forma da subordinação à estrutura feudal; a guilda, por exemplo, é uma forma tipicamente feudal da divisão do trabalho [...]. O desenvolvimento da produção, do comércio, da troca etc. passou a repercutir na região central da economia feudal [...]. Com efeito, dali por diante, surgiu em muitos países de modos diversos o grande dilema da crise do feudalismo: ou aprofundar ainda mais e perenizar a sua crise acarretando a segunda servidão ou liquidar todo o seu sistema com a ajuda da acumulação originária (LUKÁCS, 2013, p. 326).

Tendo em vista isso, as barreiras para converter a força de trabalho em mercadoria, na organização do trabalho no feudalismo, era o principal impeditivo para a superação econômica da velha ordem. Mas com a inevitável desagregação da formação feudal:

Dá-se então um período de transição em que o capital mercantil, no processo do surgimento das formas capitalistas de organização do trabalho, adquire relevância no sentido de ao menos parcialmente proporcionar impulsos [...]. Com a penetração decisiva das categorias propriamente sociais na própria produção, nasce – naturalmente mediante lutas acirradas, em transições longas e complexas – a hegemonia definitiva do capital industrial. O capital comercial e o capital financeiro convertem-se em simples momentos do seu processo de reprodução (LUKÁCS, 2013, p. 327).

Compreende-se assim, que na totalidade da sociedade capitalista a apropriação do mais-valor, que se constitui como uma das categorias centrais da socialidade do ser social é determinada pela capacidade de “dispor do mais trabalho”. Isso representa uma diferença fundamental em relação à formação social feudal, pois:

Uma mudança, um desenvolvimento na direção da determinação social (econômica) da relação de trabalho é introduzida só com o capitalismo, no qual a força de

trabalho do trabalhador se converte em mercadoria que ele vende ao capitalista, deixando, desse modo, que ele disponha sobre o mais trabalho [...]. Foi depois disso que surgiu a cotidianidade econômica do capitalismo, que Marx caracteriza assim: “Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às ‘leis naturais da produção’. A reprodução social desse estado de coisas implica uma socialização muito ampla de todas as situações, relações etc. sociais dos homens” (LUKÁCS apud MARX, 2013, p. 328).

O processo de socialização criado pelas relações de produção capitalista engendra novas determinações que se impõe aos homens como resultado de um desenvolvimento econômico nunca visto antes. A generalização da produção de mercadorias, a complexificação tecnológica e a universalização das trocas comerciais representam o nível mais elevado de “superação sucessiva das barreiras naturais”, isto é, o processo de socialização crescente do ser social “avança” ininterruptamente. O caráter total do capital é um das características mais fundamentais do modo de produção capitalista que não se encontra paralelo com os modos de produção anteriores. Seguramente, essa universalização do capitalismo (a expansão total do capital pelo mundo todo) configura exatamente a especificidade ontológica da sociedade enquanto uma totalidade concretamente articulada.

Portanto, fica claro que o aspecto ontológico fundamental do ser social, ou seja, suas relações histórico-sociais concretas, no interior de uma sociedade enquanto uma totalidade objetiva constitui um fundamento decisivo (enquanto ponto de partida efetivo) para a adequada apreensão dialética da realidade em seu ser em si essencial. Nesse sentido, somente o autêntico método dialético de Marx (uma ontologia materialista) é capaz de nos possibilitar tal apreensão. Assim, a partir da compreensão da totalidade, enquanto uma categoria objetiva em Lukács na *Ontologia do ser social* podemos apreender corretamente “o ser-para-si do gênero humano”, como o resultado de um processo que se desenvolve tanto na “produção econômico-global” como na reprodução dos homens concreto-singulares em suas relações sociais no quadro de um processo total e unitário. Em face disso, entendemos que o “complexo de complexos” do qual Lukács faz referência na sua derradeira obra tem justamente esse sentido, ou seja, explicitar a partir da categoria da totalidade o fundamento ontológico da sociedade (em suas tendências, relações, processos e contradições) enquanto um todo dialeticamente articulado, um complexo de determinações.

5.3 Lukács e a totalidade dialética do marxismo contra os fragmentos dispersos do pensamento pós-moderno

Para o discurso teórico pós-moderno a realidade é múltipla, volúvel, dispersa e fragmentada, portanto, inapreensível em sua essência ontológica, ou melhor, ele nega que exista uma essência objetiva em si real do mundo concreto. Tal corrente de pensamento tem como posição epistemológica central, postular o fim das metanarrativas modernas, o fim da perspectiva da totalidade enquanto um fundamento teórico-metodológico de compreensão da realidade histórico-social. Assim, afirma François Lyotard no seu livro *A condição pós-moderna* (1979), (ele talvez tenha sido o principal arauto na difusão da ideia de que vivemos numa época pós-moderna) que este novo contexto histórico se inaugura, precisamente, com a falência da metanarrativa científica moderna, a descrença em relação às concepções de mundo totalizantes e a emergência de uma sociedade pós-industrial, por conseguinte, o projeto moderno “do sistema-sujeito é um fracasso, o da emancipação nada tem a ver com a ciência, está-se mergulhando no positivismo de tal ou qual conhecimento [...] as reduzidas tarefas da pesquisa tronaram-se tarefas fragmentárias que ninguém domina” (LYOTARD, 1998, p. 74).

O filósofo francês discute basicamente a crise de legitimidade do saber científico da modernidade, solapada pelos novos processos tecnológicos-informacionais que, por sua vez, engendraram uma nova forma de vida social e cultural possibilitando aos indivíduos traçarem novos caminhos de realizações no curso das constantes transformações do momento histórico atual. Nesse sentido, o livro de Lyotard funda a discussão sobre a pós-modernidade, como uma mudança geral na condição da humanidade. “Simplificando ao extremo”, afirma Lyotard,

considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências [...]. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo o crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores [...], os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos [...]. Assim, nasce uma sociedade que se baseia menos numa antropologia newtoniana [...] e mais numa pragmática das particularidades de linguagem (LYOTARD, 1998, p. 16, aspas no original).

O pensamento pós-moderno ao fundamentar seus postulados teóricos na perspectiva da fragmentação para analisar a realidade (só um conhecimento deste tipo pode acessá-la segundo ele) incorre numa sentença descabida, pois, a realidade social do sistema capitalista “é *totalizante* em formas e graus sem precedentes. Sua lógica de transformação de tudo em mercadoria, de acumulação, maximização do lucro e competição satura toda a ordem social”. Por isso mesmo, um entendimento profundo e fundamentado desse “[...] sistema *totalizante* requer exatamente o tipo de *conhecimento totalizante* que o marxismo oferece e os pós-modernistas rejeitam” (WOOD, 1999, p. 19, itálicos no original).

Do lado oposto, a atualidade da categoria da totalidade em Lukács nos permite fazer um contraponto teórico-metodológico ao pensamento pós-moderno justamente no sentido da crítica à ideia de que a realidade só pode ser apreendida de forma fragmentada em seus aspectos particulares atomizados. Para os pós-modernos, no contexto histórico atual profundamente marcado pela fluidez das mercadorias, das escolhas “livres” no consumo, dos jogos de linguagem que conferem significação às coisas e das identidades plurais deslocadas, a própria realidade se torna um amálgama multifacetado sem “coerência de conjunto”. No entanto, somente a perspectiva da totalidade é que permite entender que o conjunto destes processos sociais constitui uma unidade da diversidade mutuamente determinada, um todo coerente, inteligível.

Nesse sentido, para Fredric Jameson em seu livro *Valences of the dialectic* (2009, p. 201, tradução livre)⁶⁸: “A atualidade de Georg Lukács sempre pareceu nos últimos anos fundar dois conceitos: a defesa do realismo literário e a ideia de totalidade”, assim, de acordo com o teórico norte-americano, “a inseparabilidade entre a concepção de realismo de Lukács e sua noção de totalidade”⁶⁹ (Idem, p. 210), constitui hoje “um argumento que [...] nos compromete a confrontar toda uma contemporaneidade, pós-estruturalista ou mesmo pós-moderna”⁷⁰ (Idem). Jameson entende, de um modo geral, que a pós-modernidade prefigura a *lógica cultural do capitalismo tardio* e que dessa forma ela é profundamente marcada por dois aspectos decisivos: a transformação da realidade em imagens e a fragmentação do tempo em uma série de presentes perpétuos. Ambos os aspectos, para o teórico, portanto, constituem dimensões consoantes desse novo momento do capitalismo. Com efeito, a perspectiva da totalidade em Lukács que Jameson faz referência é aquela que configura “uma estrutura na qual vários tipos de conhecimentos são posicionados, perseguidos e avaliados”⁷¹ (Idem, p. 211) constituindo um fundamento teórico-metodológico decisivo para a compreensão crítica da realidade atual do capitalismo tardio em seu todo articulado que o pensamento pós-moderno que fazer parecer desconexo, fragmentado e inapreensível em sua essência objetiva e contraditória.

A recusa metodológica da totalidade por parte do pensamento pós-moderno, acaba se tornando um equívoco epistemológico. Reduzir a realidade a um conjunto de

⁶⁸ No original: “The actuality of Georg Lukács has in recent years always seemend to founder on two concepts: the defense of literary realism and the idea of totality” (JAMESON, 2009, p. 201).

⁶⁹ No original: “inseparability between Lukác’s conception of realism and his notion of totality” (Idem, p. 210).

⁷⁰ No original: “an argument that now commits us to confront a whole contemporary, poststructural, or even postmodern” (Idem).

⁷¹ No original: “mas sim uma estrutura na qual vários tipos de conhecimento são posicionados, perseguidos e avaliados” (Idem, p. 211).

relações e processos sem conexões ontológicas entre si resulta, inevitavelmente, na construção de conhecimentos desagregados, destituídos de mediações concretas, sem o firmamento necessário que é a unidade dialética da história. Desse modo, a “destotalização” do pensamento pós-moderno “pressupõe paradoxalmente a mediação de uma totalidade articulada e sua determinação em última instância. Na falta disso, a sopa de legumes literários e o caldeirão de culturas mercantis constituiriam nem sequer mais um pensamento”, afirma Daniel Bensaïd (2008, p.86). A sociedade capitalista é uma “totalidade relacional”, isto é, tudo o que existe (enquanto uma objetividade histórico-social) está ontologicamente interconectado como “um organismo vivo”. A concepção de totalidade no marxismo, especialmente, em Lukács como podemos constatar nesta tese, possui uma característica metodológica fundamental: as partes só ganham sentido se referidas ao todo, pois, elas constituem um “momento de totalização”; as partes se refletem no todo e o todo pressupõe a unidade interligada das partes entre si.

Se o pensamento pós-moderno preconiza a atomização dos sujeitos em seus âmbitos de sociabilidade de interesses particulares, sem posição de classe e isolados, a totalidade dialética do marxismo não comporta dissoluções fragmentárias, pois ela repousa sobre as bases de uma unidade histórico-concreta, e sendo assim, não perde de vista o fato de que a reprodução do capital que recai sobre o conjunto das relações sociais, inescapavelmente.

Nada do que existe concretamente está desconectado de suas mediações processuais. A não ser que a concepção de totalidade esteja baseada numa perspectiva abstrata, formal, idealista. Com efeito:

A totalização dialética supõe a impossibilidade, para sujeitos particulares de terem acesso a essa posição suspensa. Num contexto em que a exaltação do instante se opõe à inteligibilidade histórica, em que os conceitos universalizantes são enfraquecidos, o de totalidade torna-se suspeito de desvios totalitários [...]. Se a totalidade abstrata tem uma conduta totalitária, a totalização concreta, aberta à sua própria negação, opõe-se à tirania do absoluto (BENSAÏD, 2008, p. 87-88).

A categoria da totalidade orienta o sentido da “diferenciação” e da “contradição”, dessa maneira, a realidade objetiva não é uma sequência de imagens simbólicas atribuídas pelos jogos de linguagem, antes, do contrário, ela é uma “síntese de múltiplas relações” configurada num todo dialeticamente articulado. A totalidade em Lukács pressupõe que a realidade social é movimento, contradição, devir. Nesse sentido, as classes sociais e suas lutas representam a força da história, assim:

[...]. Do ponto de vista da ontologia do ser social isso significa, num primeiro: - que cada classe enquanto complexo social só pode existir em certa sociedade; - que, por essa razão, a sua existência relativamente autônoma comporta uma relacionalidade irrevogável com essa sociedade em sua totalidade e com as demais classes da mesma sociedade; - que uma classe só existe socialmente em interação prática com as demais classes da formação em que se encontra (LUKÁCS, 2013, p. 185).

Mas para o pensamento pós-moderno a noção de classe social perdeu seu sentido. Num mundo caracterizado pela volubilidade da existência, pelas “subjetividades pulverizadas” e pela sensação do efêmero em que o “tempo histórico parece se estreitar em torno de um presente reduzido ao instante que passa” (Bensaïd), (presentismo sem historicidade), as classes sociais se dissolveram em miríades de “guetos” sem vinculação orgânica com os horizontes da revolução social geral. Desse modo, a recusa pós-moderna das metanarrativas, da razão universal e do projeto de emancipação do sujeito histórico, constituem os fundamentos teórico-ideológicos exigidos hoje, como pretexto, para refundar o fazer científico, político, social e cultural do mundo “em migalhas”, desnortado, sem *télos*.

O “fim das utopias” é uma noção bem definida pela perspectiva pós-moderna. Nada poderá ser feito para se ir além do capitalismo, pois este sistema é o último refúgio da história humana. Não há como transpor seus limites. Sendo assim, toda tentativa de se fazer concretamente uma revolução social, fatalmente resultará em fracassos, frustrações, ilusões e arrependimentos. Esse desalento com o “fim da história” desencadeia uma atitude geral de conformismo político programado. Mas é isso mesmo que preconizam os pós-modernos: desconstruir a historicidade dos processos sociais e pensar as possibilidades da Revolução como uma coisa “fora de moda”. Este é um projeto consciente daqueles que querem manter intactos os pilares do sistema produtor de mercadorias. Para tanto, o conhecimento científico⁷² precisa ser manipulado para atender aos interesses dos homens de negócios e suas instituições financeiras, que não subtraem esforços em empreender novos “nichos” no mercado global. Parece que não existe vida fora do mercado!

Todavia, a realidade é conflito e contradição. E nesse aspecto, nada garante que as coisas continuem como estão. A luta de classes ainda é a força motriz da história. Com efeito, a pesquisa teórico-científica marxista tem como um de seus pressupostos determinantes: entender o mundo para transformá-lo. E aqui, o método dialético de Marx é uma ferramenta imprescindível para a classe trabalhadora se apropriar do conhecimento do mundo e satisfazer suas variegadas necessidades humanas. Isso é relevante porque a luta contra a exploração

⁷² “A liquidação pós-moderna da totalidade”, esclarece Daniel Bensaïd, “aparece como uma rejeição dogmática das estruturas e dos sistemas. Ela vai contra pesquisas em ciências naturais (biologia ou química orgânica) e sociais (quer se trate de teorias da informação ou do conceito de ecossistema, central no desenvolvimento de uma ecologia crítica)” (BENSAÏD, 2008, p. 89).

capitalista é uma demanda social e, a construção de uma sociabilidade superior, uma exigência imperativa. Nesse sentido, só um conhecimento científico ligado às questões de classe pode possibilitar ao conjunto da humanidade a apropriação teórico-metodológica necessária para se compreender os fundamentos que constituem as legalidades do mundo social contemporâneo. “Na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser em lugar de iluminá-la”, portanto, “em condições históricas favoráveis” o conhecimento científico “pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno” e revelar assim as determinações da essência do mundo concreto (LUKÁCS, 2012, p. 294). Por isso mesmo, encontramos no marxismo (enquanto apropriação universal da ciência e da cultura) a chave de entendimento mais correto dos problemas humanos, bem como, o programa de luta ideológica e política mais avançado do nosso tempo.

As incertezas pós-modernas não cabem na amplitude e profundidade do mundo real em devir ininterrupto. A história, seguramente, é um campo aberto de possibilidades objetivas, no entanto, sem a concepção da luta de classes - tão fundamentais para a inteligibilidade das contradições sociais e os fatores concretos das transformações históricas - incorre-se no equívoco de naturalizar os problemas reais das condições materiais de existência vigentes. Se para o pensamento pós-moderno o que prevalece como postulado epistemológico de compreensão da realidade é perceber e relativizar as subjetividades fragmentadas e descentradas no cotidiano, então as pequenas causas sem rumo preciso, perdem seu sentido em virtude da continuidade de uma vida cada vez mais reificada e reificante. Portanto, sem fazer concessões ao discurso pós-moderno, a repolitização das formas de luta social enquanto uma alternativa ao esgotamento do modelo de representação democrático-parlamentar hoje, é uma tarefa que o próprio movimento da classe trabalhadora e o conjunto dos movimentos sociais devem colocar para si, no sentido de repensar as estratégias de ações revolucionárias que possam abrir concretamente os caminhos rumo à sociedade comunista.

A perspectiva da totalidade no marxismo pressupõe que o conhecimento científico só é possível porque existem legalidades e regularidades que dirigem a realidade objetiva e que o ser social, por meio de seu ato de trabalho, engendra a esta realidade. Dessa forma ele também reproduz dialeticamente no plano do pensamento, o movimento efetivo da sociedade enquanto uma *totalidade concreta* em sua dinâmica processual e contraditória. Portanto, conhecer a essência do real é apreender a sua *dinâmica e estrutura* tal como ele é em si mesmo. Para a dialética materialista, “a teoria é o movimento real do objeto transposto para o cérebro do pesquisador – *é o real reproduzido e interpretado no plano ideal* (do pensamento)” (NETTO, 2011, p. 21, itálico no original).

De um modo geral, a categoria da totalidade na *Ontologia do ser social* de Lukács (enquanto um fundamento teórico-metodológico haurido do pensamento de Marx) trata de compreender o “ser-precisamente-assim” de um “complexo de complexos” em interconexão com as legalidades imanentes que o determinam. Nesse sentido, o espelhamento dialético do real no plano do pensamento do indivíduo que investiga o mundo dos homens, se realiza pela mediação dos complexos categoriais ontológicos. Isso, indubitavelmente, representa um avanço para a fundamentação hoje, de um conhecimento científico em bases materialistas que seja capaz de apreender ontologicamente a totalidade das relações constitutivas de um mundo marcado de forma profunda pelas contradições de uma formação social cada vez mais irracional e alienante. Evidenciar a essência dessas contradições e apontar os caminhos para superá-las é a função da categoria da totalidade no marxismo. Lukács, notadamente, foi quem mais avançou nessa direção.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dos capítulos anteriores buscamos explicitar o problema da categoria da totalidade nas obras *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* do filósofo marxista húngaro Györg Lukács. Nesta pesquisa em processo (onde não concluímos nada em definitivo, do contrário, suscitamos aqui no desenlace provisório novas questões em aberto) pudemos constatar que no trânsito de uma obra para outra Lukács realiza uma *passagem progressiva* no sentido de uma adequada fundamentação metodológica da categoria da totalidade enquanto um princípio (ontológico) constitutivo central do método dialético de Marx. Desse modo, é a partir do livro de 1923 com sua *dupla determinação* metodológica de caráter lógico-ontológico, abstrato-concreto onde o momento predominante é o sujeito cognoscente (a totalidade como um *ponto de vista* do proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade), que Lukács *avança continuamente* rumo a uma plena adequação materialista da dialética marxista sistematicamente consolidada na sua obra derradeira.

Entendemos assim, que em *História e consciência de classe*, a categoria da totalidade constitui a categoria fundamental com a qual Lukács começará a desenvolver os rudimentos ontológicos dos complexos categoriais decisivos do ser social que serão explicitados plenamente na sua obra final *Para uma ontologia do ser social*. Pois, como vai dizer o próprio autor no prefácio de 1967: “Sem dúvida, um dos grandes méritos de *História e consciência de classe* foi ter restituído à categoria da totalidade [...] a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx” (LUKÁCS, 2003, p. 20-21, aspas no original). Apesar de Lukács reconhecer os “paradoxos metodológicos” desta categoria, contudo, estes também “desempenharam um papel relevante e muitas vezes até progressista na influência exercida” pelo livro de 1923.

Como vimos, no interior da tradição marxista o debate sobre as intersecções entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia* de Lukács é carregada de controvérsias, sentenças taxativas, afirmações arriscadas, erros e acertos razoáveis. Nossa intenção foi sempre buscar problematizar o *avanço contínuo* de Lukács de uma obra para outra, evitando o risco iminente de incorrerem em imprecisões, deformações injustas e equivocadas do complexo pensamento do filósofo húngaro, daí a nossa recorrência reiterada (exaustivamente) a alguns dos mais importantes e sérios interpretes da obra de Lukács e do marxismo no Brasil e no exterior para respaldar nosso entendimento de que essa *passagem progressiva* que Lukács realiza de uma obra para outra é profundamente marcada pela influência de Hegel e, sobretudo de Marx.

Nesse sentido, para alguns como Mészáros (2013; 2011) Lukács teria sido mais “hegeliano do que Hegel” ao conceber em *História e consciência de classe* a *totalidade concreta* no mais alto nível de generalização, ou seja, como um *ponto de vista* do proletariado enquanto sujeito-objeto idêntico que se constitui enquanto tal mediante uma abstrata *lógico-ontológica* (enquanto momento predominante do método dialético) que ele opera para desvelar a “natureza essencial” dos conflitos e problemas da realidade prática do capitalismo. Esse problema é um verdadeiro “nó górdio” para nós. Entretanto, Mészáros nos possibilita entender que Lukács em *História e consciência de classe*, desenvolverá, preliminarmente, as bases de uma *ontologia social*, mas, só posteriormente, na sua obra derradeira (*Para uma ontologia do ser social*) é que será capaz de formular, de maneira mais avançada e superior, uma concepção de totalidade enquanto um *complexo social* objetivamente determinado. Seguimos essa linha de pensamento de Mészáros para justificar que esse processo em Lukács se realiza por meio de uma *passagem progressiva* onde ele na *Ontologia* apresentará de forma mais adequada os fundamentos metodológicos da categoria da totalidade não mais a partir de sua *dupla determinação* como no livro de 1923, mas agora sim em sua determinação plenamente ontológica, objetiva, materialista.

A superação epistemológica da dicotomia entre o sujeito e o objeto, fundamentada pela tradição filosófica anterior à Hegel, possibilita à Lukács em *História e consciência de classe* empreender uma crítica das mediações concretas para a transformação histórica da totalidade da sociedade capitalista pelo proletariado tendo como prioridade o *ato de consciência*. Um “ato de consciência” que “subverte a forma objetiva de seu objeto”. Aqui está o aspecto da *dupla determinação* metodológica da categoria da totalidade em Lukács onde o momento predominante da dialética marxista é determinado pelo sujeito cognoscente (o proletariado).

Já para Chasin (2009) em *História e consciência de classe* a categoria da totalidade em Lukács é carregada de vicissitudes. Antes de tudo, esta categoria no pensamento do filósofo húngaro, “é uma figura do cenário epistêmico”; uma “figuração mental”, um “ângulo visual”. Chasin, portanto, destaca que essa concepção da totalidade em Lukács na obra de 1923 “é reduzida aos contornos de uma simples potência mental ou possibilidade cognitiva” e que também na *Estética* o filósofo húngaro teria continuado com a perspectiva de compreender a totalidade como um produto da consciência subjetiva, embora, desta vez sem a primazia do “sujeito-objeto idêntico”, mas, agora com os impasses do “em-si epistêmico”. Mas como sustentamos em nossa tese Chasin não avançou na compreensão de que na *passagem progressiva* de uma obra para outra (o livro de 1923 e a *Ontologia*) Lukács

consegue desenvolver uma plena adequação dos fundamentos da categoria da totalidade enquanto uma determinação do mundo objetivo, ou seja, ela constitui na sua obra de maturidade uma categoria ontológica.

Pensando o contrário de Chasin, o filósofo italiano marxista Infranca afirma (2014) que Lukács teve a capacidade de desenvolver uma “nova ontologia do ser social justamente com base nas análises de *História e consciência de classe* e de sua própria revisão autocrítica”. Infranca ao destacar o liame entre *História e consciência de classe* e *Ontologia do ser social*, nos permite entender a relação que essas duas grandes obras de Lukács mantém entre si como uma *unidade dialética de avanço progressivo* de uma para outra no sentido de uma *continuidade-descontinuidade* em relação a categoria da totalidade, especialmente.

Para Celso Frederico (2013) como vimos há uma questão decisiva com relação aos fundamentos teórico-metodológicos da categoria da totalidade em *História e consciência de classe*. Na consciência do proletariado a totalidade da sociedade se manifesta de forma “lógica”, teórica e não como um espelhamento dialético da realidade objetiva (na consciência do ser social) como na *Ontologia*. A categoria da totalidade, em *História e consciência de classe* sofre uma importante influência hegeliana. Pois, se a totalidade se apresenta enquanto *um ponto de vista*, um “ângulo visual” a partir da consciência do proletariado *sujeito-objeto idêntico* da realidade histórica, ela configura, portanto, uma perspectiva “gnosio-epistêmica” tendo no proletariado (“pensador coletivo”) o eixo central de determinação do conhecimento. Em *História e consciência de classe* a totalidade é sempre determinada num primeiro momento pelo sujeito cognoscente, desse modo, na *dupla determinação* metodológica da categoria da totalidade o sujeito é que determina o objeto.

Contudo, o esforço gigantesco de Lukács em contribuir para o “renascimento do marxismo”, a partir da sua derradeira grande obra, constitui um exemplo de engajamento teórico-científico e político de um intelectual preocupado com os avanços do marxismo na construção de uma *Ética* que correspondesse plenamente com as reais aspirações humanas, bem como, da transformação radical da sociedade capitalista. Esse esforço pode ser percebido na *passagem progressiva* a partir de *História e consciência de classe* rumo a sua *Ontologia do ser social*, processo intelectual que demarca seu pleno avanço metodológico no desenvolvimento da dialética marxista em bases adequadamente materialistas.

Nesse sentido, o próprio Marx deixou claro no seu *O' capital* a diferença fundamental de seu método em relação ao de Hegel. Hegel, diz Marx (2008), caiu na ilusão de conceber o real como produto do pensamento que se determina em si, origina-se de si; é automovente. Sendo que o método dialético-materialista consiste em “elevar-se do abstrato ao

concreto”, pois, é a maneira correta de proceder do pensamento que se apropria efetivamente do conteúdo concreto da coisa concreta. Neste aspecto, verificamos na *Ontologia* de Lukács que a categoria da totalidade constitui a própria materialidade do mundo objetivo em seu movimento imanente; em suas sucessões, contradições e conexões internas que se determinam mutuamente num processo dialético histórico-social, ou seja, ele é um complexo social objetivo resultante do “autodesenvolvimento do ser social” que cria o mundo a partir do conjunto das objetivações que ele efetiva a partir do trabalho e da cultura.

História e consciência de classe é a primeira obra na qual Lukács tenta desenvolver um esforço de compreensão do método dialético de Marx. Nela, sua inclinação hegeliana demonstra a intenção teórico-filosófica do filósofo marxista húngaro em restituir ao marxismo seu fundamento criativo e dinâmico (esterilizado pelo esquematismo vulgar pseudo-teórico do stalinismo), que provém, dentre outros elementos metodológicos, justamente da apropriação crítica (ainda que insuficiente) da dialética de Hegel. Nesse sentido, a *Ontologia* herda (criticamente) da obra de 1923, os fundamentos categoriais decisivos do método dialético, evidentemente, a categoria da totalidade agora enquanto uma determinação do mundo objetivo. É tanto assim, que nos *Prolegômenos* Lukács afirmará que, de fato, a apreensão das determinações do ser em sua historicidade concreta pelas categorias ontológicas possibilita, dessa forma, compreender o processo real da vida em sua totalidade objetiva.

O recurso à categoria da totalidade aparece em vários momentos na obra de Marx como um momento constitutivo do seu método dialético. E aqui ao tratarmos dele, vimos exatamente o quanto Marx entende que a sociedade capitalista é uma totalidade socialmente articulada. Em Lukács, do mesmo modo, a totalidade é uma categoria presente em muitas de suas obras. Como um legatário da tradição “marxiano-hegeliana”, ele sempre reivindicou “o primado da totalidade” sobre as partes que a compõem. Em *História e consciência de classe*, Lukács critica o mundo reificado da sociedade capitalista e sua fragmentação alienante, nesse preciso sentido, enxerga na consciência do proletariado a possibilidade concreta de um conhecimento que dê conta da totalidade da vida social. Quando, no momento revolucionário, sujeito e objeto, que estavam cindidos, se “reconciliam” e, por conseguinte, se “identificam”, a *totalidade*, portanto, é reconstituída na consciência do proletariado como afirma Celso Frederico, (2014). Na *Ontologia*, Lukács também compreende a necessidade de compreender a totalidade da vida social, mas agora ele não fala de um sujeito revolucionário como no livro de 1923, o que para nós abre-se a questão que, nesse aspecto, em *História e consciência de classe*, Lukács fora mais avançado no sentido da necessidade metodológica de se construir a

revolução socialista, do que na sua obra de maturidade. Mas isto é outra questão que nem sequer desenvolvemos minimamente em nossa pesquisa.

Portanto, fazemos nossas a palavras de Celso Frederico:

Conhecer o “desenlace” da obra lukacsiana, com todos os acertos e erros de um projeto inacabado, não é tarefa fácil: o nosso autor, nos anos finais de vida, ainda debatia-se com a tarefa jamais concluída de promover um renascimento do marxismo. O *método de pesquisa* deve sempre privilegiar as obras finais de um autor para, através delas, compreender plenamente o sentido, ainda não explicitado, das obras iniciais. No caso de Lukács, as dificuldades são enormes (FREDERICO, 2013, p. 173, aspas e itálico no original).

Nosso propósito nesta pesquisa de doutoramento foi, na medida do possível, desenvolver uma reflexão crítica sobre o problema da fundamentação metodológica da categoria da totalidade em Lukács em duas de suas maiores obras de estudo da dialética marxista: *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social*. Tentamos defender a tese de que Lukács realizou uma *passagem progressiva* de uma obra para outra, no sentido de que foi a partir da obra de 1923, que ele tomou inicialmente a categoria da totalidade, a despeito de sua *dupla determinação* metodológica no sentido lógico-ontológica e abstrato-concreta tendo como momento predominante o sujeito cognoscente (no caso o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade), como a primeira categoria com a qual começou (e avançando continuamente) véu estabelecer os rudimentos de caráter ontológicos dos complexos categoriais decisivos do ser social que foram desenvolvidos plenamente, como vimos, na sua obra derradeira, notadamente a categoria da totalidade.

A partir dessas questões, podemos afirmar que a influência hegeliana de Lukács, principalmente, no tocante à totalidade é expressiva, porque a perspectiva da totalidade hegeliana repousa sobre a base da unidade dialética entre as *partes* e o *todo* que, ao se determinarem mutuamente, expressam a processualidade dinâmica imanente da realidade histórico-social, assim, entre as duas principais obras de Lukács que foram objetos de nossas reflexões aqui nesta pesquisa, não existe ruptura no que tange a categoria da totalidade, muito embora, em Hegel este processo ocorra no âmbito do pensamento; da ideia que move o mundo e se identifica com ele a partir do movimento progressivo da Razão no tempo rumo ao seu autoconhecimento, ou, a realização do *espírito absoluto*. Por isso, Lukács vai reconhecer criticamente uma “falsa e uma autêntica ontologia” em Hegel, que expressará em termos de *método* uma nova fundamentação que justificará a *passagem progressiva*, no que tocante à questão da totalidade, que em *História e consciência de classe* pode ser considerada em um *dupla determinação* lógico-ontológica de preponderância idealista e em *Para uma ontologia*

do ser social, todavia, enquanto uma plena determinação do mundo objetivo, concreto, material.

Finalmente, acreditamos que as questões suscitadas neste trabalho de pesquisa acerca dos fundamentos da categoria da totalidade em Györg Lukács, constituíram um esforço preliminar de aproximação aos estudos da dialética marxista⁷³ em bases ontológicas. Pois, neste sentido, entendemos que o esforço do filósofo marxista húngaro no seu árduo caminho na busca de coerência à adequada apropriação do método de Marx, foi, indubitavelmente, compreender de um modo geral, a essência objetiva das contradições da sociedade capitalista visando transformá-la num sentido revolucionário, ainda que isto não esteja explícito em termos programáticos na sua última obra, contudo, sabendo quem fora Lukács durante toda a sua vida, um incorrigível comunista revolucionário, a luta pela emancipação humana sempre foi seu objetivo imperioso. Esperamos que esta pesquisa de doutorado possa suscitar algum interesse em torno do legado teórico de Lukács e do seu esforço para o “renascimento do marxismo”, no tocante, aos fundamentos do método dialético de Marx e suas contribuições para o avanço do conjunto das lutas da classe trabalhadora brasileira.

⁷³ Recorrermos uma última vez nesta pesquisa às reflexões de Celso Frederico para não esquecermos o quanto é difícil os estudos da dialética marxista em Lukács: “Lukács, no prólogo da *Estética*, lembra com aprovação uma carta que lhe foi enviada por Max Weber comentando os seus primeiros ensaios juvenis. O grande sociólogo alemão afirmava que os escritos lukacsianos lhe lembravam os dramas de Ibsen, ‘cujo começo não se entende senão quando já se conhece o desenlace’. Esse comentário, lembrado tantas décadas depois, certamente agradou Lukács por ter evidenciado os percalços do pensamento dialético. O começo, na dialética, é sempre obscuro por conter tendências ainda não explicitadas, e só se torna plenamente compreensível no final da ‘odisséia’, quando o ‘desenlace’ já se cumpriu” (FREDERICO, 2013, p. 173, itálico no original). Nossa pesquisa se situa no início desse longo percurso cheio de vicissitudes anunciadas ainda por seguir.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas, SP: Unicamp, 2015.

ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Unesp, 2013.

BENSAÏD, Daniel. **Os irreduzíveis**: teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.

BOUCHER, Geoff. **Marxismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CHAGAS, Eduardo F. O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. **Síntese Revista de Filosofia**, [S.l.], v.38, n.120, 2011. Disponível em: <<https://efchagasufc.files.wordpress.com/2012/04/texto-completo-8.pdf>>. Acesso em: 7 mar. 2018

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHILDE, Gordon. **A evolução cultural do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

CIRNE-LIMA, C. **Contradição e dialética**: ensaios sobre a tremenda força da negação. Porto Alegre: Mimeo, 1993.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **Dialética da natureza**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

_____. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FREDERICO, Celso. **Lukács**: um clássico do século XX. São Paulo: Moderna, 1997.

_____. **A arte no mundo dos homens**: o itinerário de Lukács. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

GOLDMANN, Lucien. **Marxisme et sciences humanines**. São Paulo: Gallimard, 1970.

_____. Kierkegaard vivant. Intervenção de Lucien Goldmann no colóquio organizado pela Unesco, Paris, de 21 a 23 de abril de 1964. In: LÖWY, Michel e NAÏR, Samir. (Org). **Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade**: textos escolhidos. São Paulo: Boitempo, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830). v.i: a ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830). v.II: a filosofia da natureza. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Princípios da filosofia do direito.** Lisboa: Guimarães LDA, 1990.

_____. **Fenomenologia do espírito.** Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

JAMESON, Fredric. **Valences of the dialectic.** London: Verso, 2009.

LEFEBVRE, Henri. La noción de totalidad em las ciencias sociales. **Revista Telos, Universidade Rafael Beloso Chacín,** Maracaibo, Venezuela, v.13, n.1, enero/abr. 2011.

INFRANCA, Antonino. **Trabalho, indivíduo, história:** o conceito de trabalho em Lukács. São Paulo: Boitempo; Marília, SP: Oficina Universitária Unesp, 2014.

LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna.** 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LÖWY, Michel e NAÏR, Samir. **Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade.** São Paulo: Boitempo, 2008a.

_____. **Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2008b.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social.** São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social I.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social II.** São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **El asalto a la razón:** La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México: Fondo de cultura económica, 1959.

_____. **Estética.** v.1. Barcelona: Grijalbo, 1967.

_____. Es geht um den Realismus, In:_____. **Essays über Realismus.** Berlin: Aufbau, 1948.

_____. **O romance histórico.** São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Meu caminho para Marx.** Notas da Edição Brasileira (publicada originalmente na Revista Nova Escrita/Ensaio especial – Marx Hoje, ano.5, , n.11/12, 1983).

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Expressão Popular, 2008.

- _____. **Miséria da filosofia.** São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **O Capital:** crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Cultura, arte e literatura:** textos escolhidos. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. **A sagrada família.** São Paulo, Boitempo, 2003.
- MERLAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZÁROS, István. **O conceito de dialética em Lukács.** São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Para além do capital:** rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NETTO, José Paulo. **Introdução ao método de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- _____. **Georg Lukács:** sociologia. São Paulo: Ática, 1981.
- TERTULIAN, Nicolas. **Lukács e seus contemporâneos.** São Paulo: Perspectiva, 2016.
- THOMPSON, Michael J. Ontology and Totality: Reconstructing Lukács' Concept of Critical Theory. In: Georg Lukács. **Reconsidered:** critical essays in politics, philosophy, and aesthetic. By Edited Michael Thompson, London: Continuum International Publishing Group, 2011.
- WOOD, Ellen Meiksins. O que é a agenda “pós-moderna”?. In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy (Orgs). **Em defesa da história:** marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- KOFLER, Leo. **História e dialética:** estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.
- KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação:** contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. São Paulo: Expressão Popular, 2009.