



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JAIREILSON SILVA DE SOUSA

O TRABALHO COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO SER SOCIAL NA
ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS

FORTALEZA

2021

JAREILSON SILVA DE SOUSA

O TRABALHO COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO SER SOCIAL NA
ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho.

FORTALEZA

2021

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)

- S697t Sousa, Jaireilson Silva de.
O trabalho como estrutura fundamental do ser social na ontologia de György Lukács / Jaireilson Silva de Sousa. – 2021.
127 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho.
1. Ontologia. 2. Ser social. 3. Trabalho. 4. Salto ontológico. 5. Reprodução. I. Título.

CDD 100

JAIRESILSON SILVA DE SOUSA

O TRABALHO COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DO SER SOCIAL NA
ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 03 / 08 / 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra. Fátima Maria Nobre Lopes
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ermínio de Sousa Nascimento
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Aos meus pais, Vera Lúcia e Antonio Ventura.

À minha companheira nos últimos oito anos,
Jessica Holanda.

Aos amigos mais próximos que me apoiaram
nessa jornada.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Vera Lúcia e Antonio Ventura, que me proporcionaram o melhor em minha vida.

À minha companheira Jessica Holanda, pela paciência e sugestões.

Aos pais de minha companheira, Fátima e Luiz Lemos, pelo apoio prestado.

Ao Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho e à Prof.^a Dra. Fátima Maria Nobre Lopes, por toda a ajuda e pela excelente orientação.

Ao membra da banca examinadora Prof. Dr. Ermínio de Sousa Nascimento pelas valiosas colaborações e sugestões.

Aos colegas do grupo de pesquisa, principalmente Paula Tércia, Tatiana Quirino, Zélia Pinto e Victor Moita, pelas reflexões e conversas que tivemos.

Aos meus amigos que acompanharam minha trajetória acadêmica, dentre eles Vinícius Monteiro, Nayara, Cláudio Albuquerque e muitos outros que não caberiam aqui.

Aos companheiros da LetroSofia que trago comigo desde a época da graduação.

À Funcap, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de pesquisa.

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, ou seja, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2017, p. 255-256).

RESUMO

Pretendemos, com a presente dissertação, explicitar que o trabalho, enquanto estrutura fundamental para a fundação e o desenvolvimento do ser social, é responsável pela constituição do ser humano. Para tanto, tomamos como fundamento teórico, a ontologia elaborada pelo filósofo húngaro György Lukács que apresenta as premissas para a compreensão da gênese do ser social. Do mesmo modo, não podemos esquecer as contribuições de Karl Marx para o entendimento da formação do ser social, pois em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* o trabalho é apresentado como a categoria responsável pela produção e reprodução da vida humana. A nova concepção de ser, inaugurada por Marx e retomada na ontologia de Lukács, rompe com as concepções tradicionais acerca do ser social, reconhecendo o caráter histórico e dinâmico para a sua compreensão. Assim, o trabalho na concepção de Marx e Lukács contribui para a superação da animalidade e para o salto ontológico em direção à constituição do ser social ocorrido gradualmente. Ainda apresentamos o modo como o trabalho se efetiva no processo de reprodução, importante para a correta investigação do trabalho na ontologia lukacsiana que conduz para além do próprio processo originário do ser social, alcançando tendências reprodutivas tanto orgânicas quanto sociais. Assim, objetivamos investigar a gênese ontológica do homem e de seus complexos sociais, tomando como hipótese interpretativa o processo do trabalho como responsável pela fundamentação e desenvolvimento do ser social. Por fim, tomamos como orientação metodológica a pesquisa de âmbito teórico, partindo da análise da obra *Para uma ontologia do ser social* de Lukács, principalmente à sua abordagem das categorias *trabalho* e *reprodução* e de suas contribuições para a constituição do ser social.

Palavras-chave: ontologia; ser social; trabalho; salto ontológico; reprodução.

ABSTRACT

We intend, with this dissertation, to explain that work, as a fundamental structure for the foundation and development of the social being, is responsible for the constitution of the human being. For that, we take as theoretical foundation, the ontology elaborated by the hungarian philosopher György Lukács that presents the premises for the understanding of the genesis of the social being. Likewise, we cannot forget Karl Marx's contributions to the understanding of the formation of the social being, as in his *Economic-philosophical Manuscripts* the work is presented as the category responsible for the production and reproduction of human life. The new conception of being, inaugurated by Marx and taken up in Lukács' ontology, breaks with traditional conceptions about social being, recognizing the historical and dynamic character for its understanding. Thus, the work in the conception of Marx and Lukács contributes to the overcoming of animality and to the ontological leap towards the constitution of social being that took place gradually. We also present how work is carried out in the reproduction process, which is important for the correct investigation of work in lukacsian ontology that leads beyond the original process of the social being, reaching both organic and social reproductive trends. Thus, we aim to investigate the ontological genesis of man and his social complexes, taking as an interpretive hypothesis the work process as responsible for the foundation and development of the social being. Finally, we took as methodological orientation the theoretical research, starting from the analysis of Lukács' work *For an ontology of social being*, mainly to his approach to the categories of *work* and *reproduction* and their contributions to the constitution of social being.

Keywords: ontology; being social; work; ontological leap; reproduction.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL E SUA DETERMINAÇÃO HISTÓRICO-CONCRETA.....	15
2.1	A crítica lukacsiana ao neopositivismo e à ontologia enquanto “velha metafísica”	17
2.2	Preceitos para uma ontologia autêntica	24
2.3	Os princípios fundamentais para uma ontologia marxiana	35
3	O PROCESSO DO TRABALHO NA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL.....	49
3.1	O salto ontológico enquanto momento predominante do ser social	51
3.2	Teleologia e causalidade: o trabalho enquanto produtor de valores.....	63
3.3	Categorias ontológicas resultantes do processo do trabalho: consciência, linguagem e liberdade	73
4	A REPRODUÇÃO ENQUANTO EFETIVAÇÃO DO PROCESSO DO TRABALHO	81
4.1	Trabalho e divisão do trabalho: problemas gerais da reprodução	82
4.2	A consciência como <i>medium</i> da continuidade do ser social	91
4.3	A reprodução do homem na totalidade social	100
5	CONCLUSÃO	116
	REFERÊNCIAS	126

1 INTRODUÇÃO

György Lukács é concebido com um dos poucos pensadores que experimentaram as dificuldades apresentadas pela era stalinista e exerceu uma forte resistência a ela, resultando em um movimento teórico que o próprio autor designou como um *renascimento do marxismo*, pretendendo elaborar uma crítica radical e contemporânea de todo o dinamismo econômico do atual sistema capitalista. A sua *Ontologia do ser social* representa o conjunto de obras que contém os principais resultados de sua pesquisa e sua “evolução filosófica”, precedendo a sua prometida *Ética*.

Segundo Lukács, um dos principais motivos para a chamada *paralisia* teórica do marxismo reside na má interpretação ou na sua completa inexistência dos problemas ontológicos tratados por Marx em suas obras. O filósofo húngaro considera como indispensável para uma completa realização do renascimento do pensamento marxiano uma análise econômico-político, assim como a elaboração teórico-filosófica de uma ontologia do ser social, relevante para tal renascimento.

O ponto fundamental da crítica lukacsiana à paralisia marxista e a negação ontológica realizada pelo neopositivismo, requer uma orientação metodológica específica que o autor pretendia resolver em sua prometida obra sobre *Ética*, fundamentada na especificidade do ser social. Para tanto, Lukács vê a necessidade de determinar historicamente e concretamente a constituição e a reprodução do ser social. A sua *Ética*, desse modo, seria insustentável sem uma ontologia do ser social que deveria constituir uma ampla introdução, tendo como finalidade evidenciar os fundamentos e a estrutura da vida social. Esta introdução ocupou os últimos anos de vida do filósofo húngaro e se converteu em sua maior obra que, por sua extensão, findou por impossibilitar a realização de sua *Ética*.

Podemos afirmar que são duas as razões que garantem a autonomia de sua ontologia: primeiro, esta não se encontra alheia à teoria marxiana e, por isso, se fundamenta no materialismo histórico-dialético, pois as obras de Marx já continham indicações e formulações ontológicas, mas ainda não se encontravam sistematizadas, tarefa que foi realizada posteriormente por Lukács. Daí resulta a novidade da ontologia lukacsiana, pois o filósofo húngaro insere a ontologia no centro da problemática filosófica do marxismo. Segundo, a ontologia do ser social oferece a Lukács um fundamento para a crítica radical ao neopositivismo que supervalorizava o conhecimento lógico-científico em detrimento das questões ontológicas e, desse modo, não poderia constituir uma autêntica ontologia.

A simpatia de Lukács pela ontologia de Nicolai Hartmann, resulta da autonomia que este dedica à vida cotidiana em relação à atividade do sujeito cognoscente. Na primeira parte de sua Ontologia, Hartmann realiza uma importante distinção entre ente (*Seiende*) e objeto (*Gegenstand*), visando acabar com a irreduzibilidade da ontologia ao plano epistemológico. Daí resulta uma intencionalidade de restaurar a ontologia sem a dominação do neokantismo, do positivismo e da fenomenologia. Hartmann e Lukács em nenhum momento cessam de denunciar os erros fundamentais de tais correntes filosóficas, que concebiam o progresso do conhecimento como único para o problema da existência, ignorando que a gnosiologia nunca pode substituir a ontologia.

É, sobretudo, em sua polêmica contra o positivismo e o neopositivismo que Lukács afirma a “ressurreição” da ontologia com um caráter histórico-social. O neopositivismo pretende descobrir os critérios puramente imanentes do verdadeiro conhecimento, colocando em segundo plano as questões ontológicas fundamentais. Lukács se opõe ao método lógico ou matemático investigativo do neopositivismo. Com sua crítica, ele pretende realizar a distinção entre a realidade em si e os conceitos da ciência.

Após estabelecer a sua crítica ao neopositivismo, Lukács analisa as contribuições e problemas presentes na teoria de Hartmann, avançando para a ontologia hegeliana para, então, resgatar o que ele designa como os princípios ontológicos de Marx. Desse modo, a ontologia é o fundamento necessário para uma crítica sólida ao neopositivismo, caracterizando uma nova ontologia, seja em relação à tradição marxista que não a havia sistematizado, seja em contraste com a tradição filosófica, caracterizada pela “velha metafísica”.

Somente no século XIX é possível falar de um “renascimento” da ontologia e verificar que três pensadores diversos tentaram, cada um a seu modo, reintegrar o papel fundamental da ontologia não mais reduzida à lógica. Esses pensadores foram: Hartmann¹, Heidegger² e Lukács, que se destaca dos demais e constitui um *tertium datur*, pela fundamentação marxiana de sua ontologia.

¹ Para o desenvolvimento de sua ontologia, Lukács se utiliza dos pressupostos ontológicos de Hartmann, perceptível pelo capítulo dedicado a este pensador que, segundo Tertulian (1986, p. 32), é um dos mais instrutivos para a orientação da obra de Lukács que encontra na ontologia e na filosofia da natureza de Hartmann, um precioso aliado contra o neopositivismo e, sobretudo, contra a teologia.

² Para Heidegger, é necessário abandonar o modo de pensar da filosofia tradicional, inaugurado por Platão e Aristóteles, e retomar as investigações pré-socráticas sobre o ser. Contudo, para Lukács, esse retorno proposto por Heidegger, negligencia toda a riqueza categorial proveniente da filosofia tradicional. Tertulian (1986, p. 30) afirma: “Isso equivale a pôr entre parêntesis, por princípio, a riqueza das categorias acumuladas da grande filosofia nos seus esforços progressivos para uma compreensão racional da realidade: ‘a mais bela paisagem não pode tornar-se um quadro – escreve Lukács a propósito da dissociação categórica que Heidegger institui entre o Ser e a riqueza concreta do Ente – quando se voltam as costas para ele’.”.

O pensamento de Marx fornece à Lukács a possibilidade de iniciar a sua ontologia pelas formas mais elementares da atividade social, iniciando com o trabalho e reconstruindo progressivamente para a gênese dos principais complexos sociais como economia, política, direito, costume etc. Para tanto, Lukács se utiliza de um método que pode ser definido como *ontológico-genético*³, pois procede dos níveis inferiores para os superiores, objetivando demonstrar a articulação entre as formas elementares da vida social e as objetivações superiores.

Com sua ontologia, Lukács pretende investigar detalhadamente o método marxiano e seu posicionamento referente às principais categorias do ser social, pois somente Marx elaborou claramente as determinações categoriais para uma compreensão correta do ser social. Nesse sentido, Lukács afirma a necessidade de uma ontologia geral⁴ que não pode ser confundida com uma teoria do conhecimento, pois a primeira corresponde aos fundamentos ontológicos de todo ser⁵.

Os escritos clássicos da teoria marxiana são concebidos como o fundamento para a ontologia do ser social lukacsiana, pois em sentido objetivo, o ser social corresponde à única esfera da realidade em que a práxis desempenha um papel de *conditio sine qua non* em relação à conservação e ao movimento das objetividades.

Para Lukács a noção de realidade social proposta por Marx baseia-se na rejeição das concepções meramente metafísicas, nas quais a cotidianidade humana é negligenciada⁶. Desse modo, o filósofo húngaro ao tratar do processo do trabalho, analisa o modo como o conhecimento científico inicia-se da práxis e da vida cotidiana, que sempre retorna e influencia o trabalho. Mas com isso não se pode afirmar a aceitação acrítica da concepção de que nossas representações ontológicas situam-se na cotidianidade⁷, negligenciada pela “velha metafísica”.

³ Sobre o método *ontológico-genético*, Tertulian (1986, p. 58) afirma: “[...] procedendo de baixo para cima, com o objetivo de fixar sucessivamente as articulações e os níveis [*anelli*] intermediários entre as formas elementares da vida social (objeto da sociologia empírica, portanto, de uma ciência mais ou menos rigorosa) e as objetivações superiores (tradicionalmente objeto da reflexão filosófica) que Lukács esperava ter sucesso em preencher a lacuna a qual indicava em sua carta”.

⁴ O fato de sua ontologia ser compreendida como geral repousa na compreensão ontológica da totalidade social, sem negligenciar os âmbitos naturais, tanto inorgânicos quanto orgânicos.

⁵ Cf. LUKÁCS, 2018, p. 27.

⁶ Lukács (2018, p. 30) afirma: “A investigação do pensamento cotidiano é uma das áreas menos pesquisadas até o presente. Há muitos trabalhos sobre a história das ciências, da filosofia, da religião e da teologia, mas são extremamente raros os que se aprofundam em suas relações recíprocas.”

⁷ Sobre isso, Lukács (2018, p. 30) afirma: “Tais representações estão repletas não apenas de preconceitos ingênuos, mas com frequência de ideias manifestamente falsas que, se às vezes provieram da ciência, nela penetraram oriundas sobretudo das religiões etc. etc. Entretanto, a crítica necessária não autoriza descurar desse fundamento cotidiano. O prosaico e terreno senso do cotidiano, alimentado pela práxis diária, pode de quando em quando construir um saudável contrapeso aos modos de ver estranhados da realidade das esferas ‘superiores’. Porém, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, talvez o mais importante seja aquela ininterrupta interação que tem lugar entre teorias ontológicas e práxis cotidiana.”

Em sua ontologia, Lukács tenta responder questões que aparentam ser puramente especulativas, mas que na sua prática se revelam imensas: enquanto produto da atividade finalística, a história da sociedade adquire um senso unívoco, uma finalidade imposta pela ação soberana dos sujeitos sobre a matéria social? Ou, enquanto produto de cadeias causais objetivas, que impõem os seus efeitos sobre a consciência e sobre a vontade dos indivíduos, a história da sociedade se desenvolve segundo um rigoroso determinismo?

Seguindo este viés ontológico, Lukács elabora uma teoria dos níveis do ser, de sua progressão estratificada, partindo dos níveis naturais e alcançando níveis cada vez mais sociais. Para tanto, de acordo com Tertulian (1986, p. 61), é importante a correta compreensão das categorias constitutivas do ser social em sua especificidade irreduzível, tomando o trabalho como o objeto central de sua ontologia, pois corresponde ao fenômeno originário e “célula criadora” da vida social e relevante para a *antropogênese* de toda a práxis social.

No decorrer desse presente trabalho trataremos do método ontológico-genético proposto por Lukács, que parte do trabalho humano para determinar que a vida social se constitui como um conjunto de objetivações sempre mais complexas, de relações interpessoais sempre mais articuladas. É nesse sentido que nos fundamentamos na teoria ontológica de Lukács para responder às seguintes questões: como ocorre a formação humana e da própria sociedade? Esse processo de formação humana se dá de modo processual no decorrer da história da humanidade ou como saltos que representam uma total cisão com os estágios anteriores? Qual a função do trabalho, enquanto atividade humana, nesse processo de formação do homem?

Partindo de tais questionamentos, objetivaremos investigar a gênese ontológica do homem e de seus complexos sociais, tomando como hipótese interpretativa o fato do processo do trabalho, como é apresentado na ontologia lukacsiana, ser o fator responsável pela fundamentação e pelo desenvolvimento do ser social e que para a sua correta investigação é necessário compreender o ser em sua dinamicidade e processualidade dialéticas, tal como o filósofo húngaro apresenta em sua *Ontologia*. Para tanto, no **primeiro capítulo** intitulado *A ontologia do ser social e sua determinação histórico-concreta*, investigaremos a especificidade da ontologia lukacsiana em oposição ao neopositivismo que concebe a ontologia como irrelevante para o conhecimento das ciências, predominando uma posição de neutralidade em relação às concepções de mundo e negligenciando toda investigação ontológica, pois pretende substituir a ontologia por uma gramática lógica dos enunciados científicos ou a um método da análise lógica da linguagem.

Constituído desse modo, no neopositivismo as questões ontológicas assumem um caráter secundário, tendo em vista que é priorizado uma concepção lógico-gnosiológica da

realidade. Do mesmo modo, esse caráter predominantemente científico do neopositivismo finda por desconsiderar o caráter dinâmico e dialético da formação do ser que, de acordo com Lukács, só pode ser melhor compreendido com o *materialismo histórico-dialético* e os preceitos ontológicos fornecidos por Marx que, antes de Lukács, identifica o ser social como resultado de um processo dialético, tendo o trabalho como a sua gênese ontológica.

Heidegger também buscou realizar um renascimento da ontologia, contudo, fundada na fenomenologia e, no entender do filósofo húngaro, não pode constituir uma autêntica ontologia, uma vez que considera apenas o estado atual do ser social e não a sua processualidade desde os níveis naturais. Apenas Hartmann fundamenta a ontologia na vida cotidiana, percebendo o gradual desenvolvimento do ser social. Porém, a Hartmann faltou indicar a gênese ontológica do ser social e um tratamento dialético à sua teoria.

Desse modo, para a constituição de uma autêntica ontologia também é necessário abordar aqueles pensadores considerados os grandes dialéticos, identificados por Lukács como Hegel e Marx. O primeiro submeteu sua ontologia à lógica, uma vez que os elementos constitutivos da realidade objetiva encontravam-se reduzidos a uma análise lógica. Essa concepção puramente racional da forma como a ontologia hegeliana entende a realidade conduz a uma incapacidade em apreender os elementos reais da vida humana. A partir daí, Lukács afirma a necessidade de abordar a dialética sobre o viés do materialismo histórico-dialético como propõe Marx, uma vez que os textos de tal pensador, possuem os preceitos essenciais de uma ontologia do ser social e dos métodos que conduzem a uma análise das categorias econômicas, identificando o *valor*, enquanto categoria social, como o fundamento das questões ontológicas. O trabalho, em relação às funções sociais do valor, revela os princípios estruturadores do ser social, derivado da relação entre a natureza e o homem.

Nesse sentido, no **segundo capítulo** intitulado *O processo do trabalho na constituição do ser social*, objetivaremos expor ontologicamente como o trabalho fundamenta a gênese do ser social na ontologia lukacsiana. Desse modo, o processo do trabalho resulta na formação do ser social, caracterizando o fenômeno originário de tal ser.

Inicialmente, apresentaremos o salto ontológico concebido como o momento predominante do ser social, pois as condições do trabalho primitivo possibilitam o salto do animal para a constituição do ser social. Assim, o salto ontológico caracteriza uma superação ontologicamente qualitativa e estrutural do ser que, no entender de Lukács, ocorre de modo contraditório e lento, não correspondendo a um surgimento súbito do novo ser.

O processo do trabalho possibilita a superação da animalidade e o salto ontológico, resultando na constituição gradual do ser social em constante interação com os estágios

inferiores do ser que não podem ser totalmente eliminados de sua constituição. Desse modo, uma investigação do processo do trabalho contribui para demonstrar a peculiaridade que fundamenta todas as transformações humanas e caracteriza o homem como um ser social.

Ao identificar o trabalho como o modelo de toda a práxis social, Lukács o concebe como produtor de valor de uso, mediante a relação entre a atividade humana e a natureza. Inicialmente, os pores teleológicos do trabalho visam a transformação da natureza, produzindo algo novo e, desse modo, são denominados de pores teleológicos *primários*; posteriormente, nas formas mais desenvolvidas dos complexos sociais, os pores teleológicos visam orientar a consciência de outros homens, caracterizando os pores teleológicos *secundários*.

Desse modo, no **terceiro e último capítulo** intitulado *A reprodução enquanto efetivação do processo do trabalho*, objetivaremos expor como o processo do trabalho se efetiva na reprodução, categoria importante para a correta investigação do trabalho na ontologia lukacsiana, que conduz para além do próprio processo originário do ser social, alcançando tendências reprodutivas, tanto orgânicas quanto sociais.

O desenvolvimento do ser social torna-se um processo cada vez mais complexo e socializado, evidenciando o contínuo afastamento da barreira natural. O homem continua a ser, em seu processo de humanização, um ser biológico que, mediante o processo do trabalho, transforma ao mesmo tempo a natureza externa e a si próprio. Desse modo, o ser humano se constitui como um ser biológico e social concomitantemente. Para que isso ocorra, Lukács afirma a necessidade de uma reprodução contínua do ser social, devendo a consciência se configurar como órgão e *medium* de tal continuidade.

Assim, a reprodução deve compreender a totalidade social, que pressupõe a realidade efetiva do ser humano, que corresponde a um ser unitário e complexo, reagindo por meio de alternativas ao mundo concreto. Essa reação humana possibilita, no entender de Lukács, a transformação da singularidade natural, constituindo uma individualidade social, uma *persona*. Para tanto, as alternativas devem ser concretas, pois elas conservam o ser-propriadamente-assim concreto dos homens que transformam a realidade objetiva.

2 A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL E SUA DETERMINAÇÃO HISTÓRICO-CONCRETA

Em sua *Ontologia do ser social*, Lukács realiza uma investigação dos posicionamentos ontológicos referentes às categorias do ser social, que já estavam presentes nos escritos marxianos, ao mesmo tempo em que constata que a ontologia clássica, concebida como “velha metafísica”, não abordou corretamente a especificidade ontológica do ser social, assim como não reconheceu o seu caráter dinâmico. Do mesmo modo, o neopositivismo possibilitou o surgimento de novas formas organizacionais do trabalho, visando a produção e a regulação do consumo no interior do sistema capitalista, determinando o comportamento humano em sociedade.

Assim, ao abordarmos as características do neopositivismo no primeiro tópico desse capítulo, observamos que as questões ontológicas são tidas como secundárias em relação à aceitação dos resultados científicos, ou seja, a ontologia encontrava-se negligenciada pela concepção lógico-gnosiológica da realidade. Nesse sentido, o neopositivismo, no entender de Lukács, priorizava a elaboração de uma “ciência unitária” que, todavia, exclui a ontologia. Ao mesmo tempo, desconsidera o caráter móvel e, por isso, dinâmico e dialético das esferas constitutivas do ser, que só foi possível mediante a contribuição do pensamento de Marx e, posteriormente, do próprio Lukács.

Ainda no primeiro tópico, abordamos a crítica lukacsiana à Fenomenologia proposta pelos sucessores de Edmund Husserl (1859 – 1938), principalmente a de Martin Heidegger (1889 – 1976), que pretendia resgatar o primado ontológico e remover todos os erros metodológicos que a “velha metafísica” proporcionou em relação ao ser. Em Heidegger a ontologia encontra-se submetida ao método fenomenológico e por isso é compreendida como uma mera interpretação do ser, mas somente do ser humano social enquanto *ser-aí*, não levando em conta a sua relação com a natureza tanto inorgânica como orgânica.

A ontologia heideggeriana, segundo Lukács, trata somente do ser em seu âmbito social, reduzindo a concepção de ontologia que deve ser geral, no sentido de abranger e considerar todas as esferas do ser, tanto o social como o inorgânico e o orgânico, importantes para a compreensão de uma ontologia autêntica, compreendendo a dialética do ser humano e da sociedade.

Uma ontologia dita autêntica deve fundamentar-se na vida cotidiana dos homens, rompendo com qualquer caráter meramente teológico do ser. Desse modo, no segundo tópico investigamos o surgimento de uma ontologia autêntica, iniciada pelo filósofo Nicolai Hartmann

(1882 – 1950), identificado por Lukács como aquele pensador que rompeu com a tradição da “velha metafísica” e propôs uma ontologia da vida cotidiana dos seres humanos. Uma das principais contribuições de Hartmann para a ontologia é a posição central que as estruturas complexas das esferas do ser desempenham em sua análise ontológica, identificando corretamente os diferentes graus do ser (inorgânico, orgânico e social), nos quais os mais elevados se fundamentam nos inferiores, conservando a sua especificidade. Contudo, Lukács identifica que Hartmann não determina a gênese ontológica do ser, não delimita seus contornos gerais e não a concebe como um processo dialético, necessário para a constituição de uma “verdadeira ontologia”. Dito isso, nos deteremos brevemente nos pensadores considerados grandes dialéticos que, para Lukács, são Hegel e Marx.

Ao tratarmos da ontologia hegeliana, ainda no segundo tópico, destacamos como a sua ontologia da natureza fundamenta-se no idealismo, englobando a natureza e a história da sociedade, da qual surgem as formas específicas do ser social, caracterizando o movimento de um ser a outro.

A ontologia hegeliana encontra-se diretamente relacionada com sua lógica, violentando, como afirma Lukács, os fatos reais e concretos da sociedade. Hegel pretende afirmar a unidade indissociável entre ontologia e lógica, articulando incorretamente e deformando as relações ontológicas ao reduzi-las a uma concepção lógico-gnosiológica. Apesar disso não se pode negar a importância da noção de “negação”, desenvolvida na dialética hegeliana, para uma autêntica ontologia. Lukács afirma que o surgimento de níveis mais elevados do ser – o ser social – corresponde à negação dos níveis inferiores (inorgânico e orgânico), sem com isso caracterizar a total exclusão dos níveis precedentes, que permanecem inelimináveis.

Embora compreendendo a ontologia em unidade com a lógica, Hegel contribui com o caráter de movimento do ser, através da negação. Daí resulta, no entender de Lukács, uma necessidade de investigar as questões ontológicas na filosofia hegeliana, sob o ponto de vista de Marx, que contribui para o fundamento de uma autêntica ontologia do ser social.

Retirados todos os preconceitos e reducionismos em relação ao pensamento de Marx, é evidente que seus enunciados constituem os princípios fundamentais para uma ontologia do ser social fundamentado no materialismo histórico-dialético. Desse modo, no terceiro e último tópico desse capítulo, abordamos como os textos marxianos contêm elementos que demonstram a questão da gênese da formação do ser social. Até mesmo em suas obras consideradas econômicas, as categorias que daí decorrem são apresentadas por Marx como produtoras e reprodutoras da vida humana em sociedade.

Em Marx, o processo do trabalho já é apresentado como a forma fundante de toda a práxis social que é, posteriormente, retomada por Lukács em sua ontologia do ser social. O desenvolvimento da teoria de Marx na qual ele disserta sobre as categorias econômicas, possui um caráter ontológico, as apresentando em sua relação dinâmica com os complexos do ser social, a partir do qual o ser humano, através do trabalho, transforma a natureza ao mesmo tempo em que transforma a si próprio.

Partindo dessas considerações, objetivamos com esse primeiro capítulo demonstrar a viragem ontológica e sua determinação histórico-concreta como é desenvolvida por Lukács em sua Ontologia, sem esquecer aqui tanto a sua crítica à concepção de ontologia enquanto “velha metafísica”, que fundamenta os preceitos para uma autêntica ontologia, como a contribuição do pensamento de Marx para a evidenciação de uma nova concepção do ser: a ontologia do ser social.

2.1 A crítica lukacsiana ao neopositivismo e à ontologia enquanto “velha metafísica”

Lukács ao analisar os pressupostos ontológicos no neopositivismo, em relação ao seu contexto histórico-social, verifica que a ciência contemporânea participa ativamente do aperfeiçoamento da imposição generalizada da manipulação do desenvolvimento social, pois “[...] essa mudança talvez seja mais nítida na teoria e na práxis políticas” (LUKÁCS, 2018, p. 47). O neopositivismo finda por negar a ontologia por concebê-la como irrelevante para o conhecimento das ciências exatas ou à sua inaplicabilidade em relação a determinados fenômenos que devem ser homogeneizados em uma única objetividade. Assim, uma possibilidade intelectual consiste em

[...] absolutizar de algum modo o meio homogêneo da matemática, em encará-lo como a chave última e definitiva de decifração dos fenômenos. É isso que sucede com o neopositivismo; mediante esse método foi-lhe possível concretizar o programa belarminiano no mais elevado grau até aqui alcançado: a “linguagem” da matemática não só o instrumento mais preciso, a mediação mais importante para a interpretação física da realidade física (isto é, fisicamente existente, existente em si), mas a expressão “semântica” última, puramente ideal, de um fenômeno significativo para o ser humano, mediante a qual este, de agora em diante, pode ser manipulado praticamente ao infinito. Interrogativas que, muito além disso, dirijam-se a uma realidade existente em si, não têm, segundo essa teoria, nenhuma relevância do ponto de vista científico. *A ciência comporta-se em relação a esses problemas – ontológicos – de modo completamente neutros.* (LUKÁCS, 2018, p. 50, grifo nosso).

Desse modo, é evidente que a compreensão, ou autocompreensão, do ser humano é determinada pelas atividades provenientes da estrutura econômica da sociedade⁸. Tais condições ontológicas complexas determinam “[...] para cada ser humano singular (no interior de sua classe, nação etc.) o espaço concreto de suas possibilidades de reação e de ação” (LUKÁCS, 2018, p. 53).

O neopositivismo conduz a um segundo plano a investigação ontológica concebida como um “assunto privado”⁹, resultante da “regulação linguística para a filosofia científica” (LUKÁCS, 2018, p. 55), constituindo uma parte importante a aceitação de resultados provenientes da lógica matemática, na qual todo e qualquer fenômeno é compreendido em suas determinações quantitativas que devem ser expressas matematicamente, não compreendendo a efetividade do ser. Desse modo, Tertulian (1986, p. 17) afirma:

Mas é antes de tudo, na polêmica contra o positivismo que György Lukács reivindica a ressurreição da ontologia. [...] A redução de cada problemática filosófica às categorias puramente lógicas e epistemológicas do sujeito cognoscente e o seu necessário complemento: a transgressão da tradicional oposição entre “idealismo” e “realismo” (materialismo), compreende a negação apriorística da ontologia, suscita da parte de Lukács uma árdua oposição. [...] Lukács rejeita de maneira enérgica o programa do neopositivismo: descobrir os critérios puramente imanentes do conhecimento verdadeiro, colocando entre parêntesis a questão ontológica fundamental, aquela da existência ou da não existência do mundo externo independentemente da consciência. Para Lukács, a própria lógica do processo cognoscitivo impõe o confronto com o mundo externo. Por maiores que sejam os progressos da matemática e da lógica matemática ou da semiologia, a tendência do neopositivismo a reduzir o conhecimento exato ao conhecimento matemático, ou a descobrir na análise da linguagem a chave do conhecimento verdadeiro, se encontra com séria dificuldade.

Somente uma análise do processo de trabalho pode conduzir a um caminho correto referente à crítica ao neopositivismo, conduzindo a práxis para a realização de “[...] uma

⁸ Lukács afirma que há uma mudança em relação à economia capitalista que experimentou importantes transformações, principalmente em decorrência do aumento do domínio qualitativo da natureza e da produtividade do trabalho, decorrente das novas formas de organização do trabalho que visavam o aperfeiçoamento da produção e à regulamentação do consumo pelo sistema capitalista. Sendo assim, Lukács (2018, p. 46) afirma que “Há tempos a manipulação deixou para trás o estágio das experiências e postulados; hoje ela exerce seu domínio sobre toda a vida, da práxis econômica e política à ciência”.

⁹ Sobre isso, Lukács (2018, p. 54-55) afirma o seguinte: “Tanto desvaneceu o idealismo kantiano no curso do século XIX que surgiu uma corrente idealista no positivismo não apenas dirigida contra o materialismo, mas com a pretensão de criar um meio filosófico que extraditasse do campo do conhecimento toda visão de mundo, toda ontologia, e, ao mesmo tempo, criasse um – presumido – terreno gnosiológico que não fosse nem idealista subjetivo nem materialista-objetivo, mas que, justamente nessa neutralidade pudesse oferecer a garantia de um conhecimento puramente científico. Os momentos iniciais dessa tendência remontam a Mach, Avenarius, Poincaré etc. Os assim chamados elementos do mundo (por exemplo, a unidade de sensação e coisa) são declarados um terreno assim, nem objetivo nem subjetivo, a partir do qual essa corrente quis construir uma nova filosofia científica que excluísse toda ontologia. Com isso, nada mais natural que o distanciamento em relação a Kant, apesar da múltipla afinidade gnosiológica com o neokantismo, tenha sido energeticamente acentuado, de modo a evidenciar que a nova filosofia era adversária de toda visão de mundo, inclusive das idealistas.”.

finalidade concreta determinada” (LUKÁCS, 2018, p. 56), devendo ser conhecida a verdadeira constituição dos objetos. Desse modo, toda práxis está diretamente relacionada com o conhecimento humano, sobre o qual o trabalho é concebido como “[...] a fonte originária, o modelo geral, também da atividade teórica humana” (LUKÁCS, 2018, p. 56). O trabalho deve ser algo concreto e todo o conhecimento proveniente dele é passível de realização, pois “[...] a correta relação do homem com a realidade existente em si, que transcende a consciência, de fato é o problema central da vida cotidiana, da práxis cotidiana” (LUKÁCS, 2018, p. 74).

Disso resulta que o conhecimento proveniente da práxis segue dois caminhos: 1) os resultados provenientes da práxis “integram-se à totalidade do saber até então obtido” (LUKÁCS, 2018, p. 57), colaborando com o progresso da ciência e para a correção e aumento da concepção verídica humana do mundo; 2) todos os conhecimentos adquiridos pela prática permanecem diretamente relacionados com a utilizabilidade na práxis imediata, com o intuito de manipular certos complexos objetivos, caracterizando o pensamento neopositivista, responsável pelo uso da manipulação como uma “[...] diretriz suprema do conhecimento científico e o pragmatismo, seu contemporâneo e intimamente aparentado, construiu sobre tal princípio nada menos que a sua teoria da verdade” (LUKÁCS, 2018, p. 57).

Durante muito tempo a teoria do conhecimento foi concebida como um complemento da ontologia, pois sua finalidade era abordar o conhecimento da realidade entre si e a concordância com o objeto. Contudo, quando a coisa-em-si foi declarada por Immanuel Kant (1724 – 1804) como inapreensível¹⁰, a teoria do conhecimento passou a ser autônoma e seus “[...] enunciados precisaram ser classificados como corretos ou falsos independentemente de tal concordância com o objeto” (LUKÁCS, 2018, p. 58), fundamentando o pensamento neopositivista¹¹, que tanto deforma quanto supervaloriza a participação do ser cognoscente em relação à elaboração correta do espelhamento da realidade¹², pois

¹⁰ Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, afirma que são desconhecidas para nós a natureza da coisa-em-si, pois podemos somente conhecer os modos que as percebemos. Para tanto, o espaço e o tempo são as formas puras desses modos de percepção, pois, segundo Kant (2008, p. 79), “Aqueles formas, só podemos conhecê-las *a priori*, isto é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento *a posteriori*, ou seja, intuição empírica”. Somente podemos conhecer de modo perfeito a nossa própria intuição, ou seja, a nossa sensibilidade que sempre se encontra submetida às condições do espaço e do tempo, e nem mesmo o conhecimento mais claro dos fenômenos pode proporcionar o conhecimento dos objetos em si mesmos, ou seja, da coisa-em-si.

¹¹ “O autoengano em que incorrem aqui o neopositivismo e algumas outras correntes que, com ele, adotam uma orientação exclusivamente gnosiológica, reside no fato de ignorarem por completo a neutralidade ontológica do ser-em-si ante as categorias, diferentemente dimensionadas, do universal, do particular e do singular.” (LUKÁCS, 2018, p. 60, grifo nosso).

¹² Sobre essa questão, Tertulian afirma: “Na Introdução à sua *Ontologia*, ele [Lukács] mostra de modo convincente como exatamente a tendência própria das ‘teorias da consciência’ busca os critérios do verdadeiro conhecimento na pura imanência do processo cognitivo, provoca no mundo moderno o declínio do problema do conhecimento.

É indubitável que a participação do sujeito cognoscente no espelhamento do universal no pensamento é considerável: de fato, o universal não aparece na realidade existente em si de maneira imediata ou isolada, independentemente dos objetos e das relações singulares, sendo portanto necessário obtê-lo mediante a análise de tais objetos, relações etc. Isso, porém, de modo algum suprime o seu ser-em-si ontológico, mas apenas lhe confere características universais. (LUKÁCS, 2018, p. 60).

O neopositivismo pretendia resolver a questão da elaboração de uma ciência unitária pela exclusão total da ontologia, substituindo-a pela linguagem científica e pela manipulação lógica. Porém, uma verdadeira ciência unitária somente é possível quando a gênese ontológica de todo ser se tornar conhecida, ou seja, somente “[...] quando tiver sido compreendida a diversidade dos modos de ser em sua indissociável associação e simultaneamente em suas diferenças qualitativas, só então pode surgir uma ciência internamente unitária” (LUKÁCS, 2018, p. 69). Assim, fica evidente a relação entre as questões ontológicas com a ciência, pois, segundo Lukács (2018, p. 71),

[...] as questões ontológicas afloram muito antes da possibilidade de serem respondidas cientificamente, que tal desenvolvimento elimina passo a passo as falsas concepções para substituí-las por outras mais corretas e que, desse modo, surge uma ininterrupta interação com a ciência.

Diretamente relacionada ao problema do neopositivismo se encontra a corrente fenomenológica. Assim, os sucessores de Husserl fundamentaram a ontologia em uma base fenomenológica¹³. Martin Heidegger¹⁴, desse modo, inicia a sua obra *Ser e tempo* afirmando que a questão ontológica se encontra no abismo do esquecimento, mesmo com uma pretensa retomada da metafísica, pois o próprio conceito de *ser* necessita de uma definição, correspondendo ao “[...] conceito mais universal e mais vazio” (HEIDEGGER, 2015, p. 37).

O neokantismo deu o sinal do declínio, eliminando da problemática da filosofia kantiana a coisa-em-si, que designa a existência independente da consciência. O logicismo, identificando o juízo e o conhecimento, e o psicologismo, reduzindo o processo cognoscitivo a uma sucessão de atos psíquicos, provocaram um funesto e simétrico erros: substituíram a concessão do conhecimento como ‘preensão’ [*prehensione*] de uma realidade autárquica, independente da consciência, com a concessão que ela faz um processo imanentemente à consciência, de modo tal que o objeto vem definido dos atos intencionais do sujeito.” (TERTULIAN, 1986, p. 15-16, acréscimo nosso).

¹³ De acordo com Lukács, a fenomenologia iniciada com Edmund Husserl resulta em uma “arbitrariedade metodológica” em decorrência de seu tratamento da realidade, no qual “[...] a essência está tão profundamente entrelaçada com a realidade que ignorá-la metodicamente (‘colocar entre parênteses’) só pode levar a cabo a um arbítrio extremo” (LUKÁCS, 2018, p. 81). Se os pensadores fenomenológicos pretendem tratar ontologicamente a essência de todas as coisas, não se pode excluir a análise da realidade por ser determinante para a diferenciação entre essência, fenômeno e aparência.

¹⁴ De acordo com Nicolas Tertulian (1986, p. 15-16), Heidegger, juntamente com Nicolai Hartmann e Lukács, foi um dos três pensadores que tentaram realizar um resgate do papel fundamental da ontologia sem estar reduzida à lógica. Porém, com o método fenomenológico, Heidegger afirma a soberania dos fenômenos e, desse modo, a ontologia encontra-se presa à consciência imanente.

Os preconceitos¹⁵ e os erros metodológicos em relação ao *ser* se fundamentam na “velha metafísica”, sendo necessário uma retomada da questão do ser que “[...] significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a *colocação* da questão” (HEIDEGGER, 2015, p. 40, grifo do autor).

Ao analisar a estrutura formal do ser, Heidegger afirma que este não é algo totalmente desconhecido, sendo apenas a sua verdadeira constituição inapreensível, pelo menos inicialmente e, desse modo, “O privilégio da questão do ser, porém, só se esclarecerá completamente se a questão delimitar, de modo suficiente, sua função, sua intenção e seus motivos” (HEIDEGGER, 2015, p. 44). Sendo assim, essa retomada à questão do ser se justifica pela completa ausência de uma análise satisfatória.

O primado ontológico do ser diz respeito ao fato dele sempre se constituir como o *ser de um ente* que pode contribuir para a análise de diversos âmbitos de determinados objetos que, por sua vez, podem ser concebidos como temas e objetos investigativos para a ciência. Desse modo, a pesquisa científica é, de acordo com Heidegger, relevante por realizar, mesmo que de maneira ingênua, um estudo primário sobre os objetos.

Ora, à medida que cada um desses âmbitos é extraído de um setor de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental de seu ser. Essa pesquisa deve anteceder às ciências positivas. (HEIDEGGER, 2015, p. 46).

Constituída dessa maneira, o primado ontológico não representa uma mera conceituação da história ou uma teoria do conhecimento e muito menos uma epistemologia histórica, mas deve consistir em uma hermenêutica do ente propriamente histórico compreendido em sua historicidade. O propósito ontológico não se reduz a uma pesquisa ôntica¹⁶, como ocorre nas ciências positivas, pois a ontologia pretende realizar uma genealogia das diversas possibilidades de manifestação do ser, mas que não pode proceder dedutivamente. Toda ontologia permanecerá “cega” se “[...] *não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental*” (HEIDEGGER, 2015, p. 47, grifo do autor).

¹⁵ Heidegger afirma que são três os principais preconceitos referentes à questão do ser: o conceito de ser é 1) o mais universal, 2) indefinível e 3) evidente por si próprio. (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 38-39).

¹⁶ Segundo Abbagnano (2007, p. 727): “Existente: distinto de ontológico, que se refere ao ser categorial, isto é, à essência ou à natureza do existente. V. ex., a propriedade empírica de um objeto é uma propriedade O.; a possibilidade ou a necessidade é uma propriedade ontológica. Essa distinção foi ressaltada por Heidegger: ‘Ontológico’, no sentido dado à palavra pela vulgarização filosófica (e aqui se mostra a confusão radical) significa aquilo que, ao contrário, deveria ser chamado de O., ou seja, uma atitude tal em relação ao ente que o deixe ser em si mesmo, no que é e como é.”

Contribui para a distinção das regiões dos entes o conceito de temporalidade na ontologia heideggeriana. A “velha metafísica” não analisou o modo como o conceito de tempo assumiu um posicionamento fundamental em relação à ontologia. O ser só pode ser “verdadeiramente” compreendido na perspectiva do tempo que compreende o início da investigação ontológica concreta, concebido como “uma investigação sobre o sentido de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 57). O sentido do ser da presença se fundamenta na temporalidade que, do mesmo modo, constitui a *conditio sine qua non* da historicidade, possibilitando o surgimento da “história universal”. Desse modo, a presença do ser corresponde, de acordo com Heidegger, ao passado compreendido como propriedades que já se encontram postas, pois “[...] a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdeira da tradição” (HEIDEGGER, 2015, p. 58). Disso resulta que a questão do ser, em sentido ôntico-ontológico, caracteriza-se pela historicidade, sendo necessário uma apropriação positiva e produtiva do passado possibilitando, assim, compreender a questão do ser a partir de fatos históricos, nos quais uma interpretação meramente objetiva sobre o ser não contribui para um retorno positivo ao passado.

Sendo assim, é responsabilidade da ontologia apreender e explicar o ser dos entes. Mas o termo “ontologia” utilizado por Heidegger deve ser compreendido em sentido formalmente amplo¹⁷ e não como fora concebido pela tradição ontológica¹⁸ e, do mesmo modo, não pode ser reduzida a uma determinada disciplina filosófica. O método *fenomenológico*¹⁹, de

¹⁷ Heidegger, ao tratar sobre o sentido formalmente amplo da ontologia, afirma: “Toda investigação nesse campo, em que ‘a própria coisa se acha profundamente envolta em densas trevas’, deve evitar uma sobrevalorização de seus resultados. Isso porque uma tal investigação força constantemente a si mesma a abrir um horizonte ainda mais universal e originário a partir do qual se possa haurir uma resposta à questão sobre o que significa ‘ser’. Só se poderá discutir com seriedade e com resultados positivos essa possibilidade depois de se redespertar o interesse pela questão do ser e de se alcançar um campo de discussões controláveis.” (HEIDEGGER, 2015, p. 65).

¹⁸ Heidegger (2015, p. 65) afirma que “A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica. É nela que a questão do ser haverá de provar cabalmente que a questão sobre o sentido de ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma ‘retomada’ dessa questão.”.

¹⁹ “A Fenomenologia (que ele [Husserl] chama de “pura” ou “transcendental”) é uma ciência de essências (portanto, ‘eidética’) e não de dados de fato, possibilitada apenas pela redução *eidética*, cuja tarefa é expurgar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalidade essencial. A redução eidética, vale dizer, a transformação dos fenômenos em essências, também é redução fenomenológica em sentido estrito, porque transforma esses fenômenos em *irrealidadesildeen*, I, Intr.). Com esse significado, a Fenomenologia constitui uma corrente filosófica particular, que pratica a filosofia como investigação fenomenológica, ou seja, valendo-se da redução fenomenológica e da *epochéiy?*). Os resultados fundamentais a que esta investigação levou, em Husserl, podem ser resumidos da maneira seguinte: 1º O reconhecimento do caráter intencional da consciência (v.), em virtude do qual a consciência é um movimento de transcendência em direção ao objeto e o objeto se dá ou se apresenta à consciência ‘em carne e osso’ ou ‘pessoalmente’; 2º evidência da visão (intuição) do objeto devida à presença efetiva do objeto; 3º generalização da noção de objeto, que compreende não somente as coisas materiais, mas também as formas de categorias, as essências e os ‘objetos ideais’ em geral (*Jdeen*, I, § 15); 4º caráter privilegiado da ‘percepção imanente’, ou seja, da consciência que o eu tem das suas próprias experiências, porquanto nessa percepção aparecer e ser coincidem perfeitamente, ao

acordo com Heidegger, é o mais apropriado para abordar as questões ontológicas, pois “A expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um *conceito de método*. Não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o *como* dos objetos” (HEIDEGGER, 2015, p. 66, grifo do autor). Portanto, tendo a raiz de seu nome fundado no *fenômeno* (φαινόμενον) e *logos* (λόγος), a fenomenologia²⁰ pode ser entendida como a “ciência dos fenômenos”²¹.

O termo fenomenologia não evoca o objeto ou o conteúdo de sua pesquisa, mas somente o “modo *como* se demonstra e se trata *o que* nesta ciência deve ser tratado” (HEIDEGGER, 2015, p. 74, grifo do autor). A fenomenologia, segundo Heidegger, constitui o método de acesso e o modo comprobatório para determinar o que deve ser tema da ontologia, pois aquela primeira pretende abordar o fenômeno, o ser dos entes e, desse modo, a “*Ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2015, p. 75, grifo do autor).

Ao analisar o conteúdo da fenomenologia, concebida como ser dos entes, Heidegger reduz a ontologia a uma interpretação do ser da presença e, por isso, como uma hermenêutica que possibilita a investigação ontológica dos entes. Sendo assim, “A hermenêutica da presença torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (HEIDEGGER, 2015, p. 77).

Heidegger finda por restringir o ponto de partida de toda ontologia somente ao *ser-aí*, excluindo qualquer relação com a natureza e as etapas precedentes do ser (o ser inorgânico e o ser orgânico), nas quais a natureza é reduzida a um mero componente do ser social:

Em prosa singela, da qual Heidegger sempre se manteve distante, isso significa que sua ontologia leva em conta tão somente o ser humano e suas relações sociais. Ele esboça, portanto, uma ontologia do ser social, na qual todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem como irrelevantes. Heidegger inclusive polemiza expressamente contra toda filosofia que vislumbra na natureza algo primordialmente ontológico [...]. (LUKÁCS, 2018, p. 83).

passo que não coincidem na intuição do objeto externo, que nunca se identifica com suas aparições à consciência, mas permanece além delas (Ibid., §38).” (ABBAGNANO, 2007, p. 438).

²⁰ Sobre o termo *fenomenologia*, Heidegger (2015, p. 67) afirma: “Vamos expor uma concepção preliminar da fenomenologia de duas maneiras: primeiro, caracterizando o que designam os dois componentes do termo, a saber, ‘fenômeno’ e ‘logos’ e, segundo, fixando o sentido da expressão, resultante de sua *composição*. A história da palavra, que apareceu segundo se presume na Escola de Wolff, não tem aqui importância.”

²¹ A expressão fenômeno (φαινόμενον) deriva do termo grego φαίνεσθαι que significa mostrar-se, aquilo que se revela. Nesse sentido, fenômeno é concebido por Heidegger (2015, p. 67) como o “*que se mostra em si mesmo*”. Já a expressão *logos* (λόγος) possui como significado básico a *fala* no sentido de “deixar ver”: “Em seu exercício concreto, a fala (deixar ver) tem o caráter de um dizer, de uma articulação em palavras. O λόγος é φωνή, na verdade, φωνή μεθὰ φαντασίας – articulação verbal em que algo é visualizado” (HEIDEGGER, 2015, p. 72). Somente no sentido de deixar ver é que o *logos* pode ser compreendido como razão.

A ontologia proposta por Heidegger trata exclusivamente do ser humano em sociedade e, por isso, não pode ser concebida como uma ontologia geral, mas somente “[...] um alçar ao plano ontológico da condição universalmente manipulada da sociedade na era do capitalismo altamente desenvolvido” (LUKÁCS, 2018, p. 84). Uma ontologia que se pretenda como verdadeiramente geral, ou uma dialética em termos ontológicos, deve conceber o ser de forma universal. Desse modo,

Por mais curioso que isso possa aparecer, o cerne da crítica que Lukács dirige a Heidegger consiste na ideia que a principal obra ontológica do filósofo alemão é mais uma antropologia do que uma autêntica ontologia. Mais precisamente, o fato de desacreditar *ab nitio* a autonomia da natureza em relação à existência, aquela da existência em si que surge das iniciativas humanas, reservando exclusivamente ao ser humano (*Dasein*) o privilégio de constituir o verdadeiro objeto da ontologia, não pode não pesar seriamente sobre a inteira construção heideggeriana. (TERTULIAN, 1986, p. 26-27).

Seguindo os pressupostos fenomenológicos, de acordo com Lukács (2018, p. 102), chegou-se a “[...] uma concepção irracionalista e abstratamente vazia em relação à gênese real do ser humano ontologicamente em consideração e, desse modo, transformou – querendo ou não – a filosofia numa antropologia idealisticamente irracionalista”. Sem um tratamento ontológico da natureza inorgânica e orgânica não é possível compreender ontologicamente a dialética do ser humano e a dialética da sociedade que, para Lukács, fundamentam uma “ontologia autêntica”.

2.2 Preceitos para uma ontologia autêntica

Nicolai Hartmann é identificado por Lukács (2018, p. 130) como aquele que “[...] se converteu por estímulo da fenomenologia em alguém que busca – e em parte encontra – a realidade ou, dito em termos filosóficos, alguém que encontrou as perguntas e as respostas ontológicas; altamente reputado e pouco entendido, famoso em toda parte, sua vida e sua obra se consumam sem continuadores.”. Nesse sentido, Tertulian (1986, p. 13-14) afirma:

Uma das chaves do pensamento de Lukács é a sua vívida simpatia pelas obras de Nicolai Hartmann e, sobretudo, pelos seus principais livros de filosofia ontológica [...]. Esta simpatia é absolutamente compreensível. A energia com a qual Nicolai Hartmann destaca a soberana autonomia da existência em relação à atividade do sujeito cognoscente e a sua insistência sobre a neutralidade e a influência da primeira nos confrontos com a segunda, encontram um terreno extremamente receptivo no pensamento de Lukács.

Hartmann é tido como aquele pensador que rompeu com aquelas concepções que reduziam as questões ontológicas a um caráter teológico²², propondo uma ontologia fundamentada na vida cotidiana das pessoas²³. A filosofia, nesse sentido, para não se caracterizar como um conhecimento obsoleto, deve tratar do cotidiano e dos modos elementares da existência.

Para Hartmann, portanto, *a ontologia não é o resultado final metafísico da filosofia*, o que ela ainda era nos séculos XVII e XVIII; pelo contrário, *ela é, muito antes, a base da filosofia do lado da realidade e, de modo correspondente, a instância de controle permanente de todo e qualquer conhecimento humano ou atividade humana, ou seja, justamente o critério para ver como seus resultados se posicionam diante da própria realidade*, o quanto seus métodos são apropriados para estabelecer a conexão com a realidade. (LUKÁCS, 2018, p. 132, grifo nosso).

Na ontologia proposta por Hartmann as questões metafísicas, como a coisa-em-si, não desempenham mais um papel prioritário no âmbito da filosofia e da ciência, ou são tratadas em contextos e metodologias diversas²⁴. Hartmann constitui sua ontologia partindo da cotidianidade, caracterizando uma *philosophia prima* distinta da concepção de *philosophia ultima*²⁵. Esse pensador trata dos problemas ontológicos partindo da constituição de fato do ente-em-si, possuindo como fundamento um determinado conhecimento constituído a partir da realidade. Essa tendência que se efetiva na realidade cotidiana avança na direção do conhecimento, na qual “Ciência e ontologia nada mais são que prolongamentos dessa direção, como diz Hartmann, uma *intentio recta*” (LUKÁCS, 2018, p. 134). A ontologia, para Hartmann,

²² Segundo Abbagnano (2007, p. 949-950), “TEOLOGIA (gr. 8EoA.oyía; lat. Tbeologia; in. Theology, fr. Théologie; ai. Iheologie; it. Teologia). Em geral, qualquer estudo, discurso ou pregação que trate de Deus ou das coisas divinas.”

²³ Hartmann afirma: “É que o problema do ser, por sua essência é terrenal, enraizado em um plano anterior. Ele está preso a fenômenos, não a hipóteses.” (HARTMANN, 1948, p. 39 *apud* LUKÁCS, 2018, p. 134).

²⁴ Para Tertulian (1986, p. 16), “O mérito essencial de Hartmann é de haver demonstrado que não é possível identificar pura e simplesmente a realidade em si com a realidade conhecida; de haver mantido suspenso a distinção entre ‘conhecido’ e ‘não conhecido’ dentro do processo cognitivo e de haver, de tal modo, destacado que não é possível exaurir a existência dos atos do sujeito cognoscente.”

²⁵ Lukács (2018, p. 133) afirma: “Porém, como Hartmann constrói sua ontologia justamente a partir de ‘baixo’, uma vez que esta não é projetada como uma *philosophia ultima*, mas como uma *philosophia prima*, surge por obra dele uma disciplina filosófica nova e isenta, autêntica e – dentro dos limites ainda a serem mostrados – fecundo, com destaque especial para o qualificativo ‘isenta’.”

deve estar reduzida criticamente à *intentio recta*²⁶, tentando não turva-la com conteúdos e formas provenientes da relação entre sujeito e objeto, ou seja, de uma *intentio obliqua*²⁷.

Constituída dessa maneira, a questão do conhecimento em Hartmann possui como “parâmetro único do ato de conhecer” (LUKÁCS, 2018, p. 135) o objeto existente, da qual a relação entre sujeito e objeto deriva possibilitando deformações na independência do fenômeno livre de qualquer subjetividade, pois as categorias referentes ao conhecimento “[...] não repousam sobre meros equívocos do sujeito, mas, precisamente em sua justeza gnosiológica ou lógica, fazem com que o existente em si apareça sob uma luz errada” (LUKÁCS, 2018, p. 135).

O conhecimento científico, assim como o conhecimento cotidiano, considera o objeto em si como parâmetro para o ato de conhecer, sobre o qual a ontologia deve se caracterizar como uma continuação crítica ou “[...] uma conscientização daquilo que ininterruptamente se concretiza de modo espontâneo na práxis da vida e da ciência” (LUKÁCS, 2018, p. 136). Hartmann agrega os aspectos emocionais do cotidiano em sua ontologia, no qual o seu fundamento se verifica na confrontação entre todos os seres humanos e uma determinada realidade existente em si que se encontra autônoma em relação à subjetividade humana, concebida como uma “reação acessória”, excluindo a possibilidade de qualquer inferência da realidade.

A originalidade pioneira e fecunda das intuições de Hartmann reside no fato de que ele – em contraposição à escola fenomenológica – examina os atos cognitivos e emocionais em relação ao modo como neles está viva essa convicção elementar e inabalável do ser humano cotidiano, sobre estar vivendo numa realidade existente em si, totalmente independente dele. [...] Portanto, *Hartmann rejeita igualmente os dois polos da filosofia moderna – o antiontologismo dos neopositivistas e a ontologia subjetivista dos existencialistas*. (LUKÁCS, 2018, p. 137, grifo nosso).

²⁶ Para que o processo de objetivação se efetive é necessário possuir o conhecimento da parcela da realidade que se deseja transformar. Desse modo, é necessário apreender a realidade através da consciência, possibilitando transformar efetivamente essa mesma realidade, tendo como fim uma finalidade previamente idealizada que, tanto em Lukács como em Hartmann, constitui o fundamento ontológico da *intentio recta*, na qual o conhecimento necessário para a transformação da realidade deve constituir um reflexo do real e não da subjetividade individual, pois tal conhecimento cumprirá melhor a sua função social quanto mais for desantropomorfizado, em razão dos afetos, emoções e instintos atrapalharem o reflexo do real.

²⁷ Mesmo com a possibilidade da *intentio recta*, não se pode negar que o conhecimento do real não possa ser suscetível de associar-se a concepções falsas, mas que mesmo assim contribuem para a interpretação da vida cotidiana. O desenvolvimento da socialidade proporciona uma objetivação própria em relação ao ser humano e natureza, na qual, na vida cotidiana, se relacionam com a teleologia de cada indivíduo singular, constituindo uma *segunda natureza* que surge a partir da busca de sentido na vida, se caracterizando como um complexo produtor de novas necessidades que já não podem ser satisfeitas pelo processo de trabalho, conduzindo à origem de novos complexos sociais. Resulta daí que o desenvolvimento do conhecimento e a capacidade humana de transformação da natureza podem produzir *ontologias fictícias*, possuindo seu fundamento último no trabalho. As ontologias fictícias são denominadas por Lukács, após Hartmann, de *intentio obliqua*, constituindo uma interpretação a partir de concepções antropomorfizantes do ser.

Antes de Hartmann, Lukács afirma que a filosofia, dentre elas a hegeliana, se limitava a comentar e a justificar logicamente os resultados obtidos pela ciência, afastando-se de uma concepção *de ancillia philosophiae* e se caracterizando como uma *ancillia scientiae*²⁸ na qual, de acordo com Tertulian (1986, p. 20), há o predomínio dos problemas lógicos, epistemológicos ou psicológicos. Com Hartmann surge uma terceira vertente (*tertium datur*), na qual a cotidianidade permite uma análise crítica da própria ciência e de seu método científico a partir de um ponto de vista ontologicamente real, fundamentado na realidade cotidiana:

[...] ele indica a nova via – inclusive no caso de complexos factuais que nem de longe foram aclarados cientificamente – para, com base em um saudável senso ontológico para os problemas, um senso que brota da vida, proporcionar uma interpretação filosófica, que de maneira alguma pretende antecipar-se à solução científica futura, mas que, quando corretamente executada, é capaz de lançar novas luzes na escuridão do que ainda não foi escrutinado cientificamente e, desse modo, eventualmente facilitar os caminhos à pesquisa. (LUKÁCS, 2018, p. 138).

Ao tratar dos âmbitos biológicos do ser, Hartmann já evidencia, de acordo com Lukács, a sua abertura para a realidade cotidiana. O fundamento teleológico da gênese e da reprodução na esfera biológica foi identificado por diversas teorias como o princípio fundamental para a vida, cujo êxito ou fracasso de seu fim se encontra relacionado com a capacidade de adaptação ao meio ambiente. Esse finalismo não possui um sujeito consciente do pôr, como ocorre no ser social, o que, no entender de Lukács, foi negligenciado tanto pela ciência como pela filosofia, pois “[...] nos casos em que ocorreu a mera negação abstrata do finalismo, foi eliminada, com a teleologia posta, também a teleologia real, não posta, e, desse modo, obscureceu-se o caráter fundamental da vida” (LUKÁCS, 2018, p. 139).

Sendo assim, não limitar a ontologia a uma pretensão metafísica ou teológica é a questão metodológica mais importante²⁹, pois “[...] tudo quanto seja vinculado, mesmo que levemente, nas posições gnosiológicas conforme os objetos, tudo quanto puder ofuscar a essência pura, completamente indiferente a todo espelhamento, não afetada pelo ente-em-si.” (LUKÁCS, 1974, 125). Nesse tocante, a relevância da ontologia hartmanniana repousa sobre conceber a vida cotidiana como princípio fundamental, pois

[...] ele, partindo de observações do cotidiano orientadas para a realidade na prática (ou seja, inconscientemente ontológicas), apoiando-se na pesquisa científica, chega a resultados ontológicos decisivos: ao “surgimento daquilo que é conforme a uma finalidade a partir do que é sem finalidade”. (LUKÁCS, 2018, p. 140).

²⁸ Cf. LUKÁCS, 2018, p. 138.

²⁹ De acordo com Tertulian, “Lukács encontra na ontologia e na filosofia da natureza de Nicolai Hartmann um precioso aliado na luta contra o neopositivismo e, sobretudo, contra o ressurgimento das tendências religiosas [teológicas].” (TERTULIAN, 1986, p. 33, acréscimo nosso).

Uma das principais contribuições da ontologia proposta por Hartmann diz respeito à construção ontológica da realidade que, no entender de Lukács, se aplica aos diversos modos de ser, mesmo que tenha se ocupado pouco desse tema. Os modos de ser são constituídos da seguinte maneira: “[...] o ser orgânico está baseado na existência da natureza inorgânica; o ser social possui ambos como seu pressuposto incontornável.” (LUKÁCS, 2018, p. 148). A novidade no interior da ontologia hartmanniana se torna evidente por conceber uma posição central em suas análises ontológicas para as estruturas complexas das esferas do ser. A via ontológica percorre o caminho da realidade incompreendida para a sua apreensão mais adequada possível em sentido ontológico, no qual “As investigações dos elementos materiais, das relações, dos processos individuais são simples meios para atingir esse fim [...]” (LUKÁCS, 2018, p. 148).

Mesmo tendo contribuído para a construção ontológica da realidade, Hartmann trata somente de maneira breve do processo de trabalho, negligenciando o fato do ser humano transformar a realidade mediante tal processo, que “[...] é inclusive a atividade humana pela qual algo fundamentalmente novo, realmente novo, pela primeira vez ingressa na realidade.” (LUKÁCS, 2018, p. 154). Mas não se pode esquecer que ele identificou corretamente os graus do ser em natureza inorgânica, natureza orgânica e mundo do ser humano, nos quais todo grau superior de ser edifica-se no grau inferior, mantendo suas principais categorias e conservando a originalidade em relação aos demais.

Mas a ontologia hartmanniana não pode ser concebida como uma autêntica ontologia, pois não determina a gênese ontológica do ser, uma vez que os vínculos entre esses graus do ser somente serão bem compreendidos quando tiverem seus contornos gerais bem delimitados, assim como determinar as condições em que ocorrem a transição para graus qualitativamente novos do ser³⁰. Do mesmo modo, os problemas referentes à ontologia hartmanniana também se encontram diretamente ligadas ao fato dele evitar tratar dos problemas dialéticos, necessários para a fundamentação de uma ontologia geral.

Lukács identifica que a filosofia clássica alemã, principalmente com Hegel, retoma os problemas ontológicos iniciados no Iluminismo, mas com as mudanças estipuladas pela Revolução Francesa, que constitui os pressupostos para compreender a filosofia hegeliana³¹. A posição de Hegel referente a esses dois momentos é importante, pois ele “[...] pretende

³⁰ Cf. LUKÁCS, 2018, p. 157-158.

³¹ Lukács (2018, p. 181) afirma que “A filosofia de Hegel não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio e prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo matiz um tanto diferente com que Napoleão a realizou.”

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, 2018, p. 182). As questões lógicas e ontológicas são desenvolvidas por Hegel em uma relação de intimidade e intensidade que, no entender de Lukács, até então nunca fora conhecida, pois “[...] a preeminência concedida por Hegel ao momento lógico viola o ser” (VAISMAN, 2007, p. 3).

A ontologia hegeliana encontra-se fundamentada essencialmente no idealismo, a qual pretende constituir uma ontologia unitária que englobe a natureza e a história da sociedade e, desse modo, “[...] certamente a dialética da história desenvolve-se diretamente a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas [...].” (LUKÁCS, 2018, p. 187). A filosofia hegeliana se conceitua no âmbito de uma compreensão do presente histórico, realizando uma oposição ao passado e ao futuro, resultando, de acordo com Lukács, em um posicionamento crítico em relação ao dever-ser, no qual “Hegel nega toda espécie de prioridade do dever-ser em relação ao ser.” (LUKÁCS, 2018, p. 188).

A posição ontológica central que Hegel dedica ao presente finda, por um lado, em conceber a história como não produzida somente por atos teleológicos de seres humanos isolados ou em grupo, mas “[...] 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, 2018, p. 190). Por outro lado, essa relação entre ideia realizada e presente histórico se encontra fundamentada 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.” (LUKÁCS, 2018, p. 190). Lógica e ontologia se apresentam como questões relevantes no sistema e método da filosofia hegeliana:

Aqui o paralelismo entre ontologia lógica e história é patente: a coincidência de ideia e presente, portanto, não significa para Hegel uma negação pura e simplesmente do movimento, mas apenas sua redução a deslocamentos dentro de um sistema que, por sua essência, não é mais capaz de transformações decisivas. (LUKÁCS, 2018, p. 190-191).

A ontologia hegeliana se encontra diretamente relacionada com a categoria de história, pois as formas objetivas específicas do ser social se encontram fundamentadas “sobre o decurso real do tempo”, ou seja, as transformações ocorridas no decorrer de determinado período ou época se referem a mudanças ou estabilidades das estruturas de matéria e movimento.

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 suas práxis. (LUKÁCS, 2018, p. 192).

Desse modo, Hegel desenvolveu uma lógica que “violenta” os fatos reais, não se caracterizando como uma lógica formal, mas como “indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia” (LUKÁCS, 2018, p. 197). Nessa relação, a ontologia encontra-se adequada como forma de categorias lógicas em relação ao pensamento, concebida como etapas que possibilitam a realização do espírito. Com a filosofia hegeliana ocorre uma “inversão ontológica”. Até então, o Iluminismo se caracterizava pela passagem do materialismo mecanicista para o idealismo e, posteriormente, a filosofia clássica alemã “[...] para poder emprestar homogeneidade à imagem unitária de natureza e sociedade – já teve de traduzir na linguagem filosófica do idealismo o conhecimento da natureza.” (LUKÁCS, 2018, p. 203). Sendo assim, na filosofia hegeliana, a lógica fundamenta uma “nova ontologia”.

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, 2018, p. 204).

Ao tentar superar o materialismo mecanicista e o elemento transcendente-subjetivo do idealismo kantiano, a filosofia hegeliana afirma a identidade entre sujeito e objeto, identificada por Lukács como insustentável tanto em relação a uma perspectiva ontológica realista como da distinção entre materialismo e idealismo. Hegel é o único filósofo da clássica filosofia alemã a conceber uma ontologia fundamentada na lógica, isto é, “[...] uma ontologia que só consegue encontrar expressão adequada em categorias e relações lógicas.” (LUKÁCS, 2018, p. 212), fundando, assim, uma nova lógica, uma lógica dialética³². A peculiaridade da lógica hegeliana encontra-se na articulação das relações ontológicas reduzidas em formas lógicas:

Por um lado, ela quer conservar em si – no nível superior da dialeticidade – o caráter específico de toda lógica, ou seja, ela quer expressar, no *medium* do pensamento puro,

³² Para Lukács, Hegel não se limita a conduzir o seu sistema universalista somente pelo desenvolvimento da lógica, mas também pretende elaborar uma nova lógica, a “lógica dialética”, partindo de noções ontológicas, visando realizar “[...] um sistema lógico do ser e do devir no terreno global do ente-em-si.” (LUKÁCS, 2018, p. 221). A lógica hegeliana, que pretende ser o fundamento da ontologia, concebe as deduções lógicas como a gênese da própria ontologia e “Com isso, a hierarquia lógica sistemática passa a constituir a base do método, mediante o qual se percorre obrigatoriamente o caminho – ontológico – para a autorrealização da identidade de sujeito e objeto, para a transformação da substância em sujeito.” (LUKÁCS, 2018, p. 223).

as conexões da realidade em seu máximo grau de generalização. Por outro lado, ao contrário de toda lógica tradicional, em que era óbvio reconhecer como dadas as formas objetivas da realidade, suas conexões etc., para depois extrair delas as formas especificadamente lógicas, a lógica hegeliana – querendo ao mesmo tempo ontologia (e teoria do conhecimento) – é levada a não assumir simplesmente os objetos e elaborá-los em termos lógicos, 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. Isso faz com que a lógica hegeliana, ao lado de sua autêntica riqueza categorial, trate como objetividades e conexões lógicas também objetos e conexões da realidade, nos quais o aspecto lógico pode no máximo representar um momento de sua constituição, a qual se apresenta, ao contrário, multilateral por essência e conteúdo. (LUKÁCS, 2018, p. 212).

Na filosofia hegeliana, mais especificamente em sua dialética, um termo bastante importante é a *negação* que comumente é apresentada sem muita significação para o plano ontológico e apenas concebe-la em seu sentido lógico pode conduzir a uma confusão em relação aos processos ontológicos³³. Nesse sentido, a natureza inorgânica é o fundamento de todo o ser, mesmo que as categorias ontológicas sejam concebidas como gerais e abstratas, não podendo haver uma negação da natureza inorgânica em relação aos níveis mais complexos do ser, mas somente “[...] uma cadeia de transformações do ser-assim em ser-outro, tão somente uma cadeia de relações nas quais todo elemento tem ao mesmo tempo um ser-outro e um ser para outro.” (LUKÁCS, 2018, p. 216). Ou seja, a constituição concreta de um ser-outro não pode corresponder à total negação de um estado de ser anterior.

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, 2018, p. 217).

A negação não está limitada apenas ao caráter ontológico do âmbito social, mas repercute em toda atividade humano-social, pois esta procede de escolhas e alternativas específicas. Em seu aspecto ontológico, o processo de trabalho se configura como o modelo que possibilita a compreensão das atividades sociais mais complexas, nas quais, por exemplo,

As pedras entre as quais o homem primitivo escolhe aquelas que lhe parecem adequadas, deixando de lado aquelas inadequadas, são certamente nesse caso adequadas ou inadequadas por sua casual forma natural, mas essa sua propriedade pode se realizar somente no e por meio do trabalho humano, no ser-aí da pedra essa permaneceria uma possibilidade jamais realizada. (LUKÁCS, 1974, p. 201).

³³ Sobre isso, Lukács (2018, p. 216) afirma o seguinte: “Porém, 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 esses processos.”

O trabalho pressupõe um processo preparatório no âmbito social: inicialmente, a negação desempenha um papel importante em relação à intelectualização da práxis e, posteriormente, ela é concebida como um espelhamento da realidade em sua relação com a práxis e seus pressupostos naturais objetivos, ou seja, “[...] um espelhamento que, embora indispensável para transformá-la, não é todavia uma categoria da realidade não social, ontologicamente existente em si.” (LUKÁCS, 2018, p. 219).

A filosofia hegeliana encontra-se orientada para a compreensão da sociedade e da história, e as suas categorias somente são concebidas no âmbito da esfera desse ser. Tais categorias aparentam uma generalização em relação a essa esfera do ser em decorrência de sua subordinação à lógica, resultando em uma deformação ontológica do ente-em-si. “É por isso que tinham razão os clássicos do marxismo quando falavam não de rechaçar a dialética hegeliana, mas de ‘invertê-la’, de ‘colocá-la sobre os pés’.” (LUKÁCS, 2018, p. 220), pois não é a forma meramente abstrata do silogismo que se realiza na práxis, mas sim os elementos universais presentes em todo ato prático que fundamenta o pensamento humano da forma mais abstrata possível até alcançar uma forma lógica.

A lógica é um dos mais importantes meios homogêneos criados pela práxis e pelo trabalho mental do homem. Não existem nela elementos e relações que não possam e não devam ser reconduzidos – em última instância – a elementos e relações da realidade. (LUKÁCS, 2018, p. 220).

A ontologia hegeliana não pode proceder, em sua investigação, negligenciando a finalidade e o processo do trabalho. Por isso, ele identifica no trabalho a expressão autêntica da teleologia que, por outro lado, é “[...] incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual os princípios lógicos se tornam predominantes [...]” (LUKÁCS, 2018, p. 225). Na ontologia hegeliana, a vida somente se efetiva no “estágio da ideia”, na qual a função lógico-sistemática da teleologia conduz o âmbito do conceito ao âmbito da ideia, desenvolvendo as categorias de trabalho antes mesmo delas surgirem na vida. Disso resulta que a relação entre a causalidade da natureza e a teleologia do trabalho é indispensável para uma verdadeira ontologia do ser social, pois sem a compreensão de suas inter-relações dialéticas concretas não é possível se constituir.

Ao preceder a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, a lógica hegeliana é concebida ontologicamente, pois, no entender de Lukács, Hegel atribui uma essência ontológica ao caráter ideal. As categorias lógicas constituem o modelo da realização no mundo teleologicamente posto, no qual “[...] a natureza se manifeste como autoposição da ideia.” (LUKÁCS, 2018, p. 227), resultando em um processo teleológico unitário entre a natureza e o

ser social, “[...] no qual tudo o que o processo lógico de explicitação da ideia havia elaborado no plano categorial torna-se realidade; e, enquanto realidade, volta a percorrer, agora enriquecida pela realidade própria da ideia, o caminho já anteriormente traçado na lógica.” (LUKÁCS, 2018, p. 227).

Nesse sentido, Lukács indica, inicialmente, as mudanças realizadas no interior das ciências naturais e as experiências históricas como uma mudança no âmbito da substancialidade eterna e imóvel que concebiam o movimento como algo meramente secundário³⁴. Desse modo, Hegel se caracteriza, após Heráclito (535 a.C. – 475 a.C.), como aquele pensador no qual o devir possui uma importância ontológica objetiva em relação ao ser³⁵.

Do mesmo modo, a consciência também deve ser abordada, não apenas secundariamente, no interior da ontologia, pois é parte integrante do próprio ser: “[...] a consciência não é aqui – em sentido ontológico – mero epifenômeno, independentemente de quanto seu papel concreto em cada caso singular seja relevante ou irrelevante.” (LUKÁCS, 2018, p. 241).

Em Hegel, a razão se encontra em um nível superior em relação ao entendimento, pois ela reconhece verdadeiramente a conexão entre objetos que aparentam ter uma existência totalmente autônoma e, ao mesmo tempo, independente da vida³⁶. Lukács (2018, p. 249) afirma:

Naturalmente, essa vinculação orgânico-dialética não pode apagar a contraditoriedade intrínseca a eles; na atitude da razão expressa-se a relação com a realidade que corresponde à essência desta: o conhecimento de que a realidade é antes de tudo constituída por complexos dinâmicos multifacetados e por suas múltiplas relações dinâmicas, suas reproduções abstratas. Todavia, por mais agudo que seja o contraste, não só a razão se desenvolve sempre a partir do entendimento, mas ambos – na medida em que estão orientados para a mesma realidade – usam as mesmas categorias enquanto princípios ordenadores da mesma realidade, ainda que esta seja apreendida de maneiras diferentes; ou seja, usam as determinações de reflexão, “só” que o entendimento realiza essa operação na falsa separação imediata e a razão o faz na verdadeira coordenação dialeticamente contraditória.

A concepção hegeliana da passagem ontológica do ser abstrato à essência mais determinada e concreta permanece no âmbito idealista e inexplicável. Tal concepção assume que o caminho do conhecimento, mediante a abstração, parte do ser abstrato em direção à essência mais concreta e complexa, caracterizando o início da questão ontológica, a partir da qual a abstração do conceito de ser é concebida como primariamente ontológico.

³⁴ Lopes (2006, p. 31) afirma que “Hegel fez da teleologia o motor da história, o que implica que a sua existência e o seu movimento tenham um autor transcendente. Segundo Lukács, isso contribuiu fortemente para gerar posições míticas e/ou religiosas.”.

³⁵ Cf. LUKÁCS, 2018, p. 235.

³⁶ Lukács (2018, p. 248) afirma que “Todo ato da razão é, portanto, ao mesmo tempo, uma confirmação e uma suprassunção da concepção que o entendimento possui da realidade.”.

Hegel, a partir da razão, possibilita o conhecimento da *dialética da realidade* que Lukács apresenta da seguinte maneira:

[...] os momentos da realidade são simultânea e indissolúvelmente independentes e vinculados; a sua verdade vem falsificada não apenas ao se atribuir um desses aspectos um significado absoluto, excluindo o seu contrário, mas também quando na sua pureza aparecem eliminadas as diferenças, as oposições. (LUKÁCS, 1974, p. 232).

Lukács identifica em Hegel aquele pensador que se esforçou para compreender a realidade em toda a sua complexidade contraditória e, por outro lado, ainda mantendo seu pensamento vinculado à *ratio*, pois os elementos da vida cotidiana e da realidade objetiva são analisados racionalmente, pois para Hegel o entendimento e a razão são imprescindíveis para uma verdadeira compreensão da essencialidade e da universalidade dos fatos.

Assim, sendo, Lukács em sua obra tardia identifica de modo certo o que está em jogo na crítica de Marx a Hegel logo nos seus primeiros escritos: a denúncia de que para Hegel os entes reais, finitos são substituídos por abstrações, idealidades, cuja natureza é substancializada, tornando-se dessa forma agentes ou entificações que atuam por lógicas e finalidades próprias e que por necessidade interna engendram as entificações finitas, antes de tudo como realização e confirmação de si mesmas, vale dizer das abstrações, de tal modo que as finitudes são resultado necessário, produtos mesmo, predicados das abstrações emancipadas. (VAISMAN, 2007, p. 6).

Para Lukács, essa compreensão racional do real conduz a uma ilusão da capacidade de captar a realidade em sua completude que se encontra presente em diversos sistemas teológicos-teleológicos. Entretanto, não se pode negar a contribuição da ontologia hegeliana para o desenvolvimento de uma ontologia do ser social, mas ela deve ser investigada sob uma perspectiva marxiana, que contribui para iluminar, no interior de uma ontologia do ser social, as relações que aproximam e contrastam o posicionamento desses dois pensadores no âmbito ontológico.

Apenas sob o método de Marx, o materialismo histórico-dialético é que seria possível, no entender de Lukács, superar as concepções clássicas e, por sua vez, estáticas sobre o ser, conduzindo para a constituição de uma autêntica ontologia. Para tanto, é necessário tratarmos dos princípios importantes para a compreensão de uma ontologia em Marx.

2.3 Os princípios fundamentais para uma ontologia marxiana

Não se pode negar que os enunciados proferidos por Marx, retirados todos os preconceitos modais³⁷, podem ser concebidos como “afirmações puramente ontológicas” (LUKÁCS, 2018, p. 281), pois tal pensador não conduz o tratamento das questões ontológicas em relação à teoria do conhecimento e/ou da lógica e de modo puramente sistemático. Marx coloca em oposição ao idealismo hegeliano o materialismo histórico-dialético: “[...] a oposição excludente entre o idealismo hegeliano e o materialismo por eles renovado, mais tarde passam a sublinhar energicamente as tendências materialistas que, de modo latente, atuam no interior do idealismo objetivo.” (LUKÁCS, 2018, p. 282).

O desenvolvimento dos textos do jovem Marx segue na direção de uma concretização da formação do ser social, alcançando o seu apogeu filosófico em seus estudos econômicos. Em sua obra *Manuscritos econômicos-filosóficos* as categorias econômicas são apresentadas como produtoras e reprodutoras da vida humana, caracterizando uma exposição ontológica do ser social com base materialista, na qual a economia como centro da ontologia marxiana não reduz a imagem de mundo pretendida pelo autor como algo meramente economicista.

Para Marx, a produção da história pressupõe a condição de viver dos seres humanos, pois o primeiro ato histórico corresponde à produção dos meios de subsistência³⁸. Suprimida, desse modo, a primeira necessidade humana – produzir os meios necessários à manutenção da vida – os seres humanos são conduzidos a novas necessidades e, posteriormente, iniciam a renovar a sua própria vida a partir da reprodução e da formação das famílias. Ao colocar como problema central a produção e reprodução da vida humana, Marx a identifica “[...] como dupla determinação de uma inseparável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base.” (LUKÁCS, 2018, p. 285).

³⁷ Sobre essa questão, Vaisman (2007, p. 1) afirma: “É forçoso reconhecer, antes de mais nada, que o século XX assumiu ou enfrentou o pensamento de Marx a partir do padrão gnosiológico, sem interrogar se o mesmo era compatível com tal abordagem, supôs que o fosse, com base nos pressupostos da cientificidade corrente. Por outro lado, essa primeira suposição remete a uma segunda, ao do acriticismo contemporâneo em geral, por meio do qual a cientificidade repousa e tem de repousar sobre algum tipo de fundamentação gnosiológica (teoria do conhecimento, lógica, ou epistemologia).”

³⁸ Sobre isso, Lukács (2018, p. 285) afirma: “Mas é igualmente certo que, também nesses campos, ele assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou além de Feuerbach: no que se refere à filosofia da natureza, ele sempre se posicionou rigorosamente contra a tradicional separação entre natureza e sociedade, que Feuerbach tampouco havia separado, e sempre considerou os problemas da natureza, predominantemente, do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade. É por isso que o contraste com Hegel vai nele ganhando acentos mais rigorosos do que no próprio Feuerbach. Marx reconhece uma só ciência, a ciência da história, que engloba tanto a natureza quanto o mundo humano.”

Para tanto, a categoria do trabalho³⁹, no interior de uma ontologia marxiana, também possui tamanha relevância, pois os demais complexos sociais se encontram nela *in nuce* e todas as formas de produção e instrumentos foram produzidas pela sociedade. Num primeiro momento, os objetos naturais são concebidos como instrumentos da produção natural, em relação à qual os seres humanos se encontram subordinados à natureza. Posteriormente, em um segundo momento, essa relação se caracteriza como um domínio do trabalho acumulado, ou seja, do próprio capital⁴⁰. Desse modo, Marx (2017, p. 120) afirma:

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana.

Lukács identifica no processo de trabalho⁴¹ duas transformações importantes: 1) o ser humano, a partir do momento que atua e transforma a natureza externa modifica, concomitantemente, a sua natureza interna, isto é, o ser humano modifica e é modificado pelo trabalho; 2) os objetos e as forças da própria natureza são transformadas pelo trabalho em matérias-primas. O ser humano se utiliza das propriedades que compõem a natureza (mecânica, física, química) para submeter outros objetos ao seu poder. Porém, os objetos naturais, mesmo após a sua transformação, mantêm a sua própria constituição, ou seja, continuam a possuir as suas propriedades naturais e somente o uso correto do conhecimento e o trabalho podem transformá-los em coisas úteis, o que caracteriza um processo teleológico⁴²:

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limita a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, a finalidade pretendida, que, como ele bem o sabe, determina o modo de sua atividade com a força de uma lei, à qual ele tem de subordinar sua vontade. (MARX, 2017, p. 256).

³⁹ Lukács, assim como Marx, identifica a categoria do trabalho como o ponto de partida para a análise do ser social, pois “Ele afirma, comungando com as idéias de Marx, que o trabalho é a atividade fundadora e estruturadora do homem e, conseqüentemente, da sociedade.” (LOPES, 2006, p. 28).

⁴⁰ Segundo Marx e Engels (1984, p. 101-102): “O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, por exemplo, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que são independentes uns dos outros e que se mantêm juntos apenas através da troca. No primeiro caso, a troca é essencialmente troca entre homens e a natureza, uma troca na qual o trabalho dos primeiros é trocado pelos produtos da natureza; no segundo caso, é predominantemente uma troca dos homens entre si.”

⁴¹ Tanto em Marx quanto em Lukács, constatamos que o fato do trabalho constituir a gênese do ser social e o modelo de toda práxis social pode ser considerado “[...] uma das poucas determinações universais de seu pensamento – se não for a única –, pois é a única lei que prevalece ativa no ser social independentemente de toda transformação histórica.” (VAISMAN; FORTES, 2015, p. 246).

⁴² De acordo com Lopes (2006, p. 26): “Explicando melhor, podemos afirmar que Lukács, após Marx, situa na base da vida social a instauração teleológica, a atividade finalista do sujeito que se manifesta mediante o trabalho.”

No processo teleológico, o ser social deve pressupor o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica, não podendo ser concebido separadamente desses momentos como “antítese que o exclui” (LUKÁCS, 2018, p. 286). A ontologia marxiana supera a concepção simplista do materialismo vulgar⁴³ que nega a passagem das leis naturais para a sociedade que constitui o ser social.

As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico no trabalho, para o qual não pode haver nenhuma analogia na natureza. A existência do salto ontológico não é anulada pelo fato de esse processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas de transição. Com o ato do pôr teleológico no trabalho está presente o ser social em si. O processo histórico do seu desdobramento, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser-em-si num ser-para-si e, portanto, a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais cada vez mais puros, mais próprios. (LUKÁCS, 2018, p. 287, grifo nosso).

As categorias e as leis da natureza em seu âmbito inorgânico e orgânico compõem os fundamentos das categorias do ser social, nos quais somente a função teleológica do trabalho, para ser concebido como transformador, deve ser pensado “[...] sobre a base de um conhecimento ao menos imediatamente correto das propriedades reais das coisas e dos processos [...]” (LUKÁCS, 2018, p. 288). O objeto proveniente do trabalho, mesmo que aparente possuir as mesmas características naturais, apresenta uma nova função de valor de uso em relação à natureza e, a partir do pôr social objetivo desse valor de uso, constitui o valor de

⁴³ Sobre a distinção entre autêntico marxismo e marxismo vulgar, Lukács, em seus *Ensaio sobre literatura* afirma: “[...] porque exatamente neste campo devemos distinguir com clareza o autêntico marxismo (a verdadeira visão dialética do mundo) da sua vulgarização deformadora, que – no terreno em que nos colocamos – comprometeu da maneira mais perniciosa o marxismo aos olhos de um vasto círculo de pessoas. É sabido que o materialismo histórico discerne na base econômica o princípio diretor, a lei determinante do desenvolvimento histórico. Do ponto de vista da sua conexão com o processo evolutivo do conjunto, as ideologias – e, entre elas, a literatura e a arte – aparecem unicamente como superestruturas, que só o determinam por via secundária. Desta constatação fundamental, o materialismo vulgar parte para a conclusão, mecânica e errônea, distorsiva e aberrante, de que entre base e superestrutura só existe um mero nexos causal, no qual o primeiro termo figura apenas como causa e o segundo aparece unicamente como efeito. Aos olhos do marxismo vulgar, a superestrutura é uma consequência mecânica, causal, do desenvolvimento das forças produtivas. O método dialético não admite semelhante relação. A dialética nega que possam existir em qualquer parte do mundo relações de causa e efeito puramente unívocas: ela reconhece mesmo nos dados mais elementares, do real complexas interações de causas e de efeitos. E o materialismo histórico acentua com particular vigor o fato de que, num processo da evolução da sociedade, o processo total do desenvolvimento histórico-social só se concretiza em qualquer dos seus momentos como uma intrincada trama de interações. Únicamente u’a metodologia dêste tipo nos permite atingirmos – ainda que epidêrmicamente – a questão das ideologias. Quem quer que veja nas ideologias o produto mecânico e passivo do processo econômico que lhes serve de base nada compreenderá da essência e do desenvolvimento delas, e não estará representando o marxismo, mas uma imagem deformada e caricatural do marxismo.” (LUKÁCS, 1965, p. 14). Desse modo, o materialismo histórico como fora proposto por Marx pretende distinguir o meramente econômico do desenvolvimento histórico, no qual o método dialético nega a existência de uma relação entre causa e efeito de maneira unívoca, pois todo o processo evolutivo da sociedade ocorre de forma interligada entre si.

troca que, se considerado de maneira isolada, apresenta o desaparecimento de toda objetividade natural. Lukács afirma que tal fundamentação ontológica materialista da natureza já se encontra presente no fundamento metodológico da ontologia proposta anteriormente por Marx.

Aqui, porém, foi necessário sublinhar simplesmente que a fundação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade e a processualidade, a contraditoriedade dialética etc., já está implicitamente contida no fundamento metodológico da ontologia marxiana. (LUKÁCS, 2018, p. 289).

Os textos econômicos da maturidade de Marx focam em uma cientificidade econômica, que não pode ser confundida com a noção burguesa de ciência econômica que a concebe como uma ciência particular, na qual os fenômenos são desassociados das inter-relações sociais e concebidas de maneira abstrata. Ao contrário, a ciência econômica proposta por Marx é fundamentada na totalidade do ser social, constituindo uma verdadeira ontologia, pois “A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico.” (LUKÁCS, 2018, p. 293). A economia marxiana se encontra permeada por um ideal de cientificidade, e também pela filosofia, mas não renuncia a uma visão crítica em sentido ontológico, pois as condições históricas contribuem para o esclarecimento dos problemas ontológicos. Nesse sentido, Vaisman (2007, p. 1) afirma:

O marxismo autêntico não podia ser identificado a uma adesão e a uma fidelidade automáticas aos resultados da pesquisa de Marx, à “fê” em uma tese ou em outra, à exegese de uma criação “sagrada”. Em se tratando do marxismo, a ortodoxia tinha exclusivamente a ver com o problema do *método*. [...] Enfim, Lukács teria revelado uma recusa à tese da infalibilidade de toda certeza de tipo dogmático ou escolástico. Assim, em princípio todo resultado particular da pesquisa é suscetível de ser completado, modificado ou enriquecido. A ortodoxia em matéria de marxismo significa afirmar que Marx havia encontrado um método de pesquisa adequado, método que poderia ser desenvolvido, aperfeiçoado ou aprofundado. Visava, assim, sublinhar a natureza filosófica desse método e seu não-dogmatismo fundamental.

A ontologia marxiana se destaca das demais por conceber a totalidade do ser em suas múltiplas relações, alcançando uma forma filosoficamente madura⁴⁴. A obra de Marx intitulada *Sobre a crítica da economia política* é identificada por Lukács como aquela que contém o resumo dos problemas essenciais da ontologia do ser social e dos métodos importantes

⁴⁴ Lukács (2018, p. 298) afirma: “Consideramos que escritos singulares de Aristóteles, sobretudo a *Ética a Nicômaco*, são experimentos já orientados nessa direção; a crítica a Platão desempenha neles a função negativa a que já nos referimos. Temos também, no Renascimento, a primeira grande tentativa científica de compreender em todos os aspectos o ser social enquanto ser, bem como de extirpar os princípios sistematizadores que obstaculizavam essa compreensão; referimo-nos à tentativa de Maquiavel. E temos ainda o esforço de Vico no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social. Mas tão somente na ontologia de Marx é que essas tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente.”

para o materialismo histórico-dialético. Nessa obra, Marx conduz sua investigação metodologicamente por dois complexos, a saber, o ser social existe independente de ser corretamente conhecido e o método mais adequado para a compreensão do ser social:

A prioridade do ontológico em relação ao mero conhecimento não diz respeito, portanto, somente ao ser em geral, mas toda objetividade é em sua estrutura e dinâmica concreta, em seu ser-propriadamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico. E é, esta, a posição filosófica de Marx desde os tempos dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Nesses estudos, ele considera as relações recíprocas entre objetividade como a forma originária de toda relação ontológica entre entes [...]. (LUKÁCS, 1974, p. 283-284).

A objetividade é concebida como uma propriedade ontológica primária em relação a todo ente, no qual a “[...] constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, 2018, p. 304). A totalidade em relação ao ser social ocorre de modo imediato, enquanto que na totalidade da natureza ela pode ser inferida de diversas maneiras. Marx reconhece que toda sociedade constitui uma totalidade.

Disso resulta uma ruptura com o idealismo, tendo em vista que o processo que inicia-se pela obtenção de elementos pela abstração e segue em direção ao conhecimento da totalidade concreta caracteriza apenas o processo do conhecimento e não o da própria realidade que se constitui de “[...] interações reais e concretas entre esses ‘elementos’, dentro de um contexto da atuação ativa ou passiva da totalidade graduada.” (LUKÁCS, 2018, p. 305). Não devemos esquecer que tais elementos são obtidos pela abstração e, desse modo, são produtos do conhecimento, mas que, de uma perspectiva ontológica, compõem complexos processuais do ser de caráter mais simples de apreensão em comparação com a totalidade dos complexos dos quais fazem parte:

[...] todo “elemento”, toda parte, é também aqui um todo; o “elemento” é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto. Essa complexidade, porém, não elimina o caráter de “elemento”: as autênticas categorias econômicas são – precisamente em sua complexidade e processualidade, cada uma a seu modo e cada uma em seu posto – algo de efetivamente “último”, algo que ainda pode ser analisado, mas não ulteriormente decomposto na realidade. (LUKÁCS, 2018, p. 307).

Isso conduz a um determinado tipo de hierarquia no interior da ontologia marxiana que, contudo, em nada se compara ao princípio hierárquico dos sistemas idealistas ou do materialismo vulgar, mas apenas atribui uma prioridade ontológica entre as categorias, nas quais “[...] a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível.” (LUKÁCS, 2018, p. 307). A prioridade ontológica do ser em relação à consciência

é a tese central do materialismo marxiano, ou seja, pode haver ser sem consciência, mas toda consciência pressupõe um ser como fundamento, não correspondendo a uma hierarquia de valor entre essas duas categorias.

Para Marx, a totalidade do conjunto das relações de produção é o fundamento das diversas formas de consciência, isto é, esta é condicionada “[...] pelo processo social, político e espiritual da vida.” (LUKÁCS, 2018, p. 308), pois a partir dos momentos das relações históricas é possível perceber que o ser humano possui uma consciência que corresponde a um produto social desde o início da história social e continuará a sê-lo⁴⁵. As formas de consciência não podem jamais ser reduzidas a um produto imediato proveniente da estrutura econômica, mas, ao contrário, devem ser concebidas como a totalidade do ser social. O marxismo vulgar é responsável por reduzir a consciência ao âmbito econômico e sua relação com a ideologia. Marx não limita seu senso de realidade somente à pura economia, pois ele pressupõe uma relação entre a economia em si e a realidade extraeconômica ao que diz respeito ao ser social.

Ao realizar uma investigação, pelo menos inicialmente, das categorias econômicas, Marx identifica a categoria *valor*⁴⁶ como o fundamento das questões ontológicas, na qual a “[...] análise teórica mostra de imediato que ela é o ponto focal das mais importantes tendências de toda realidade social.” (LUKÁCS, 2018, p. 313). O valor, enquanto categoria social, possibilita o surgimento do fundamento de todo ser social, a saber, o trabalho que, com suas ligações e com as funções sociais do valor, revela os princípios estruturadores do ser social que deriva do ser natural do gênero humano e de sua relação com a própria natureza. Desse modo, Lukács (2018, p. 314) afirma:

Por conseguinte, uma ontologia do ser social deve sempre levar em conta dois aspectos: em primeiro lugar, que ambos os polos, ou seja, tanto os objetos que imediatamente parecem pertencer apenas ao mundo da natureza (árvores frutíferas, animais domesticados etc.) – mas que são, em última instância, produtos do trabalho social dos homens – quanto as categorias sociais (sobretudo o próprio valor), das quais já desapareceu toda materialidade natural, devem permanecer, na dialética do valor, indissolúvelmente ligados.

Marx inicia *O Capital* realizando uma análise sobre a *dialética do valor* com a questão da mercadoria concebida como “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista [...]” (MARX, 2017, p. 113), no qual a mercadoria corresponde a um

⁴⁵ Cf. MARX; ENGELS, 2009, p. 44.

⁴⁶ Sobre o valor, Lukács (2018, p. 326) afirma: “[...] no processo de produção, enquanto momento do ciclo geral, a articulação dialética entre valor de uso e valor de troca, que não pode ser eliminada, emerge duas vezes: como é óbvio, na conclusão de cada etapa, pois é incontornavelmente necessário um valor de uso para realizar um valor de troca; mas também no início da etapa, quando o capitalista, para poder produzir, provê os meios de produção necessários, assim como a força de trabalho capaz de pô-los em movimento; ele compra essas duas coisas em função de seu valor de uso na produção.”. Ver ainda MARX, 2017, p. 113-146.

determinado objeto externo que satisfaz as necessidades humanas, não importando a natureza de tais necessidades ou o modo como esses objetos satisfazem-nas. Em relação à sua utilidade, a mercadoria é considerada em dois âmbitos: o qualitativo e o quantitativo ou intensivo e extensivo. Cada mercadoria corresponde a um conjunto de propriedades objetivas que podem ser úteis de diversas maneiras, correspondendo a um ato histórico identificar esses aspectos, descobrindo as suas múltiplas utilidades.

O *valor de uso* corresponde à utilidade de determinada coisa que não se encontra desassociada das propriedades objetivas da mercadoria, pois “ela não existe sem esse corpo” (MARX, 2017, p. 114), constituindo o *corpo-mercadoria* [*Warenkörper*] que deve ser valor de uso ou um bem.

O dispêndio de trabalho humano para a apropriação das propriedades úteis não interfere na utilidade da mercadoria, pois esta se efetiva somente no seu consumo e que, posteriormente, fundamenta o *valor de troca* que, por sua vez, é concebido, pelo menos inicialmente, como uma relação quantitativa, pelo qual determinado valor de uso pode ser trocado por outro de tipo distinto. Essa relação de troca se encontra em constante mudança tanto no tempo como no espaço. Desse modo, “Ele parece, assim, ser algo acidental e puramente relativo e, ao mesmo tempo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*); logo, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos].” (MARX, 2017, p. 114).

As mercadorias a serem trocadas entre si devem possuir um valor de troca de mesma grandeza ou permutáveis entre si, expressando uma igualdade relativa a ambas as coisas e, do mesmo modo, “[...] o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido.” (MARX, 2017, p. 115). A relação de troca entre duas mercadorias segue uma equação, pela qual uma determinada quantidade de mercadoria se iguala a uma quantidade de outra, representando algo em comum e de grandeza igual entre duas mercadorias distintas.

Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias. (MARX, 2017, p. 115).

Se abstrairmos todo o valor de uso dos corpos-mercadorias, resta somente a propriedade de serem produtos do trabalho. Ao retirar a utilidade dos produtos provenientes do trabalho finda por dissipar o caráter útil do trabalho nele representado, perdendo, assim, a

possibilidade de distinguir os diversos trabalhos, sendo reduzidos a “trabalho humano abstrato”. Os produtos provenientes desse processo representam somente a força de trabalho humano despendido para sua produção, caracterizando o acúmulo de trabalho humano. Logo, “Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadoria.” (MARX, 2017, p. 116).

Disso resulta que o elemento comum em relação ao valor de troca das mercadorias é o seu *valor*. O valor de uso só possui valor se concebido como trabalho humano abstrato nele materializado ou objetivado. Daí, como medir o seu valor? Marx encontra a resposta para tal questão na quantidade de trabalho contida em cada mercadoria, caracterizando a “substância formadora de valor”, que deve ser medida pelo seu tempo de trabalho, em “frações determinadas de tempo, como hora, dia etc.” (MARX, 2017, p. 116). O trabalho como substância dos valores, contudo, é trabalho humano igual, ou seja, é dispêndio de força de trabalho na mesma proporção.

A força de trabalho conjunta da sociedade que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humano, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atua como tal; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho socialmente necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário. Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. (MARX, 2017, p. 117).

A grandeza de valor de determinada mercadoria corresponde à quantidade de trabalho socialmente necessário para a sua produção⁴⁷. A grandeza de valor de qualquer mercadoria permanece inalterada se o tempo de trabalho requerido para a sua produção também permanecer o mesmo. Todavia, esta última sofre modificações conforme a força produtiva de trabalho muda, pois possui diversas circunstâncias que a determina, como a destreza dos trabalhadores, o desenvolvimento científico e sua aplicabilidade, dentre outros. A regra geral do valor é, desse modo, definida por Marx (2017, p. 118) da seguinte maneira:

Como regra geral, quanto maior é a força produtiva do trabalho, menos é o tempo de trabalho requerido para a produção de um artigo, menor a massa de trabalho nele cristalizado e menor seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo e maior seu valor. Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria varia na razão direta da quantidade de trabalho que nela é realizado e na razão inversa da força produtiva desse trabalho.

⁴⁷ “O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra.” (MARX, 2017, p. 117).

Objetos naturais como o ar e a madeira bruta podem ser valores de uso sem ser uso, pois podem ser úteis sem serem mercadorias. Para a produção de uma mercadoria é necessário criar valor de uso social, ou seja, valor de uso para outrem⁴⁸. Para se constituir como mercadoria é necessário que algo, por meio da troca, seja transferido para outro indivíduo, servindo como valor de uso.

Partindo de tais pressupostos, a dialética do valor não deve ser compreendida em sua materialidade, isto é, como objetivamente existente ou como uma atividade autônoma da consciência, mas deve ser concebida pela abstração que, segundo Lukács, corresponde ao aspecto inovador da análise marxiana. O trabalho, através de sua relação entre valor de uso e valor de troca⁴⁹, é transformado de trabalho que age sobre um determinado objeto em trabalho abstrato que produz o valor:

[...] a mediação do trabalho surge espontaneamente, objetivamente, desde os graus mais primitivos da sua socialidade, que essa mediação não é uma mera noção independente da constituição ontológica de seu objeto, mas representa o surgimento de uma nova categoria ontológica do próprio trabalho no curso da sua crescente socialização, categoria que só bem mais tarde será elevada à consciência. (LUKÁCS, 1974, p. 295).

Ao analisar os complexos e as categorias econômicas em sentido puramente social, Marx fundamenta as bases de uma ontologia do ser social⁵⁰. A análise ontológica desse ser só

⁴⁸ “Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria.” (MARX, 2017, p. 118-119).

⁴⁹ Ao tratar da mercadoria, Marx (1996, p. 57-58) afirma que “O valor de uso só tem valor para o uso, e se efetiva apenas no processo de consumo. O mesmo valor pode ser utilizado de modos diversos. Contudo, a soma de suas possíveis utilidades está resumida em seu modo de existência como coisa com propriedades determinadas. Além disso, o valor de uso é determinado não só qualitativa como quantitativamente. [...] Ser valor de uso parece ser pressuposição necessária para a mercadoria, mas não reciprocamente, pois ser mercadoria parece ser determinação indiferente para o valor de uso. O valor de uso em sua indiferença ante a determinação econômica formal, isto é, o valor de uso em si mesmo, fica além do campo de investigação da Economia Política. Apenas entra em seu círculo quando é determinação formal. O valor de uso é diretamente a base material onde se apresenta uma relação econômica determinada – o *valor de troca*. O valor de troca se aparece primeiramente como *relação quantitativa*, em que valores de uso são trocáveis entre si. Em tal relação formam eles a mesma grandeza de troca. [...] Como valor de troca, um valor de uso é exatamente tanto valor quanto o outro, bastando apenas estar à mão na porção certa. O valor de troca de um palácio pode ser expresso em determinado número de latas de graxa para botas. Inversamente, fabricantes londrinos de graxa têm o valor de troca de suas muitíssimas latas expresso em palácios. Totalmente indiferente, portanto, ao seu modo natural de existência, e sem consideração à natureza específica da necessidade para a qual os valores de uso, as mercadorias cobrem-se umas às outras em quantidades determinadas, substituem-se entre si na troca, valem como equivalentes e, apesar de sua aparência variegada, apresentam a mesma unidade. Os valores de uso são imediatamente meios de subsistência. Mas, inversamente, esses meios de subsistência são eles próprios produtos da vida social, resultado da força vital humana gasta, *trabalho objetivado*. Como encarnação do trabalho social, todas as mercadorias são cristalizações da mesma unidade.”

⁵⁰ Segundo Lukács (2018, p. 318-319), “A exposição marxiana das duas mercadorias específicas, qualitativamente diversas entre si – dinheiro e força de trabalho –, fornece-nos, com todo o seu detalhamento, uma imagem conclusa e aparentemente completa da primeira produção social propriamente dita, o capitalismo, ao mesmo tempo em que nos apresenta constantes visões retrospectivas de formações econômicas mais primitivas; nesse

pode adquirir um caráter socialmente predominante ao ocorrer gradualmente. Lukács afirma que o ser social, em sua essência, não pode estar desvinculado de seus fundamentos naturais, pois o ser humano sempre será um ser biológico, do mesmo modo que o ser orgânico incorpora em si, dialeticamente superada, a natureza inorgânica. Portanto, Lukács (2018, p. 319) afirma:

O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categorias que não têm na natureza sequer uma analogia. É o que ocorre no caso da circulação de mercadorias, em que determinadas formas próximas à natureza (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo dinheiro, que é puramente social [...].

As linhas de desenvolvimento da teoria econômica marxiana apresenta um caráter ontológico, pois as categorias econômicas superam a sua relação originária com a natureza para assumirem um caráter predominantemente social. Marx, ao analisar o objetivismo econômico, apresenta as categorias econômicas em sua relação dinâmica com os complexos e forças do âmbito do ser social, apresentando as forças produtivas e seus efeitos sobre a sociedade. Somente quando as relações econômicas forem verdadeiramente compreendidas, dinâmica e concretamente, os seres humanos poderão produzir a sua própria história, na qual a produção é de suma importância para o desenvolvimento de uma ontologia marxiana do ser social⁵¹. Desse modo, Marx (2011a, p. 47) afirma:

Primeiro, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado que deve ser consumido de um modo determinado, por sua vez mediado pela própria produção. Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com faca e garfo, é uma fome diversa da que devora carne crua com mão, unha e dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, ou seja, não apenas objetiva, mas também subjetivamente.

caso, a determinação das diferenças tem como meta, antes de tudo, iluminar do modo mais amplo possível precisamente o caráter social da produção capitalista, o fato de que ela supera 'barreiras naturais' tanto no conteúdo como nas categorias. Sem nem sequer tangenciar a riqueza de detalhes presentes em *O Capital*, observaremos apenas que Marx, ao examinar a explicitação de qualquer complexo de fatos e de qualquer categoria na direção de seu tornar-se puramente social, assenta desse modo as bases de uma teoria ontológica do desenvolvimento do ser social.”.

⁵¹ Lukács (2018, p. 329) observa que “A queda da taxa de lucro pressupõe a modificação do valor dos produtos por causa da diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-los. Isso significa, mais uma vez, que cresceu o domínio do homem sobre as forças da natureza, que aumentou sua capacidade de produzir, que diminuiu o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir.”. E prossegue afirmando que “Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo o qual essas categorias, embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações com frequência muito intrincadas, são, todas elas, formas de ser, determinações da existência e, enquanto tais, compõem uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser.” (LUKÁCS, 2018, p. 331).

Assim, o objeto é modificado somente pela produção que, inicialmente, se realiza pela sua própria natureza e, depois, se estende à produtividade espiritual. A produção, em sentido ontológico, é concebida como o momento preponderante⁵² para a formação e reprodução da vida humana, que em seus estágios mais primitivos superam as questões biológicas e caracterizam um caráter econômico-social. A formação humana é, no entender de Lukács, determinada pelo modo de produção, nas quais as mudanças extraeconômicas também são, até certo ponto, determinadas pela economia. Do mesmo modo, a historicidade não pode ser reduzida à mera determinação do movimento, pois pressupõe um direcionamento de tal mudança que “[...] se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos, tanto em si quanto na relação com outros complexos.” (LUKÁCS, 2018, p. 341).

Para compreender tal questão, Lukács afirma a necessidade de certas observações preliminares. Em relação ao trabalho e suas consequências ontológicas, ou seja, a formação do ser social, pode-se falar de valor, pois no ser inorgânico e orgânico o desenvolvimento pode produzir formas mais elaboradas e complexas de ser, mas não pode caracterizá-las como valor, pois somente no âmbito do ser social ele realiza o desenvolvimento das faculdades humanas e, desse modo, possui caráter valorativo. Disso resulta que o trabalho é o ponto inicial para o ser humano se formar enquanto tal e para a formação de suas próprias faculdades que se baseiam todos os valores⁵³. O ser humano só pode existir em sociedade, mesmo que esta não seja a mesma a qual ele pertença por nascimento.

Os processos sociais se fundamentam em pores teleológicos determinados por seres humanos singulares, nos quais os complexos sociais produzem as conexões gerais da própria sociedade⁵⁴. A crítica da economia política proposta por Marx se caracteriza como uma crítica ontológica que, em sua metodologia, se encontra as questões acerca do princípio das “leis de movimento internas e externas dos complexos [sociais]” (LUKÁCS, 2018, p. 358, acréscimo nosso). Desse modo, surge, segundo Lukács, a primeira lei objetiva e universal do ser social

⁵² Lukács (2018, p. 334) afirma: “Mas também está claro que nessa relação entre determinações de reflexão tão ricamente articulada revela-se com toda evidência o traço fundamental da dialética materialista: nenhuma interação real (nenhuma real determinação de reflexão) existe sem momento preponderante.”.

⁵³ Lukács (2018, p. 348) afirma que “Além do mais, o trabalho se apresenta, por um longo tempo, como o único âmbito desse desenvolvimento; todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado. [...] Interessa-nos apenas afirmar que tudo aquilo que, no trabalho e por meio do trabalho, surge de expressamente humano constitui a esfera do humano na qual direta ou indiretamente baseiam-se todos os valores.”.

⁵⁴ No entender de Lukács (2018, p. 356-357): “[...] a sociedade não tem entre seus 'elementos' apenas o homem, enquanto complexo peculiarmente determinado, mas é feita também de complexos parciais que se cruzam, se articulam, se combatem etc. reciprocamente, como é o caso das instituições, das uniões de homens socialmente determinadas (classes), que, precisamente por causa de suas dimensões existenciais diversas e heterogêneas, podem exercer, em suas inter-relações reais, uma influência determinante sobre o processo em seu conjunto.”.

que precede todas as demais: o ser social é, pelo menos historicamente, superior ao ser inorgânico e ao orgânico, mas não pode abandonar as suas bases, pois “O elo central de mediação, que desse modo se coloca cada vez mais energicamente além da mera naturalidade, mas conservando-se, de maneira irrevogável, radicado nela é o trabalho [...]” (LUKÁCS, 2018, p. 359).

No trabalho, que constitui o intercâmbio entre o ser orgânico e o ser social, os objetos naturais não contêm em si as propriedades, segundo leis naturais, para determinar a sua utilidade ou inutilidade, tendo por base finalidades humanas. Isso somente ocorre quando o trabalho passa a pressupor determinadas capacidades e conhecimentos que fundamentam a técnica socialmente determinada.

A ação concomitante desses dois fatores [capacidades e conhecimentos] revela-se no desenvolvimento do trabalho. Ocorre com frequência que os progressos decisivos, as inovações técnicas mais importantes e sua posterior fundamentação científica são motivados pelo acaso. (LUKÁCS, 2018, p. 361, acréscimo nosso).

Nas formas mais desenvolvidas da sociedade podem ser identificadas determinadas características que explicam as formas menos elevadas, nas quais a necessidade ontológica desse desenvolvimento está associada a um conhecimento *post festum*. Assim, Marx (2011a, p. 58) afirma:

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

A escolha ou a recusa em se utilizar de determinados complexos das formas anteriores da sociedade burguesa, não se fundamentam em um sentido gnosiológico, mas na possibilidade de utilização atual, em circunstâncias presentes e interesses sociais concretos, pois esta relação de desenvolvimento, segundo Lukács (2018, p. 389), “[...] aparece como consequência necessária das bases estruturais do próprio desenvolvimento social.”

Lukács, desse modo, admite que antes de iniciar os pressupostos de uma ética, é necessário delinear o problema ontológico que fundamenta a formação do ser social, ou seja, o problema do próprio ser humano, identificando as obras de juventude de Marx como os pressupostos para uma ontologia do ser social, evidenciando que não são somente os homens

que formam a sociedade, mas eles também surgem a partir dela, pois “[...] o complexo real tem sempre prioridade ontológica sobre seus componentes. [...] o Estado só chega a se edificar sobre a base da sociedade, e os ‘átomos’ existem e operam nessa sociedade, sempre condicionados pela sua constituição real.” (LUKÁCS, 2018, p. 399).

A relação entre o ser humano singular e a espécie humana é mediada pelas categorias sociais, ou seja, a própria consciência humana surge por sua relação com a atividade social dos seres humanos, do mesmo modo que o sentimento de pertencimento a determinado gênero desenvolve-se pelo convívio e cooperação entre si. Lukács (2018, p. 401) afirma:

Por isso, o sentimento de pertencer a uma comunidade concreta, ou, pelo menos, o habituar-se a ela, é pressuposto imprescindível para que surja o gênero em sentido social. Isso não quer dizer, naturalmente, que se trate de mero fenômeno de consciência. A consciência é, antes de tudo, a forma de reação (de caráter alternativo) a relações concretas objetivamente diversas no plano social; e também o campo de ação das alternativas surgidas em cada oportunidade é objetivamente delimitado no plano econômico-social. É a reação – frequentemente obscura, puramente emotiva – do indivíduo ao mundo social circundante que se apresenta a ele como algo dado.

O desenvolvimento das forças produtivas é responsável pelo progresso humano, do mesmo modo como o trabalho transforma um animal em ser humano, a partir do qual o desenvolvimento permanente conduz o próprio gênero ao nível social. Tais transformações se realizam por modificações espontâneas da realidade econômica não sujeita às leis⁵⁵, na qual o capitalismo é responsável por ligar, economicamente, todas as comunidades humanas e o ser social é o produto involuntário do desenvolvimento das forças produtivas que ocorre de maneira desigual.

Nesse processo de desenvolvimento, Marx havia atribuído corretamente às leis econômicas certa validade universal similar àquelas proveniente das leis naturais, aplicando-as sem concreções e delimitações ao ser social. Sempre deve ser salientado que a prioridade ontológica da economia, como é apresentada por Marx, não possui nenhum tipo de hierarquização. Ele apresenta, simplesmente, que a existência social da superestrutura sempre pressupõe o processo de reprodução econômico, pois “[...] faz parte da essência do ser econômico que ele não possa se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, lhe seja correspondente.” (LUKÁCS, 2018, p. 409). Os objetos naturais são, necessariamente, transformados em algo social, suscitando a base material da sociabilidade que se fundamenta no valor de uso, ou seja, é em relação a ela que os objetos naturais são

⁵⁵ Lukács (2018, p. 402) afirma: “[...] a única coisa sujeita a leis é que – apesar dos muitos momentos de estagnação ou de retrocesso – a tendência global da economia leva tanto a uma crescente socialidade nas formas de contato dos homens entre si, quanto, ao mesmo tempo, a uma integração das comunidades menores em comunidades cada vez mais amplas e complexas.”.

concebidos como úteis à reprodução da vida humana. Somente quando, em relação ao valor de troca, o processo de trabalho, que será analisado mais detalhadamente no próximo capítulo, passa a ser concebido como o critério e o regulador do intercâmbio social dos homens, surgindo o processo de autoconstituição das categorias sociais que se afastam continuamente das categorias naturais. Por esse motivo, Lukács afirma que as categorias econômicas devem ser concebidas em relação à prioridade ontológica, pois “O valor em sentido econômico é, portanto, o motor da transformação em fato social daquilo que é puramente natural, do completar-se da humanização do homem na sua socialidade.” (LUKÁCS, 1974, p. 390).

O desenvolvimento econômico provoca, portanto, uma verdadeira transformação na estrutura social, na qual tais alterações qualitativas se encontram nas esferas de valor não econômicas. Para tanto, é necessário que a eternabilidade e imutabilidade dos conceitos e categorias seja renunciada, pois tais valores surgem no curso do processo histórico-social. Os próprios valores experimentam no interior do processo de sociedade um surgimento e um desaparecimento reais. Somente a continuidade do desenvolvimento do ser humano corresponde à continuidade da substância do ser e de seu crescimento. No âmbito das sociedades classistas, tal desenvolvimento ocorre de tal modo que a economia se objetiva nos seres humanos como uma “segunda natureza”⁵⁶. O fator econômico, desse modo, deve ser concebido como o fundamento ou o fato ontológico primário para o desenvolvimento do ser, sendo necessária a correta compreensão do processo de trabalho concebido como a gênese ontológica do ser social.

⁵⁶ Lukács (2018, p. 416) afirma que “O capitalismo atual, por exemplo, é obrigado a fazer da esfera do consumo uma 'segunda natureza', que domina os homens de um modo jamais ocorrido.”

3 O PROCESSO DO TRABALHO NA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL

O processo do trabalho, na ontologia lukacsiana, é fundamental para se compreender a constituição do ser social e o salto ontológico, que se constitui como o momento predominante da formação de tal ser que necessita de uma consciência ativa, possibilitando a distinção entre as demais esferas do ser (inorgânica e orgânica), que se articulam entre si. Entre as três esferas do ser evidencia-se uma inter-relação, pois o ser social pressupõe em si a existência da natureza inorgânica e orgânica. A passagem do ser orgânico para o ser social caracteriza o salto ontológico, possibilitando o surgimento de um novo ser.

O salto ontológico, abordado no primeiro tópico desse capítulo, representa a superação qualitativamente ontológica da vida orgânica e de sua estrutura, contendo em si as condições para a constituição das esferas superiores do ser. Essa ruptura da continuidade do ser se fundamenta no trabalho, que constitui a categoria central para a distinção entre o ser humano e o animal. Dessa maneira, o trabalho corresponde ao modelo de toda a práxis humana e os pores teleológicos fundamentam a realidade material, precedendo, assim, o trabalho.

Para tanto, o trabalho necessita de um planejamento que direcione a ação humana, visando analisar no plano das ideias as ações a serem postas em prática, caracterizando, segundo Lukács, a prévia ideação que determina os atos sociais e sua realização material mediante os pores teleológicos. Essa relação entre prévia ideação e o pôr do fim é uma necessidade humano-social que pressupõe uma investigação dos meios enquanto conhecimento das propriedades naturais e a produção de algo novo em relação à natureza, tendo como principal finalidade a satisfação das necessidades humanas.

Nesse processo de transformação da natureza em algo novo, a consciência humana não pode jamais ser concebida como um epifenômeno, um produto acidental que o homem não pode controlar, mas, ao contrário, mediante o processo de trabalho, ultrapassa os limites biológicos e possibilita a transformação da natureza e, ao mesmo tempo, promove o desenvolvimento do processo de humanização do homem, ou seja, o salto ontológico que constitui o ser social.

Em Lukács, após Marx, o processo do trabalho é entendido como uma relação entre homem e natureza, visando a transformação dos objetos naturais, caracterizando os pores teleológicos primários. Nos complexos sociais que decorrem do trabalho encontramos a relação dos homens com outros homens e, desse modo, os pores teleológicos passam a possuir um caráter secundário, pois não se limitam mais à transformar um objeto natural, mas em constituir uma consciência coletiva dos homens.

O desenvolvimento do trabalho pressupõe o espelhamento da realidade e possibilita o desenvolvimento de um conhecimento mais preciso das causalidades naturais, pretendendo alcançar uma compreensão dos fenômenos naturais orientada para o fim proposto no início do processo do trabalho. Daí resulta que o ser social surge pela mediação entre teleologia e causalidade, pois o primeiro se caracteriza por identificar as cadeias causais que influenciam a realização do fim posto e o trabalho que, na concepção de Marx e de Lukács, é o modo de operar sobre as causalidades visando a realização de determinado fim. Para tanto, o trabalho deve regular e orientar as inclinações e hábitos humanos, pois influenciam diretamente na atividade humana. Nesse sentido, o dever-ser do trabalho promove qualidades humanas relevantes para uma práxis mais desenvolvida, sendo necessário o autodomínio do homem.

Nesse sentido, no segundo tópico tratamos da relação entre teleologia e causalidade e como o valor, enquanto categoria social, encontra-se indissolúvelmente relacionado, no entender de Lukács, com o dever-ser: o valor influencia o pôr do fim e avalia o produto realizado; o dever-ser é responsável pela regulação do processo de objetivação do trabalho. Desse modo, o valor de uso é um produto real do trabalho, não podendo ser obtido das propriedades naturais de um determinado objeto, pois somente é útil para a vida humana. O valor de uso é, segundo Lukács, a objetivação da sociedade em sua relação com a natureza, característico de todas as formações sociais. Todo objeto produzido pelo trabalho somente se constitui como valor de uso se satisfizer adequadamente as necessidades humanas.

Pela sua relevância ontológica em relação à sociedade, o valor torna-se objeto dos pores, mediante o qual o homem responde a determinadas alternativas que lhe são continuamente apresentadas pelo desenvolvimento social. Desse modo, o valor, pelos atos humanos, visa a transformação para o ser-para-si, sem esquecer das consequências do processo do trabalho para a constituição do ser social, pois, além de transformar a natureza objetiva, o trabalho também modifica a natureza interna dos homens direcionado pelos pores teleológicos e sua realização prática.

Desse modo, no terceiro e último tópico desse capítulo abordamos como a consciência, a linguagem e a liberdade possuem a sua gênese ontológica no trabalho. Nesse sentido, a consciência humana assume um caráter ativo do ser social, possibilitando o afastamento da barreira natural que não exclui de sua essência o âmbito natural. O domínio da consciência humana orientada para a transformação de um ente natural em um ser social corresponde, para Lukács, à liberdade, pois o pôr teleológico constitui um ato de liberdade, não concebido abstratamente, mas em sua concretude ontológica.

Em relação ao trabalho, a liberdade somente se efetiva mediante o conhecimento correto da realidade concreta que, em estágios mais desenvolvidos, possibilita a ampliação do domínio sobre a natureza, possibilitando o autodomínio humano sobre seus instintos meramente biológicos, que contribui para o processo de formação do homem enquanto ser social.

Nesse sentido, objetivamos demonstrar como o processo de trabalho corresponde à gênese do ser social. Para tanto, é necessário a compreensão do salto ontológico, entendido por Lukács como o momento predominante que possibilita o desenvolvimento do ser social, cuja relação entre teleologia e causalidade evidencia o metabolismo entre o homem e a natureza que caracteriza o processo do trabalho, que suscita determinadas consequências ontológicas nos homens e nos complexos sociais que, posteriormente, se efetivam na reprodução.

3.1 O salto ontológico enquanto momento predominante do ser social

O surgimento do ser social não pode ocorrer no interior dos demais âmbitos da natureza (inorgânica e orgânica), pois requer a *consciência*, responsável pela avaliação das novas situações que se apresentam ao homem, contrapondo os conhecimentos e as experiências já vivenciadas com os elementos presentes e com uma idealização do futuro. Nesse confronto entre todos os elementos e possíveis possibilidades a serem avaliadas é que ocorre a escolha de uma alternativa dentre todas que melhor responda ao problema posto. Através desse processo é realizado uma acumulação de conhecimento, resultando na elevação do em-si dos seres humanos que possibilita o surgimento de um determinado ser que se reconhece no seu processo histórico, a saber, o ser social.

A distinção ontológica entre o ser meramente biológico e o ser social consiste na processualidade ontológica: no ser social a consciência é fundamental para responder as novas situações as quais os homens são expostos; por outro lado, a processualidade no ser orgânico é muda, caracterizada por uma incessante reprodução de si mesmo e pela absoluta ausência de consciência. O mesmo ocorre entre o ser inorgânico e o ser orgânico, pois o tornar-se outro de um ente inorgânico é distinto da reprodução biológica que se caracteriza pelo processo de “reprodução do mesmo”.

Para Lukács, o ser se distingue em três esferas ontológicas diversas: 1) a inorgânica, caracterizada pelo incessante processo de tornar-se outro sempre mineral; 2) a orgânica, concebida como a reprodução da vida e 3) o ser social, caracterizado pela permanente produção consciente e teleologicamente posta do novo, por meio da transformação da natureza. Essas três esferas se encontram articuladas entre si, pois a mais elevada – o ser social – possui em si tanto

a esfera inorgânica como a orgânica, sem as quais não seria possível o seu desenvolvimento. Portanto, o ser social só pode existir e se reproduzir em uma constante articulação com a natureza inorgânica e orgânica. Com isso não se pode afirmar a destruição da inter-relação entre as três esferas ontológicas, pois esta permanece num nível mais elevado com o ser social, evidenciando-se no fato da reprodução social necessitar de uma constante troca com o mundo natural e, do mesmo modo, o ser social não pode existir sem a natureza.

Lukács denomina essa articulação e distinção entre as três esferas ontológicas de *momento predominante*, representando uma contraditoriedade que se encontra presente em todo o processo de socialização, caracterizado pelo fato de um dos elementos do complexo predominar em relação aos demais para, assim, dinamicamente direcionar o processo. Entre a esfera orgânica e inorgânica há uma ruptura ontológica, pois constituem formas distintas do ser sobre as quais uma não pode derivar diretamente da outra.

Essa ruptura com a continuidade normal é denominada por Lukács de *salto ontológico* que corresponde à negação da esfera ontológica anterior, possibilitando o surgimento do novo ser que necessita de um longo processo contraditório de construção das novas categorias e das novas relações que caracterizam essa nova esfera do ser. O salto ontológico, enquanto momento predominante de afirmação do novo ser em contraste com a negação dos níveis inferiores, inorgânico e orgânico, corresponde ao processo de desenvolvimento do ser social. O novo ser não pode existir sem o salto ontológico que não se esgota em si mesmo, pois a sua processualidade evolutiva não se limita ao salto ontológico.

Lukács indica Engels⁵⁷ como o responsável por colocar o processo do trabalho no centro da questão da humanização do ser humano, investigando inicialmente as condições biológicas que o trabalho exerce sobre o salto ontológico do animal em direção à constituição do ser social⁵⁸. O desenvolvimento do ser humano continua de modo gradual e em diversos níveis, dependendo das distinções entre povos e épocas, podendo, em alguns casos, retroceder temporariamente, mas sempre é impulsionado e orientado, tendo como finalidade a constituição da sociedade.

⁵⁷ Contudo, Engels pretendeu, equivocadamente, identificar uma dialética da natureza, devendo possuir, no seu entender, uma teleologia (cf. ENGELS, 1979). Tal teoria foi confrontada por Marx que afirmava que uma teleologia só é possível no mundo dos homens (cf. MARX, 2017, p. 225).

⁵⁸ Isso fica claro quando Engels trata sobre a diferença entre a função da mão nos macacos: “Ela é usada principalmente para pegar o alimento e segurá-lo com firmeza, o que já acontece com os mamíferos inferiores através das patas dianteiras. Com as mãos, muitos macacos constroem ninhos em cima das árvores ou até, como o chimpanzé, coberturas entre os ramos para proteger-se dos temporais. Com as mãos eles pegam paus para defender-se dos seus inimigos ou pedras e frutas para bombardeá-los.” (ENGELS, 1979, p. 445).

O processo do trabalho, ainda em seu estágio primitivo, não pode ser reduzido ao mero ato de exploração da natureza que promove a satisfação das necessidades biológicas, mas constitui aquela atividade que produz e elabora instrumentos, ferramentas, pois “[...] quanto mais o homem em formação se afastava do reino vegetal, mais se elevava sobre os animais.” (ENGELS, 1876, p. 8-9).

O desenvolvimento do ser humano e de suas capacidades e habilidades possibilitou, em sociedade, a execução e aprendizagem de operações cada vez mais complexas e, do mesmo modo, a buscar objetivos mais elevados, conduzindo ao aparecimento do Estado, do direito, da política e, ao mesmo tempo, a execução do trabalho passaria para a realização de uma orientação de outros homens para a execução de uma finalidade desejada.

À caça e à pesca veio juntar-se a agricultura, e mais tarde a fiação e a tecelagem, a elaboração de metais, a olaria e a navegação. Ao lado do comércio e dos ofícios apareceram, finalmente, as artes e as ciências; das tribos saíram as nações e os Estados. Apareceram o direito e a política, e com eles o reflexo fantástico das coisas no cérebro do homem: a religião. Frente a todas essas criações, que se manifestavam em primeiro lugar como produtos do cérebro e pareciam dominar as sociedades humanas, as produções mais modestas, fruto do trabalho da mão, ficaram relegadas a segundo plano, tanto mais quanto numa fase muito recuada do desenvolvimento da sociedade (por exemplo, já na fase primitiva), a cabeça que planejava o trabalho já era capaz de [convencer] mãos alheias a realizar o trabalho projetado por ela. (ENGELS, 1876, p. 10-11, acréscimo nosso).

No interior desse processo de desenvolvimento do ser humano, um determinado fenômeno natural afeta e é afetado por outro, caracterizando um “movimento de interação universal” que nos animais ocorre de maneira involuntária, como resposta a estímulos externos; mas no que se refere ao ser humano, sua influência ocorre de modo intencional e planejado, alcançando objetivos previamente idealizados. Resulta daí, que somente o homem pode transformar a natureza conforme à sua vontade, mediante o processo do trabalho, distinguindo-o essencialmente dos demais seres. O ser humano, contudo, não pode romper totalmente com a esfera da natureza, pois pertence a esta, mas diferente dos outros animais, pode conhecer e aplicar as leis naturais de forma adequada à sua vontade.

Mediante o salto ontológico, não nos encontramos limitados somente à esfera da vida orgânica, mas em uma superação ontologicamente qualitativa, ocorrida de maneira lenta. Todo salto ontológico pressupõe uma mudança qualitativa e estrutural do ser, cuja fase inicial contém as condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores do ser. Mas tal desenvolvimento não ocorre de maneira retilínea, pois não corresponde a um surgimento súbito, mas a uma ruptura em relação à continuidade normal do desenvolvimento do ser⁵⁹.

⁵⁹ Cf. LUKÁCS, 2013, p. 46.

Já em Marx⁶⁰ é enunciado como o trabalho, enquanto categoria central, possibilita a distinção entre o ser humano e o animal, pois o primeiro possui o resultado do seu trabalho idealizado em sua mente, caracterizando uma *prévia ideação*. Em sua obra *O Capital*, Marx (2017, p. 255-256) apresenta o caráter teleológico do trabalho:

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.

O processo de trabalho, concebido ontologicamente, se torna o modelo de toda a práxis social. Disso resulta que tal processo constitui o modelo que deve ser seguido para melhor compreender os demais pores teleológicos, pois ele é a sua forma originária, concebida como a forma primária do agir humano, resultando que as diversas formas da atividade humana não podem existir sem tal processo.

Também Aristóteles e Hegel apreenderam, no entender de Lukács, a importância do caráter teleológico do trabalho, mas de modo problemático, pois tais pensadores não identificaram o *pôr* teleológico como algo exclusivo do processo de trabalho e do mundo humano, ao contrário, “[...] ele foi elevado a categoria cosmológica universal.” (LUKÁCS, 2013, p. 47-48), confundindo, muitas vezes, causalidade e teleologia. Desse modo, Lukács identifica a causalidade como aquele princípio de automovimento repousando sobre si mesmo e “[...] mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 48); enquanto que a teleologia corresponde a uma categoria *posta*, ou seja, implica o *pôr* de um fim. O termo *pôr* corresponde à consciência que dá início a um processo teleológico e real, possuindo um caráter ontológico, pressupondo um autor consciente, pois surge uma “[...] necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido.” (LUKÁCS, 2013, p. 48)⁶¹.

⁶⁰ Marx foi responsável por ser o primeiro pensador a compreender a peculiaridade do ser social através do processo do trabalho.

⁶¹ Já na filosofia kantiana, pode ser identificada a “demolição” da teleologia dita superficial, proveniente das teodiceias que a concebiam como algo transcendente através de seu criticismo. Kant contribui para a questão do ser ao admitir que, de conexões necessárias, originassem estruturas do ser sobre as quais operem determinadas legalidades chamadas de “[...] objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão.” (LUKÁCS, 2013, p. 49). Todavia, Kant, segundo Lukács, errou ao tentar responder as questões

Somente Marx nega a possibilidade de existência de qualquer tipo de teleologia fora da práxis humana. De acordo com Lopes (2006), tanto Marx quanto Lukács, situam a teleologia no âmbito da vida social, identificando o trabalho como único processo que pode demonstrar “[...] ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material.” (LUKÁCS, 2013, p. 51). A principal característica da teleologia é o fato dela se fundamentar na realidade e todo trabalho seria impossível se não precedesse dela. Ao limitar a teleologia ao trabalho, Marx não pretende restringir o seu significado, ao contrário, pretende estendê-lo ao investigar o mais alto nível do ser, o ser social, pois “Só podemos 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, isto é, na contínua realização de pores teleológicos.” (LUKÁCS, 2013, p. 52). Dessa relação entre teleologia e trabalho, que caracteriza o primeiro como uma categoria operante, resulta uma relação real e necessária entre teleologia e causalidade que, mesmo assim, mantém entre si uma relação de oposição, “[...] mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta.” (LUKÁCS, 2013, p. 52).

A realização do trabalho necessita de uma prévia ideação, concebida como o momento de planejamento que antecede e direciona a ação humana. As consequências de uma ação são previamente analisadas idealmente antes de serem postas em prática. A prévia ideação é de caráter abstrato, mas todavia, possui um âmbito material em relação à determinação dos atos sociais. Somente concebida em sua abstratividade, a prévia ideação possibilita o confronto entre passado, presente e futuro, promovendo uma projeção dos resultados a serem obtidos pela práxis que, posteriormente, serão realizados na prática, caracterizando o seu caráter objetivo e material, correspondendo a uma objetivação⁶².

Essa relação se torna mais evidente quando compreendemos que um determinado projeto idealizado na mente humana alcança a sua realização material, enquanto que o pôr pensado a partir de um determinado fim transforma a realidade material, inserindo na natureza algo completamente novo, como no exemplo da casa utilizado por Aristóteles⁶³, que atesta que esta surge de um pôr teleológico distinto dos elementos que a compõem (pedra, madeira, etc.)

ontológicas sobre o âmbito de uma gnosiologia, que apresenta os problemas da causalidade e da teleologia como incognoscíveis pela coisa-em-si, deixando de lado o “verdadeiro problema ontológico”.

⁶² De acordo com Lopes (2006, p. 27), “Tanto para Marx como para Lukács há uma estreita relação entre a atividade finalista do sujeito e as determinações causais objetivas, ou seja, no ato do trabalho o homem estabelece o por teleológico (prévia-ideação) para a produção do novo, isto é, para a realização do seu objetivo.”.

⁶³ Cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 163.

e que de suas propriedades não se pode deduzir uma casa, sendo necessário o pensamento e a vontade humana para a sua realização⁶⁴. É importante para a compreensão do processo do trabalho a distinção desses dois atos, a investigação dos meios e do pôr dos fins, principalmente em relação ao seu significado na ontologia do ser social. A investigação dos meios pressupõe determinado conhecimento objetivo que conduz à possibilidade do alcance de um fim, mas estes dois atos só se efetivam realmente quando produzem algo que, até então, era inexistente na natureza, reconhecendo nas propriedades materiais as diversas possibilidades de utilização concreta.

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).

Disso resulta uma homogeneização entre o processo de trabalho e o seu produto final, evidenciando a distinção entre pôr teleológico e pôr gnosiológico: este último se caracteriza pelo fato do objeto permanecer no âmbito do pôr e nunca se efetivar na natureza, enquanto o primeiro corresponde a uma captação correta do objeto, caso contrário ele permanece um pôr e, desse modo, como um pôr gnosiológico.

Os objetos naturais possuem infinitas propriedades que o processo do trabalho não pode conceber em sua amplitude, o que findaria por impossibilitar o surgimento do trabalho nos estágios mais primitivos. A realização ou o fracasso de determinado pôr depende “[...] absolutamente de até qual ponto se tenha, na investigação dos meios, conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade – falando em termos ontológicos – posta.” (LUKÁCS, 2013, p. 56). O pôr do fim pressupõe certa necessidade humano-social que necessita que a investigação dos meios, do conhecimento acerca da natureza, tenha alcançado um adequado estágio, ligado ao surgimento do pensamento científico, caso contrário o pôr do fim será reduzido a um projeto utópico. A investigação da natureza, importante no processo do trabalho, se concentra na produção dos meios que garantem a fixação dos resultados provenientes do trabalho e de seu desenvolvimento, caracterizando uma maior importância, para a questão do ser social, para o conhecimento que fundamenta os meios em relação à satisfação das necessidades. Sobre isso, Hegel afirma corretamente que

⁶⁴ Lukács identifica Aristóteles como o primeiro pensador que reconheceu ontologicamente o caráter objetivo, principiando da própria natureza (cf. LUKÁCS, 2013, p. 53). Do mesmo modo, Aristóteles foi responsável por distinguir os dois componentes estruturadores do trabalho: o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poíesis*): “Através do primeiro é posto o fim e se buscam os meios para sua realização; através do segundo o fim posto chega à sua realização.” (LUKÁCS, 2013, p. 52-53).

O meio termo é pois o médio exterior do silogismo no qual consiste a realização do fim. Nisto se dá a conhecer a racionalidade como aquela que se conserva *nesse outro exterior* e precisamente *por intermédio* dessa exterioridade. Por isso o *meio* é algo de *superior* aos fins *finitos* da finalidade *externa*; - o *arado* é mais nobre que as satisfações que ele permite e que constituem os fins. O *instrumento* se conserva, enquanto as satisfações imediatas passam a ser esquecidas. Com os seus instrumentos, o homem domina a natureza exterior, ainda que lhe permaneça sujeito segundo os seus fins. (HEGEL, 1841, p. 220 *apud* LUKÁCS, 2013, p. 57-58, grifo do autor).

Dessa concepção do meio, da ferramenta, deriva o fato de que este se caracteriza como uma das principais etapas para conhecer o desenvolvimento da própria humanidade, representando um problema ontológico. Através da análise das ferramentas, pode-se conhecer historicamente o modo de viver e a concepção de mundo daqueles indivíduos que utilizaram-nas, possibilitando o conhecimento do afastamento das barreiras naturais que, para Lukács (1981, p. 31), pode ser entendido como a “[...] direção na qual move o homem, que se liberta da limitação do material natural originariamente utilizado e confere aos próprios objetos de uso exatamente aquele caractere que corresponde às suas necessidades sociais.”.

Daí resulta que a gênese da ciência encontra-se na investigação do pôr da causalidade dos meios que deve ser constituída por atos cognitivos reais e objetivos, podendo ser aplicada a outros fins diversos daquele que foi produzida inicialmente. Da própria história da ciência pode-se conhecer como leis abstratas e gerais foram produzidas a partir da investigação das necessidades práticas e os melhores modos de satisfazê-las ou da “[...] tentativa de encontrar os melhores meios no trabalhar.” (LUKÁCS, 2013, p. 60). O pensamento científico se origina do processo da investigação dos meios que, através do trabalho, possibilita o surgimento de algo totalmente novo em relação às formas do ser precedentes, o ser inorgânico e o ser orgânico, nos quais “Essa novidade consiste na realização do pôr teleológico como resultado adequado, isolado e desejado.” (LUKÁCS, 2013, p. 61). De tal atividade humana sobre o fundamento do ser inorgânico e orgânico faz surgir um novo estágio do ser, caracterizando o ser social.

A consciência humana, mediante o trabalho, passa a ser concebida de modo ontológico e não como um *epifenômeno*, ou seja, como um produto acidental sobre o qual o ser humano não possui nenhum tipo de controle. Por outro lado, a “consciência” animal se desenvolve sobre fundamentos biofísicos e bioquímicos e, na natureza, os animais estão limitados à sua existência biológica e à sua reprodução, caracterizando o epifenômeno e constatando um materialismo mecanicista, que concebe a natureza apenas em sua legalidade⁶⁵.

⁶⁵ Marx, em sua obra intitulada *A ideologia alemã*, sobre a distinção entre o materialismo dialético e o materialismo mecanicista afirma: “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da

Somente no processo do trabalho a consciência humana pode ultrapassar os limites biológicos, realizando modificações na natureza que seriam inconcebíveis para os animais.

Portanto, com o trabalho e suas decorrências “a consciência humana deixa de ser, no sentido ontológico, um epifenômeno” e passa a integrar o seu devir histórico, pois ela define o fim, escolhe os meios e realiza a ação e, nesses atos, ela se apresenta como órgão de decisão, sendo esta função ontológica que a torna algo além de um epifenômeno. Daí porque o homem não apenas se adapta (ativamente) ao meio, mas o transforma, modificando-se também a si próprio, tornando-se ser social. (LOPES, 2006, p. 33).

Em suma, Lukács (2013, p. 63) afirma:

O que significa que, na medida em que a realização torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno. E é essa constatação que distingue o materialismo dialético do materialismo mecanicista.

É a partir do trabalho que surge a forma originária de toda a práxis social e o caráter não epifenomênico, se constituindo como a força decisiva para o desenvolvimento da humanização do próprio ser humano. Para tanto, dois atos interdependentes são indispensáveis para a compreensão do processo do trabalho, a saber, “[...] de um lado, o espelhamento mais exato possível da realidade considerada e, de outro, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização do pôr teleológico.” (LUKÁCS, 2013, p. 64-65). O primeiro ato – o espelhamento da realidade⁶⁶ – corresponde à condição para a constituição do meio e do fim em relação ao trabalho, realizando a dissociação entre o que é humano e aquilo que é natural que fica claro na distinção entre sujeito e objeto, na qual a reprodução proveniente do espelhamento se destaca da realidade representada, constituindo uma nova forma de objetivação própria da consciência e, desse modo, “[...] não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz, muito menos será idêntica a isso.” (LUKÁCS, 1981, p. 38). No âmbito ontológico esses dois momentos, o espelhamento e

contemplação, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, ter sido abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

⁶⁶ No entender de Lukács, a tese fundamental do materialismo histórico dialético consiste em que qualquer consciência referente ao mundo exterior representa um reflexo da realidade. É justamente nesse sentido que Lukács apresenta a sua *teoria do reflexo* em seus *Ensaio sobre a literatura* e, posteriormente, aprofundará em sua *Introdução a uma Estética Marxista*. A teoria do reflexo como fora apresentada por Lukács se caracteriza por reproduzir a realidade em sua superficialidade fenomênica, fugindo de qualquer tipo de naturalismo ou “qualquer tendência presa à reprodução fotográfica da superfície imediatamente perceptível do mundo exterior.” (LUKÁCS, 1965, p. 27). Disso resulta que a concepção materialista não pode ser reduzida a uma mera representação fotográfica da realidade, pois isto significaria reduzir a verdadeira importância da realidade (cf. LUKÁCS, 1965, p. 30-32).

a realidade, caracterizam-se pela heterogeneidade, alcançando certa oposição entre si representada pelo ser e pelo seu espelhamento na consciência.

O objeto resultante do processo de objetivação só pode existir mediante a sua prévia ideação que exterioriza a ideia em um objeto. Do mesmo modo, entre o sujeito que idealizou a prévia ideação e o objeto resultante há uma relação de distinção, de não-identidade, pois um não pode se confundir com o outro. Essa distinção entre o sujeito criador e o objeto criado fundamenta ontologicamente a exteriorização, na qual todo o processo de produção deve ocorrer do modo que foi concebida na prévia ideação.

Essa dualidade entre o ser e seu espelhamento corresponde a um momento fundamental em relação ao ser social, pois o processo de objetivação resultante de tal espelhamento possui como resultado o fato da reprodução não corresponder a uma cópia no sentido fotográfico, isto é, “mecanicamente fiéis da realidade” (LUKÁCS, 2013, p. 67), sendo sempre determinadas pelos pores teleológicos pela reprodução social da vida. Todavia, o espelhamento representa uma contraditoriedade, pois

[...] de um lado, é o exato oposto de cada ser, próprio porque é espelhamento, não ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, através o qual há lugar a sua reprodução ao mesmo ou a um mais alto nível. (LUKÁCS, 1981, p. 39).

As capacidades adquiridas mediante o processo do trabalho permanecem, necessariamente, propriedades do trabalhador, mesmo que este se encontre inativo. O mesmo ocorre em relação ao ser inorgânico, cujas propriedades adquiridas permanecem operativas mesmo depois de um grande período de tempo sem ser praticadas. Isso ocorre, pois o espelhamento, ontologicamente, não constitui em si um ser e, do mesmo modo, não se caracteriza como uma “existência espectral”, mas ela se posiciona como uma condição decisiva em relação a cadeias causais ontológicas.

A transição do espelhamento em direção ao ser ativo e produtivo caracteriza-se como uma forma do desenvolvimento do “caráter alternativo de qualquer pôr do fim do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 70), sendo evidenciado no pôr teleológico do trabalho, também em relação ao trabalho primitivo.

Quando o homem primitivo, de uma massa de pedras, escolhe uma que lhe parece apropriada aos seus fins e deixa as outras onde estavam, é manifesto que havemos de fazê-lo com uma escolha, com uma alternativa. E próprio no sentido que a pedra, enquanto objeto existente-em-si da natureza inorgânica, não era, de modo algum, pré-formada a tornar-se instrumento desse pôr. (LUKÁCS, 1981, p. 42).

A pedra escolhida para produzir determinada ferramenta corresponde a um ato de consciência já destituído de seu caráter biológico, pois através do espelhamento, da observação e da experiência, e de sua elaboração na consciência são concebidas certas propriedades da pedra que a tornam apropriada ou inapropriada para a atividade humana. Tal processo de escolha pode parecer, externamente, uma atividade simples e unitária. Contudo, constitui-se, internamente, como algo complexo e até contraditório. Uma forma objetiva e nova proveniente do processo que transforma um ente natural em um ente social, só pode se constituir de tal maneira através do espelhamento, que “Com efeito, no seu ser-aí e ser-assim natural, a pedra não há nada que fazer com a faca ou o machado.” (LUKÁCS, 1981, p. 43).

Para que esse ente social, transformado a partir de um ente natural, possa se constituir como um meio para o trabalho, deve ser submetido a um processo de produção. A escolha do melhor material para a fabricação de determinada ferramenta não pode ser reduzida a um ato decisório, mas como um processo ou “[...] uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas.” (LUKÁCS, 2013, p. 71), não constituindo um processo meramente mecânico. Tanto o meio do trabalho como o seu objeto ainda permanecem como naturais e sujeitos à causalidade natural, devendo ter todo o seu processo produtivo repetido pelo processo do trabalho, do contrário a pedra volta a se constituir como um ente meramente natural. Contudo, a sua estrutura ontológica não pode ser obscurecida pelo fato da repetição e de sua reprodução, mesmo que “[...] as singulares alternativas do processo de trabalho, pelo exercício e pelo hábito, tornam-se reflexos condicionados e, desse modo, no plano da consciência possam ser enfrentados ‘inconscientemente’.” (LUKÁCS, 1981, p. 44).

Em sua origem, todo objeto proveniente do reflexo condicionado se caracteriza como tal através de uma decisão entre alternativas, pois tais reflexos só podem se constituir mediante a aprendizagem e o exercício, sobre as quais essa alternativa corresponde a um ato de consciência, pois “[...] a categoria mediadora com cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente.” (LUKÁCS, 2013, p. 73). A constituição natural desse ente jamais pode ser totalmente suprimida, podendo apenas caracterizar um afastamento da barreira natural, pois “[...] cada objeto natural tem em si uma infinidade intensiva de propriedades como possibilidades, estas jamais deixam inteiramente de operar.” (LUKÁCS, 2013, p. 73).

Todo o desenvolvimento do trabalho contribui para a alternativa da própria práxis humana e do próprio comportamento humano baseado em determinadas escolhas dentre diversas alternativas. Esse desenvolvimento do trabalho possibilita, segundo Lukács, a superação da animalidade e o salto ontológico em direção à constituição do ser social realizado gradualmente, em constante competição com os estágios inferiores do ser que formam o

fundamento do ser social. Disso resulta que todas as alternativas, ou cadeias de alternativas, no trabalho correspondem a uma escolha concreta produzida pelo social e não pelo indivíduo isolado, ou seja, “[...] o pôr das cadeias causais no interior do pôr teleológico é – imediatamente ou mediadamente – determinado, em última análise, pelo ser social.” (LUKÁCS, 2013, p. 76).

O momento de decisão possui o seu fundamento na consciência humana, distinguindo-o da consciência animal que é condicionada biologicamente. Assim, o trabalho concebido como produtor de valores de uso é orientado para a transformação dos objetos naturais.

[...] devemos considerar o trabalho exclusivamente no sentido estrito do termo, na sua forma originária, como órgão da troca orgânica entre homem e natureza, porque somente assim poderemos demonstrar aquelas categorias que, de tais formas originárias, se produzem em modo ontologicamente necessário e que, por isso, fazem do trabalho o modelo da práxis social em geral. (LUKÁCS, 1981, p. 50).

Disso resulta, por um lado, que a generalidade do processo de trabalho só é possível mediante um pôr teleológico individual e que implica determinado conhecimento dos processos naturais-causais; por outro lado, corresponde à relação entre ser humano e natureza “[...] em um modo tão preponderante que, na análise do pôr, sentimo-nos autorizados a prestar atenção apenas às categorias que nascem a partir daí.” (LUKÁCS, 2013, p. 78). Fica evidente que mediante a transformação provocada pelo trabalho sobre o indivíduo, demonstra a peculiaridade dessa relação que fundamenta as demais mudanças humanas, pois o trabalho é a condição ontológica para a formação do homem. Contudo, a vontade de satisfazer certa necessidade corresponde a um esforço para o pôr teleológico, sendo comum tanto em relação à vida humana quanto à vida animal, distintos somente pelo processo do trabalho.

E já neste fato, que implica o primeiro impulso ao trabalho, si exprime com evidência a sua natureza prevalentemente cognitiva, uma vez que é sem dúvida uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico, o fato que entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido como mediador o trabalho. (LUKÁCS, 1981, p. 50).

Com esse afastamento do instinto biológico, afirma-se não somente um mero espelhamento objetivo da realidade, mas elimina tudo aquilo que seja totalmente instintivo e que possa obscurecer a compreensão objetiva. Daí resulta que a consciência deve dominar o instinto biológico. Mas as formas de consciência presentes no trabalho primitivo e no trabalho atual não se encontram em um mesmo nível, pois no primeiro ainda não há um domínio da consciência sobre o instinto biológico. O trabalho humano, desse modo, deve ser pensado em relação àquele fim proposto para ser executado como oposição aos seus instintos meramente

biológicos, representando um salto ontológico em relação ao desenvolvimento do ser social, pois “A adaptação não passa simplesmente do nível do instinto àquele da consciência, mas si descobre, ao contrário, como ‘adaptação’ a circunstâncias não criadas pela natureza, mas escolhidas, criadas autonomamente.” (LUKÁCS, 1981, p. 52). Tal adaptação humana mediante o trabalho não pode ser concebida como algo estático e estável⁶⁷. Esse processo não modifica apenas o próprio ambiente natural, mas retroage sobre o ser humano, pois “[...] essa estrutura do trabalho retroage também sobre o sujeito que trabalha.” (LUKÁCS, 1981, p. 53).

O processo do trabalho também pode possuir determinados elementos “instintivos” ou não-conscientes, que surgem como reflexos condicionados fixamente de maneira consciente, mediante experiências acumuladas pelo trabalho que eliminam e conservam aqueles movimentos da origem de determinado pôr e “[...] cria uma distância, determina os fins e os meios, controla e corrige a execução.” (LUKÁCS, 2013, p. 81). Determinados comportamentos, mesmo concebidos como não-conscientes, se tornam fundamentais para o “devir homem do homem”, pois o domínio humano sobre seus instintos ou afetos se tornam fundamentais para sua disposição moral, imprescindível para a efetivação do trabalho, isto é, o autodomínio humano se concebe como o salto ontológico que conduz o ser humano de sua situação animalésca em direção ao ser humano enquanto tal⁶⁸.

O trabalho possui um lugar privilegiado em relação ao salto ontológico que resulta na formação do ser social, caracterizando-se, por um lado, como necessário para a existência humana e, por outro, como produto da autoatividade humana. É, desse modo, que se evidencia a transição para o ser social e, portanto, o trabalho como categoria fundante e modelo de toda a práxis social.

Mediante o processo do trabalho, o conhecimento humano é ampliado com o surgimento de novas habilidades que, por sua vez, suscitam novas necessidades, nas quais o trabalho, enquanto produtor de valores, possibilita a verificação e o desenvolvimento da validade entre os conhecimentos e habilidades adquiridas pelo homem, no qual a categoria de *valor*, em seu âmbito social, auxilia e promove o processo do trabalho.

⁶⁷ A nova concepção do ser, inaugurada por Marx e desenvolvida na ontologia lukacsiana, rompe com as concepções estáticas do ser, não caracterizando, todavia, uma negação ontológica em relação a tais concepções, mas consiste em reconhecer o caráter dinâmico que é essencial para a compreensão do ser e principalmente do ser social.

⁶⁸ Sendo assim, Lukács (1981, p. 54) afirma que “Também sobre esse aspecto, portanto, o trabalho se revela o veículo do autocriar-se do homem como homem. Enquanto ente biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com o seu autorrealizar-se, que obviamente implica também nele mesmo um afastamento da barreira natural, embora não possa jamais conduzir ao desaparecimento, ao superamento total desta, ele entra em um ser novo, autofundado: o ser social.”.

3.2 Teleologia e causalidade: o trabalho enquanto produtor de valores

Ao tratar do trabalho como modelo de toda conduta social ativa, isto é, como modelo de toda a práxis social, Lukács o concebe de um modo em geral, como produtor de objetos úteis e de valores de uso, não estando presente ainda a concepção de trabalho como produtor de valores de troca. Nesse sentido, todo trabalho é considerado em sua relação entre a atividade humana e a natureza, orientado para a transformação dos objetos naturais em valores de uso. Posteriormente, em formas mais desenvolvidas dos complexos sociais, o trabalho deve ser investigado em sua relação com outros homens, tendo como um dos principais objetivos a produção de valores de uso em relação a outrem. Tal necessidade surge quando o trabalho se torna algo social, isto é, da necessidade de cooperação para a realização do trabalho. Para tanto, é necessário distribuir os seres humanos envolvidos em determinadas funções, devendo os pores teleológicos possuir um caráter secundário⁶⁹, determinando a especificidade e a função dos pores singulares. O objeto desse pôr deve ser, não mais um objeto natural, mas a própria consciência coletiva e

[...] o pôr do fim visa não mais diretamente a transformar um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir um pôr teleológico que, porém, está já como objetivo alguns objetos naturais; os meios, do mesmo modo, não são mais intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas pretendem provocar essas intervenções por parte de outras pessoas. (LUKÁCS, 1981, p. 56).

Esses pores secundários se encontram mais próximos da práxis social do que o trabalho em seu estágio mais desenvolvido⁷⁰, pois o trabalho “originário” deve desenvolver formas sociais mais complexas, como a linguagem que é influenciada continuamente pelo trabalho e vice-versa, pois

[...] palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual são elementos vinculados do complexo que se chama ser social, de modo que pode vir compreendido na sua verdadeira essência unicamente em relação com a análise ontológica dele e reconhecendo as reais funções que exercitam dentro desse complexo. (LUKÁCS, 1981, p. 57).

⁶⁹ Sobre a distinção entre os pores teleológicos primários e os secundários, Lopes (2006, p. 32) afirma: “Trata-se aqui da subordinação da vontade ao objetivo, à teleologia primária, estabelecida pelo próprio homem levando em conta a causalidade natural. No âmbito das teleologias secundárias também é preciso uma subordinação da vontade ao objetivo levando em conta a causalidade, agora social; porém, em ambos os casos, não se trata de uma subordinação passiva, o que levaria a admissão de um determinismo.”

⁷⁰ Lukács afirma que o trabalho originário deve ser concebido como o pressuposto para o trabalho mais desenvolvido, sendo impossível o inverso, pois “Este último é a relação que si institui entre o trabalho e os outros momentos do complexo constituído do ser social.” (LUKÁCS, 1981, p. 56).

Essa relação do trabalho originário corresponde ao que Lukács identifica como a gênese ontológica, no qual o salto ontológico se manifesta somente quando a nova constituição do ser estiver efetivada e consolidada “[...] mesmo que em atos singulares e inteiramente primordiais.” (LUKÁCS, 2013, p. 85). Tal salto caracteriza um desenvolvimento desigual e contraditório até que as novas categorias alcancem um estágio, extensivo e intensivo, que permitam que o novo grau do ser se constitua como algo definido. Do mesmo modo, esse desenvolvimento vai conduzindo as categorias específicas do novo grau do ser a assumirem, em relação aos novos complexos, uma supremacia sobre os graus inferiores que permanecem fundamentais para a sua existência, pois “É o que acontece nas relações entre a natureza orgânica e inorgânica e o que acontece agora nas relações entre o ser social e os dois graus do ser natural.” (LUKÁCS, 2013, p. 86).

O pressuposto para o surgimento e o desenvolvimento do trabalho, é o correto espelhamento da realidade, concebido como independente do mundo externo e interno. O vínculo entre a consciência e o trabalho, mediante o espelhamento, constitui o fundamento para a compreensão do problema da teoria e da práxis que somente é devidamente valorizada na filosofia clássica alemã, pois “[...] para resolver o problema ‘teoria-práxis’ é preciso voltar à práxis, ao seu modo real e material de manifestação, onde se evidenciam e podem ser vistas clara e univocamente suas determinações ontológicas fundamentais.” (LUKÁCS, 2013, p. 88-89). O trabalho se coloca no centro de tal problema, pois constitui o complexo social no qual o pôr teleológico se caracteriza como transformador da realidade, do mesmo modo que evidencia a relação filosófica entre teleologia e causalidade⁷¹, sobre as quais Lukács (2013, p. 89) afirma que

[...] teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia nas análises gnosiológicas ou lógicas, princípios mutuamente excludentes no desdobramento do processo, do ser-aí e do ser-assim das coisas, mas, ao contrário, princípios mutuamente heterogêneos, que, no entanto, apesar da sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no campo do ser social são ontologicamente possíveis, cuja ação nessa coexistência dinâmica constitui a característica desse grau do ser.

A teleologia, desse modo, deve ser concebida como uma teleologia posta, contrária à causalidade⁷², devendo se ter em mente o sujeito ativo responsável pelo pôr. Somente em sua

⁷¹ Lukács identifica em outras filosofias, principalmente na hegeliana, que essa relação entre teleologia e causalidade perde o foco principal, ou seja, a sua concepção ontológica, fundamentando-se em uma concepção cognoscível e lógica (cf. LUKÁCS, 2013, p. 89).

⁷² Sobre isso, Lopes (2006, p. 30) afirma: “Nesse âmbito brota, inevitavelmente, a conexão concreta e necessária entre teleologia e causalidade, ou seja, o homem para satisfazer suas necessidades vitais transforma a natureza

concepção ontológica, a teleologia e a causalidade, no processo do trabalho, possuem como consequência, na práxis e na teoria, o fato de se caracterizarem como momentos do ser social, resultando que só podem ser verdadeiramente concebidas nessa inter-relação com o complexo social. Assim, o trabalho corresponde a um “modelo plenamente esclarecedor”, possibilitando que uma causalidade espontânea, ou natural, se transforme em causalidade posta. Todos os atos de pores da causalidade, em relação ao trabalho, se encontram orientados para a superação do valor entre falso e verdadeiro. A constituição de uma causalidade posta resulta na transformação da consciência do homem, que Lukács denomina de interesse social, influi “[...] no pôr das cadeias causais necessárias para a sua realização.” (LUKÁCS, 2013, p. 91).

O pôr do fim da teleologia influi diretamente no pôr da causalidade social em relação às suas produções espirituais. Mesmo quando o primeiro se constitui como uma ciência relativamente autônoma da vida social, é ilusório a formação de uma cópia imparcial de todas as cadeias causais, confrontando, imediata e de maneira excludente, a natureza e o ser humano, alcançando um estágio mais desenvolvido do que aquele realizado no trabalho. Não se pode negar que daí surge um conhecimento mais preciso e completo das causalidades naturais do que seria possível no processo do trabalho, mas tal progresso do conhecimento representa uma perda da contraposição entre natureza e homem que também possibilita o progresso do conhecimento, pois “Vale dizer, no trabalho o homem se vê confrontado com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está ligado diretamente ao fim do trabalho.” (LUKÁCS, 2013, p. 91). Disso resulta que qualquer pôr teleológico é socialmente determinado, do mesmo modo que o trabalho é determinado pela necessidade, sobre a qual nenhuma ciência pode se encontrar totalmente autônoma, pois “[...] coloca no centro do próprio espelhamento desantropomorfizador da realidade a generalização das conexões.” (LUKÁCS, 2013, p. 92). No processo do trabalho o que importa é compreender determinado fenômeno natural quando se encontra vinculado ao fim proposto pelo trabalho teleologicamente posto.

O correto espelhamento da realidade se encontra orientado para generalizações que dizem respeito à ontologia geral que, no plano da consciência, não pode ser neutra em relação à teoria e à práxis social, pois a vinculação entre as duas têm como consequência que a práxis social se encontra “[...] amplamente influenciada pelas ideias ontológicas que os homens têm a respeito da natureza.” (LUKÁCS, 1981, p. 65) que, se a ciência apreender corretamente a realidade, não pode evitar as formulações ontológicas.

(o que Lukács denomina de causalidade espontânea, natural) em causalidade posta (o produto, o resultado do processo) pelo trabalho.”.

O caráter dialético do trabalho, desse modo, deve ser concebido como modelo da práxis social, isto é, o trabalho enquanto forma fundamental dos complexos que fundam toda a práxis social, pois

[...] o trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova do metabolismo com a natureza, ao passo que as outras formas mais complexas da práxis social, na sua grandíssima maioria, têm como pressuposto insuperável esse metabolismo com a natureza, esse fundamento da reprodução do homem na sociedade. (LUKÁCS, 2013, p. 93).

Ao analisarmos as condições ontológicas do surgimento do trabalho, percebemos que na natureza inorgânica não existia, geralmente, nenhuma atividade; por outro lado, aquilo que se apresenta como atividade na natureza orgânica se fundamenta na reprodução daquilo que ela própria produz em seus níveis mais desenvolvidos, interações entre o organismo e o meio externo que podem, no entender de Lukács, aparentar serem orientadas por uma consciência, mas nada mais são do que reações biológicas a estímulos externos relevantes para a existência. No ser social, é a práxis, em relação ao trabalho em si mesmo, que estabelece o critério absoluto de sua teoria, pois “Essa, podemos dizer, estrutura originária do trabalho tem o seu correlato no fato de que a realização das cadeias causais postas fornece o critério para estabelecer se seu pôr foi certo ou errado.” (LUKÁCS, 1981, p. 66). Tais critérios permanecem válidos e adquirem uma forma mais pura, tendo em vista que a própria experiência contribui para o julgamento num nível mais alto de generalização sobre o certo ou o errado. Disso resulta que não é problemático afirmar que a práxis seja o critério da teoria.

Todas as representações ontológicas referentes ao ser humano são diretamente influenciadas pela sociedade (vida cotidiana, religião, etc.) e, do mesmo modo, influenciam a práxis social e se condensam em poder social. Contudo, a contradição existente no processo de trabalho, proveniente da concepção de que a práxis seja o critério da teoria, jamais pode ser reduzida a concepções meramente gnosiológicas, lógico-formais ou epistemológicas, pois as influências que a consciência suscita sempre são determinadas pelas relações sociais em sentido ontológico.

Desse modo, o contraste ontológico que se esconde em todo processo de trabalho, na consciência que o orienta – isto é, aquele que vê, de um lado, o autêntico conhecimento do ser por intermédio do progresso científico do pôr causal e, de outro lado, a limitação a uma simples manipulação prática dos nexos causais concretamente conhecidos –, adquire uma figura profundamente ancorada no ser social atual. (LUKÁCS, 1981, p. 69).

Toda crítica proveniente de tal exigência deve estar fundamentada, incondicionalmente, na e para a totalidade desigual e diferenciada da sociedade, pois somente

assim a práxis pode ser adequadamente concebida como critério da teoria e “[...] decisiva para qualquer desenvolvimento espiritual, para qualquer práxis social, da práxis como critério da teoria.” (LUKÁCS, 1981, p. 71). Sobre isso, Lukács afirma que “Os efeitos espirituais do desenvolvimento desigual da sociedade são tão incisivos e múltiplos que qualquer esquematismo no tratamento desse complexo de problemas só pode, ulteriormente, afastar do ser.” (LUKÁCS, 1981, p. 70).

Se torna, desse modo, viável uma investigação acerca das mudanças ontológicas provocadas pelo salto ontológico que conduz o homem do nível orgânico para o social. Esse novo ser surge mediante a relação ontológica entre teleologia e causalidade posta, pois no nível biológico, tanto no ser humano como nos animais, em relação aos desdobramentos causais, são as experiências passadas que determinam o presente, tendo em vista que “Também a adaptação dos seres vivos a um ambiente transformado decorre nos modos da necessidade causal, enquanto as propriedades que o passado do organismo produziu reagem à transformação, conservando-se ou anulando-se.” (LUKÁCS, 1981, p. 71). A teleologia consiste, inicialmente, em identificar as cadeias causais e suas relações que influenciam adequadamente a realização do fim posto, no qual o trabalho corresponde ao “[...] operar desta maneira sobre relações causais concretas para dar vida às realizações do fim.” (LUKÁCS, 1981, p. 72). Somente em relação ao fim é que se pode conceber o correto conhecimento da causalidade e, de modo semelhante, o correto espelhamento da realidade é a *conditio sine qua non* para a realização de um correto dever-ser. Nesse sentido, Lukács (2013, p. 99) afirma:

Portanto, aqui não se trata simplesmente de um espelhamento correto da realidade em geral, de reagir a ela de um modo geral adequado; ao contrário, a correção ou a falsidade, portanto, qualquer decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho, pode exclusivamente ser avaliada a partir do fim, de sua realização.

O ser social se destaca das formas precedentes do ser e o seu “dever autônomo” se apresenta, em relação às novas categorias surgidas desse salto, e se expressam pelo seu caráter de novidade e desenvolvimento em relação às categorias dos seres que o precedem e fundamentam. Esse salto de um ser a outro e o caráter de tornar predominante as suas categorias se concretizam em longos períodos de tempo e “Esse processo de especificação é manifesto e demonstrável na história ontológica de qualquer categoria.” (LUKÁCS, 2013, p. 100). O papel fundamental do dever-ser em relação ao ser social foi confundido pelo materialismo vulgar como uma necessidade meramente natural contrapondo fenômeno e método que, no entender

de Lukács, se encontram vinculados⁷³. A essência ontológica do dever-ser se encontra no âmbito do homem que trabalha, determinando o seu comportamento em sua atividade e consigo próprio, enquanto ser que atua diretamente no processo do trabalho, caracterizando um processo entre o ser humano e a natureza que constitui o “[...] fundamento ontológico do metabolismo entre homem e natureza.” (LUKÁCS, 2013, p. 104), determinando a essência de todo o comportamento subjetivo. Do mesmo modo, qualquer trabalho só se efetiva quando possui em mente uma intensa objetividade, cuja subjetividade desempenha sua função produtiva de modo auxiliatório.

Naturalmente sobre o curso do processo do trabalho influi de maneira determinante, em senso extensivo e intensivo, as qualidades do sujeito (espírito de observação, destreza, habilidade, tenacidade, etc.). Contudo, todas as faculdades do homem que são mobilizadas são sempre orientadas, em essência, para o exterior, para o controle efetivo e a transformação material do objeto natural através do trabalho. (LUKÁCS, 1981, p. 77).

O autodomínio humano sobre suas inclinações e hábitos, concebidos biologicamente, devem ser regulados e orientados objetivamente pelo processo do trabalho. Disso resulta que o comportamento concreto se caracteriza, primariamente, como um fator decisivo, pois os fatores internos ao ser humano não devem, necessariamente, influenciar em seu trabalho e sobre si próprio, pois o dever-ser do trabalho promove determinadas qualidades humanas que são, posteriormente, relevantes para a práxis mais desenvolvida. Tais mudanças só influem no ser humano em relação a si próprio, não devendo, pelo menos imediatamente, influenciar o restante de sua vida. Por outro lado, quando os pores teleológicos visam induzir outros homens a realizarem determinados pores, muda qualitativamente a subjetividade de quem põe aqueles fins, implicando, referente ao desenvolvimento das relações sociais entre os homens, na autotransformação do ser humano em “[...] um objeto imediato de pores teleológicos, cujo caráter é um dever-ser.” (LUKÁCS, 2013, p. 105) e o fundamental, espontaneamente em relação à causalidade, não é determinar o passado, mas o futuro teleologicamente determinado pela práxis.

O chamado “novo materialismo” inaugurado por Marx, em oposição ao “velho materialismo”⁷⁴, não desconsidera a base natural fundamental para a existência humana, mas para ele isso apenas caracteriza de maneira mais acentuada a socialidade das categorias que

⁷³ Contudo, Lukács afirma que Hegel limita a validade do ser social e nega a possibilidade de existência de dever-ser na natureza (cf. LUKÁCS, 2013, p. 103).

⁷⁴ No que diz respeito ao velho materialismo, Lukács (2013, p. 105) afirma: “O velho materialismo comprometeu intelectualmente o caminho 'a partir de baixo' porque queria deduzir os fenômenos mais complexos, de estrutura mais elevada, diretamente a partir dos inferiores, como simples produtos deles (a famigerada dedução com a qual Moleschott fazia o pensamento nascer da química do cérebro, isto é, como um mero produto natural).”.

surtem no processo de transição ontológica entre a natureza e a sociedade, “Por isso é tão importante, no que diz respeito ao dever-ser no trabalho, sua função enquanto realização do metabolismo entre natureza e sociedade.” (LUKÁCS, 2013, p. 105), que se caracteriza como diversas possibilidades, tanto objetivas como subjetivas, dependentes do desenvolvimento concreto da sociedade para se tornarem realidade social e só pode ser compreendido *post festum*, isto é, “[...] em suas determinações concretas [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 106).

Ligado de maneira indissolúvel do problema do dever-ser, Lukács identifica o problema do valor⁷⁵, enquanto categorial social, pois o fator determinante da práxis social realizado pelo dever-ser no trabalho somente se efetiva se os pores forem concebidos como valores para os homens e, desse modo, “[...] o valor não poderia traduzir-se em realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como critério da práxis.” (LUKÁCS, 1981, p. 79). Tais categorias – dever-ser e valor – constituem uma interdependência entre si, pois são momentos de um único complexo em comum: o trabalho. O valor influencia diretamente no pôr do fim e é o princípio avaliador do produto que foi realizado; o dever-ser, principalmente, se caracteriza como regulador de tal processo.

O valor, desse modo, não pode ser obtido diretamente das propriedades naturais de um objeto dado, evidenciando-se em todos os níveis do valor, até os mais elevados, tornando-se valor de uso na medida em que é útil para a vida humana, pois “[...] estamos no momento da transição do ser natural àquele social [...]” (LUKÁCS, 1981, p. 80). Os valores de uso e os bens devem ser concebidos como produtos reais do trabalho, pois a sua socialidade se encontra fundada no trabalho⁷⁶, concebendo o valor de uso como uma “[...] forma de objetividade social [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 107). Constituído dessa maneira, o valor de uso se caracteriza como uma forma de objetivação distinta das demais categorias econômicas, pois representa a objetivação da sociedade com a natureza e constitui um dado comum e característico de todas as demais formações sociais.

⁷⁵ Sobre essa relação entre dever-ser e valor, Tertulian (1986, p. 63) afirma: “Situando a base da vida social como um ato da natureza ideal, a ‘posição teleológica’ (*die teleologische Setzung*, a atividade finalística da consciência), mas que é intimamente associada às determinações materiais dos objetos (o trabalho é o paradigma desta fusão íntima entre ideal e real), Lukács chega inevitavelmente a fazer do *dever-ser* (*das Sollen*) e do *valor* as categorias constitutivas do ser social. A instituição de uma finalidade significa necessariamente o emergir de um *dever-ser* e se acompanha, por definição, à aparição de um valor.”

⁷⁶ Sobre isso, Lukács (1981, p. 80) afirma: “[...] a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, do modo de agir, etc. naturais, e esse processo, enquanto afastamento das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se desdobra sempre mais, tanto em extensão como em profundidade.”

Podemos identificar com exatidão a utilidade de determinado objeto enquanto valor de uso já nos primórdios no trabalho, que possui um caráter teleológico, ou seja, de utilidade para fins concretos, mas com isso não se caracteriza um rompimento com seu âmbito objetivo, pois

O valor de uso, desse modo, não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a natureza objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso. (LUKÁCS, 1981, p. 81).

Lukács afirma ser paradoxal a utilidade constituir uma propriedade das coisas concretas, pois na natureza não há absolutamente tal categoria, conhecendo apenas o seu processo de devir outro. Somente referida a um pôr teleológico a utilidade pode determinar o ser de qualquer objeto, concebido como útil ou inútil⁷⁷.

Disso resulta que somente através do método dialético pode-se evidenciar a gênese ontológica do ser social que possui em si as categorias decisivas para a sua compreensão, na qual a transformação do em-si ao para-si ocorre de modo contraditório e desigual no processo histórico e “[...] por isso o seu nascimento implica um salto no desenvolvimento [...]” (LUKÁCS, 1981, p.83). Nessa gênese ontológica do valor, Lukács afirma que devemos iniciar pelo trabalho enquanto produtor de valores de uso para a satisfação das necessidades como “[...] elemento ativo do ser social.” (LUKÁCS, 2013, p. 111). Determinado objeto produzido somente é concebido como valor de uso se for possível servir corretamente e de modo adequado à satisfação das necessidades. Porém, não são os valores em si, concebidos como pores teleológicos, que caracterizam o valor dos objetos, mas é o valor que confere-lhe a objetividade social e “[...] é isto que proporciona o critério para estabelecer se as alternativas presentes no pôr teleológico e na sua atuação foi adequada a ele, isto é, se era correta, válida.” (LUKÁCS, 1981, p. 85).

A partir do valor de uso, a divisão do trabalho produz o princípio básico do governo do tempo em relação ao seu melhor aproveitamento, caracterizando o que Marx denomina de “primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva”⁷⁸ que retroage sobre todos os atos

⁷⁷ Lukács (2013, p. 109) afirma que somente “Na *Ética* veremos que por trás dessas valorações se ocultam contradições reais do ser social, mas aqui ainda não podemos abordar os detalhes de tal complexo de problemas.”

⁷⁸ Sobre o aproveitamento do tempo, Marx (2011a, p. 119) afirma: “Economia do tempo, a isto se reduz afinal toda economia. Da mesma forma, a sociedade tem de distribuir apropriadamente o seu tempo para obter uma produção em conformidade com a totalidade de suas necessidades; do mesmo modo como o indivíduo singular tem de distribuir o seu tempo de forma correta para adquirir conhecimentos em proporções apropriadas ou para desempenhar suficientemente as variadas exigências de sua atividade. Economia de tempo, bem como distribuição planificada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei economicamente sobre a base da produção coletiva.”

singulares de tal modo que os determinam, adequando, necessariamente, o singular a essa lei. A economia de tempo corresponde a uma relação de valor, sobre a qual sua orientação objetiva produz “[...] a divisão ótima do trabalho [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 114), conduzindo o ser social a níveis cada vez mais puros de socialidade. Nesse sentido, Lukács (1981, p. 87) afirma:

Esse movimento é, pois, objetivamente, a prescindir do modo como o interpretam as pessoas que dela participam, um passo para a realização das categorias sociais a partir do seu inicial ser em-si em um ser-para-si sempre mais ricamente determinado, sempre mais efetivo.

Lukács enfatiza o fato de Marx priorizar o nexo indissolúvel e universalmente necessário entre o desenvolvimento econômico e o desenvolvimento humano⁷⁹: o sujeito consome a práxis econômica constituindo um complexo dinâmico objetivo, no qual as leis que ultrapassam a vontade humana se caracterizam como realidade social objetiva, produzindo e reproduzindo o ser social, ou seja, “[...] produzem e reproduzem tanto as relações que tornam possível o ulterior desenvolvimento do homem como, no próprio homem, aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades.” (LUKÁCS, 1981, p. 88). Em relação à própria sociedade, o ser humano em suas relações sociais se constitui como o resultado último do processo de produção social⁸⁰. Marx, por sua vez, concebe o processo econômico em sua totalidade e o ser social representa o início e o fim de tal processo, mesmo que este aparente desaparecer no interior do processo econômico, constituindo a “[...] essência real desse processo.” (LUKÁCS, 2013, p. 116).

Toda a objetividade do valor econômico se fundamenta na essência do trabalho concebido como o metabolismo entre a sociedade e o homem e “[...] a realidade objetiva do seu caráter de valor vai além desse nexo elementar.” (LUKÁCS, 2013, p. 116). No valor econômico se realiza uma intensificação qualitativa em relação ao valor já existente no trabalho primitivo como produtor de valor de uso, resultando em um movimento contraditório:

⁷⁹ Em relação a esse nexo indissolúvel, Marx (2011a, p. 593) afirma que “A verdadeira economia [...] consiste em poupança de tempo de trabalho [...]; essa poupança, no entanto, é idêntica ao desenvolvimento da força produtiva. Portanto, não significa de modo algum *renúncia à fruição*, mas desenvolvimento de *power* [poder], de capacidade para a produção e, conseqüentemente, tanto das capacidades quanto dos meios de fruição. A capacidade de fruição é condição da fruição, ou seja, seu primeiro meio, e essa capacidade é desenvolvimento de uma aptidão individual, é força produtiva. A poupança de tempo de trabalho é equivalente ao aumento de tempo livre, *i.e.*, tempo para o desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento este que, como a maior força produtiva, retroage sobre a força produtiva do trabalho.”

⁸⁰ Cf. MARX, 2011a, p. 594: “Se considerarmos a sociedade burguesa em seu conjunto, a própria sociedade, *i.e.*, o próprio homem em suas relações sociais, sempre aparece como resultado último do processo de produção social. Tudo o que tem forma fixa, como o produto etc., aparece somente como momento, momento evanescente nesse movimento. O próprio processo de produção imediato aparece aí apenas como momento, e somente os indivíduos aparecem como sujeitos do processo, mas os indivíduos em relações recíprocas, relações que eles tanto reproduzem quanto produzem de maneira nova. É seu próprio contínuo processo de movimento, em que eles renovam a si mesmos, bem como o mundo da riqueza que criam.”

[...] de um lado, o caráter de utilidade do valor sofre uma intensificação no universal, no domínio sobre a inteira vida humana, e isso acontece simultaneamente ao tornar-se cada vez mais abstrato da utilidade, na medida em que o valor de troca, sempre mediato, elevado à universalidade, em si contraditório, assume a função de guia nos intercâmbios sociais entre os homens. Também sem esquecer jamais que o pressuposto para que o valor de troca possa se efetivar é o seu fundar-se sobre o valor de uso. O elemento novo é, então, um desdobramento contraditório, dialético, das determinações originárias, já presentes na gênese, e não a sua simples negação abstrata. De outro lado, esse mesmo desenvolvimento que conduziu à formação realmente sociais como o capitalismo e o socialismo é em si mesmo contraditório, de um modo extremamente importante e fecundo: a socialidade desdobrada da produção conduz a um sistema imanente, que repousa em si mesmo, fechado em si mesmo, do econômico, no qual uma práxis real só é possível sobre a base da orientação para pores de fins e investigações dos meios imanentemente econômicos. (LUKÁCS, 1981, p. 89).

Lukács pretende, desse modo, evidenciar que os atos econômicos, desde o trabalho primitivo até a produção social, possuem uma intencionalidade ontológica para o devir homem do homem, no qual o caráter econômico constitui o fundamento desse devir-ser, não podendo haver nenhuma hierarquia de valor em relação à prioridade ontológica da economia, pois “[...] uma determinada forma do ser é a insuprimível base ontológica de outra, e a relação não pode ser nem inversa nem recíproca. Tal constatação é em si totalmente livre de valor.” (LUKÁCS, 2013, p. 117).

Na natureza não há valores, cabendo a ela apenas conhecer os nexos causais e as transformações ocasionadas por eles, limitando a função efetiva do valor ao ser social. Do mesmo modo, em relação às alternativas provenientes do trabalho orientado para a produção de valor de uso e do trabalho em níveis mais elevados, se distinguem pelo fato do primeiro se caracterizar pelos pores teleológicos que modificam a natureza, enquanto o último corresponde à influência sobre a consciência dos demais indivíduos, tendo como finalidade orientá-los para a realização de determinados pores teleológicos. Disso resulta que “Não existe nenhum problema humano que não tenha sido, em última análise, desencadeado e que não se encontre profundamente determinado pela práxis real da vida social.” (LUKÁCS, 2013, p. 119).

Todo o valor concebido como autêntico constitui um momento importante no interior do ser social enquanto práxis, no qual o ser, no interior do processo de reprodução, deve ser preservado como substância inseparável da aceitação ou rejeição dos valores que devem se tornar objetos dos pores, do contrário não possuiriam uma relevância ontológica em relação à sociedade, pois “Desse modo, em todo pôr prático é intencionado – positiva ou negativamente – um valor, o que poderia produzir a aparência de que os valores nada mais são do que sínteses sociais de tais atos.” (LUKÁCS, 2013, p. 122). De modo implícito no valor, os seres humanos respondem, até certo ponto conscientes e corretamente, à determinadas alternativas que lhes

são apresentadas continuamente pelas possibilidades do desenvolvimento social e, assim, “[...] uma verdade fundamental da concepção marxiana é que os próprios homens fazem a sua história, mas não podem fazê-la nas circunstâncias escolhidas por eles.” (LUKÁCS, 2013, p. 122).

Através dos atos humanos o valor alcança o desdobramento do ser em si, ou seja, a sua transformação para o “verdadeiro ser-para-si”, pois as alternativas fundamentam o tipo de práxis humano-social abstratamente, nunca separando-se da decisão de cada indivíduo. A resolução dessas alternativas para o ser social depende, no entender de Lukács, do valor, isto é, do “[...] complexo concreto das possibilidades reais de reagir praticamente à problematidade de um *hic et nunc* histórico-social.” (LUKÁCS, 1981, p. 96). O momento decisivo da mudança, “o verdadeiro nexos social”, se encontra no *hit et nunc* das necessidades sociais, isto é, no presente, em relação ao qual os conceitos de mudança e permanência são igualmente desenvolvidos socialmente, fundamentando a objetividade dos valores.

Os valores, portanto, são objetivos porque são partes motrizes e móveis do total desenvolvimento social. A sua contraditoriedade, o fato incontestável que eles vêm a encontrar-se muitas vezes em oposição declarada com a própria base econômica e também entre si, não conduz por isso em definitivo a uma concepção relativista dos valores, como pensa Max Weber, e muito menos vai em tal direção a impossibilidade de ordenar estes últimos em um sistema hierárquico, em uma tabela. (LUKÁCS, 1981, p. 97).

O modo como os valores são influenciados pelas alternativas determina a sua conservação no processo social, devendo ser renovado ininterruptamente, tornando-se, desse modo, integrante do ser social em relação ao seu processo de reprodução, considerando as consequências do processo de trabalho para a constituição do ser social, principalmente no que diz respeito aos complexos da linguagem e da liberdade.

3.3 Categorias ontológicas resultantes do processo do trabalho: consciência, linguagem e liberdade

Um fenômeno relevante e derivado diretamente do processo do trabalho, concebido como relação sujeito-objeto e, ao mesmo tempo, o distanciamento entre ambos é a *linguagem* que caracteriza a base necessária para a constituição do ser social⁸¹. O desenvolvimento do processo do trabalho em uma atividade conjunta com outros homens, possibilitou o seu agrupamento e, por sua vez, o rompimento com o caráter da “mudez”, pois agora esses membros

⁸¹ Cf. LUKÁCS, 2013, p. 127.

da sociedade tinham uma necessidade de se comunicar entre si, resultando no surgimento da linguagem.

Em resumo, os homens em formação chegaram a um ponto em que tiveram necessidade de dizer algo uns aos outros. A necessidade criou o órgão: a laringe pouco desenvolvida do macaco foi-se transformando, lenta mas firmemente, mediante modulações que produziam por sua vez modulações mais perfeitas, enquanto os órgãos da boca aprendiam pouco a pouco a pronunciar um som articulado após outro. (ENGELS, 1876, p. 5).

Para Engels, a linguagem humana se desenvolve mediante e conjuntamente com o trabalho, conduzindo a mudanças mais complexas em relação aos primeiros homens:

A vista da águia tem um alcance muito maior que a do homem, mas o olho humano percebe nas coisas muito mais detalhes que o olho da águia. O cão tem um olfato muito mais fino que o do homem, mas não pode captar nem a centésima parte dos odores que servem ao homem como sinais para distinguir coisas diversas. E o sentido do tato, que o macaco possui a duras penas na forma mais tosca e primitiva, foi-se desenvolvendo unicamente com o desenvolvimento da própria mão do homem, através do trabalho. (ENGELS, 1876, p. 6).

A linguagem se refere a algo determinado, extraído pelo ser humano de sua própria existência imediata⁸², sobre a qual a reprodução dos signos linguísticos se separa dos objetos designados e, do mesmo modo, do próprio homem que se expressa, tornando-o uma representação intelectual de um determinado grupo de fenômenos, podendo ser aplicados por diferentes homens em diversos contextos. Desse modo, Lukács (1981, p. 102) afirma:

Não surpreende que a denominação dos objetos, enunciar seu conceito, seu nome, tenha sido considerada, durante muito tempo, como um milagre mágico; ainda no Antigo Testamento o domínio do homem sobre os animais se exprime no fato de que Adão lhes concede nomes, no que se expressa de maneira clara a elevação da linguagem venha a encontrar-se fora da natureza.

O trabalho, desse modo, é responsável por produzir determinadas mediações entre o ser humano e aquele fim imediato a que ele se propõe alcançar, no qual uma verdadeira práxis social só é possível quando tal relação com a realidade ocorrer de maneira socialmente geral, constituindo um “[...] patrimônio comum de uma sociedade.” (LUKÁCS, 1981, p. 103). Semelhante ao que ocorre no trabalho, a linguagem também se consolida enquanto um processo de desenvolvimento lento e qualitativo do ser natural em direção ao ser social,

⁸² De acordo com Lukács isso ocorre de duas maneiras: “[...] primeiro, na medida em que isso é posto como objeto que existe de maneira independente; segundo, - e aqui a distância aparece ainda mais intensamente, se isso é possível -, empenhando-se por precisar cada vez o objeto em questão como algo concreto; seus meios de expressão, as suas designações são de tal modo constituídos que cada signo pode figurar em contextos completamente diferentes.” (LUKÁCS, 2013, p. 127).

[...] os quais primeiros inícios permanecerão para sempre desconhecidos, ao passo que podemos, observando o desenvolvimento das ferramentas, estudar com bastante exatidão a direção evolutiva, dos quais dentro de certos limites podemos ter uma visão geral como conhecimento *post festum*. [...] Todavia, uma ciência da linguagem que assumisse como objeto de pesquisa, como fio condutor do seu método, os nexos realmente existentes entre trabalho e linguagem, poderia contribuir enormemente para expandir e aprofundar o nosso conhecimento do processo histórico interno do salto. (LUKÁCS, 1981, p. 103).

O trabalho, além de modificar a natureza objetiva, também modifica a natureza dos homens que se encontram no interior de seu processo direcionado pelo teleológico e a sua realização prática, pois a questão fundamental não se limita ao fim idealizado na consciência, mas se estende à transformação interna do ser humano em relação a cada etapa em suas singularidades e, desse modo, “[...] o homem que trabalha deve planejar antecipadamente cada um dos seus movimentos e verificar continuamente, conscientemente, a realização do seu plano, se quer obter o melhor resultado possível.” (LUKÁCS, 2013, p. 129). A partir de tal processo, no trabalho, a consciência humana não corresponde a um epifenômeno natural e biológico, mas assume um caráter ativo em relação ao ser social em conjunto com o afastamento da barreira natural que, por sua vez, não exclui de sua essência o âmbito natural, mas representa a permanência da base biológica de modo superado no ser social.

Se, porém, a respeito desse complexo de problemas, queremos proceder com uma visão crítica ontologicamente rigorosa, devemos observar que se verifica certamente um afastamento contínuo da barreira natural, mas não se poderá jamais chegar à supressão completa desta última. O homem, membro ativo da sociedade, motor das suas transformações e dos seus movimentos progressivos, permanece, em sentido biológico, ineliminavelmente um ente natural: sua consciência, em sentido biológico – apesar de todas as mudanças decisivas de função no plano ontológico –, está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológica do seu corpo; considerando o fato universal dessa ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade. (LUKÁCS, 1981, p. 104).

O fato do ser social se encontrar fundamentado nos níveis inferiores do ser, orgânico e inorgânico⁸³, não caracteriza uma contradição, mas constituem um

[...] fato ontológico imodificável. [...] Os desvios que assim se produzem em relação a esses fatos fundamentais da ontologia do ser social são tão difíceis de perceber e superar porque parecem poder basear-se em fatos da consciência imediatamente insuperáveis. (LUKÁCS, 2013, p. 130).

A consciência não pode existir sem uma base biológica. Isso demonstra a importância do processo de humanização dos homens através do processo do trabalho, no qual

⁸³ No entender de Lukács (2013, p. 130), “A circunstância de que estes – tanto mais quanto mais evoluído o organismo – possam exercer funções que são impossíveis em processos puramente físicos ou químicos não ligados a um organismo não elimina o vínculo indissolúvel deste último com a base do seu funcionamento normal.”.

o domínio da consciência e os modos como influem no ser humano são observáveis em toda a história humana, tendo sua origem no trabalho, pois a sua “[...] análise leva, natural e espontaneamente, a esse grupo de fenômenos, ao passo que todas as outras tentativas de explicação pressupõem, sem o saber, as autoexperiências do homem surgidas através do trabalho.” (LUKÁCS, 2013, p. 134).

Lukács afirma que Engels evidenciou corretamente que nas sociedades em estágios de desenvolvimento relativamente baixos, o trabalho foi concebido como algo desprezível. Por isso, as classes dominantes não trabalhavam e os escravos eram responsáveis pelas atividades laborativas; por outro lado, no mundo homérico⁸⁴, o trabalho físico não é alvo de desprezo, não reconhecendo a divisão em classes do trabalho, pois tanto este como o ócio não são exclusividades de determinados grupos sociais.

O processo de formação do homem, fundamentado no trabalho, também corresponde ao ponto de partida para a questão da liberdade, possuindo a sua investigação dificultada pelo fato de se constituir a partir de fenômenos multiformes e dinâmicos no interior do próprio desenvolvimento social. Cada aspecto singular do ser social desenvolveu uma legalidade própria para produzir a sua noção específica de liberdade que, do mesmo modo, “[...] sofre mudanças significativas na mesma medida do desenvolvimento histórico-social da esfera em questão.” (LUKÁCS, 2013, p. 137), sendo errôneo derivar a liberdade de métodos lógico-gnosiológicos como um conceito unitário e estático.

[...] a filosofia idealista procurou, a todo custo, um conceito unitário-sistemático de liberdade e algumas vezes pensou tê-lo encontrado. Também aqui nos deparamos com as desorientadoras consequências daquela vastamente difundida tendência de resolver as questões ontológicas com métodos lógico-gnosiológicos. (LUKÁCS, 2013, p. 137).

O conceito de liberdade, segundo Lukács, é estranho para a natureza⁸⁵, devendo ser buscado na gênese ontológica do ser social, ou seja, a liberdade deve ser concebida como aquele ato de consciência que transforma determinado objeto natural em um novo ser⁸⁶. Disso resulta

⁸⁴ Sobre isso, Welskopf afirma que “[Homero] e os seus ouvintes não são atraídos pela descrição da satisfação, ao contrário, sentem o prazer da ação humana, de sua capacidade de conquistar e preparar uma refeição e de tornar-se, assim, mais forte... A divisão da vida humana em trabalho e ócio é ainda vista, na epopeia homérica, na sua conexão concreta. O homem trabalha; é necessário para comer e para conciliar os deuses com sacrifícios de carne; só depois que comeu e sacrificou é que começa o gozo livre.” (WELSKOPF, 1962, p. 47 *apud* LUKÁCS, 2013, p. 135).

⁸⁵ Lukács (2013, p. 143) acrescenta que “[...] nesse caso não se trata de uma expressão figurada – caso em que qualquer observação polêmica seria ociosa – é demonstrado pelo fato de que o próprio Engels, discutindo essa questão, fala em falta de liberdade dos animais; uma vez mais: só pode ser não livre um ser que perdeu ou ainda não conquistou a liberdade. Os animais não têm falta de liberdade, ao contrário, situam-se aquém da contraposição entre livre e não livre.”

⁸⁶ Segundo Lukács (1981, p. 112), “[...] no momento em que a consciência decide, em termos alternativos, qual finalidade quer estabelecer e em que modo se propõe a transformar em cadeias causais postas as cadeias causais

que a liberdade é definida por Lukács como “[...] uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 138). Do mesmo modo, ela é concebida como uma intencionalidade de transformação da realidade, “[...] o que; significa que a realidade, enquanto finalidade da transformação, não pode deixar de estar presente mesmo na abstração mais ampla.” (LUKÁCS, 2013, p. 138).

A liberdade, concebida como uma característica do ser social, não pode se caracterizar como algo não determinado, pois a vida cotidiana impõe ininterruptas alternativas que devem ser respondidas imediatamente, mantendo, mesmo que minimamente, uma liberdade de decisão, pois “[...] também nesse caso – como caso-limite – trata-se sempre de uma alternativa, e não de um evento natural determinado por uma causalidade puramente espontânea.” (LUKÁCS, 1981, p. 114), e sem a qual impossibilitaria o trabalho se constituir como produtor de valores de uso. O problema da liberdade, desse modo, se distingue dos demais complexos sociais, pois quanto mais apropriado for o conhecimento obtido pelos homens, maior é a sua liberdade em relação à causalidade espontânea, ou seja,

Dito de outra forma: quanto maior é o conhecimento adequado das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais adequadamente elas podem ser transformadas em cadeias causais postas, tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode obter. (LUKÁCS, 1981, p. 115).

Portanto, é um ato de liberdade o processo por meio do qual o trabalho transforma teleologicamente os objetos naturais em novos objetos úteis para a satisfação das necessidades humanas, que são concebidos como “[...] resultados de ações decididas e executadas conscientemente.” (LUKÁCS, 2013, p. 140) e não como meras cadeias causais biológicas ocorridas espontaneamente. Do mesmo modo, a necessidade influi diretamente sobre a liberdade, mediada pelas relações sociais, caracterizando uma inter-relação entre determinismo e liberdade, pois os meios para realizar tal satisfação são fornecidos pela natureza, findando por determinar todo o processo do trabalho. Do mesmo modo, o homem que se encontra inserido no interior do processo do trabalho também encontra-se determinado pelas capacidades e habilidades que são requeridas por determinadas formas de operar em relação ao trabalho.

Disso resulta que a liberdade, concebida ontologicamente, se caracteriza em sua concretude e não de modo puramente abstrato, pois “[...] ela representa determinado campo de ações das decisões no interior de um complexo social concreto no qual operam, simultaneamente, objetividades e forças tanto naturais como sociais.” (LUKÁCS, 1981, p. 116).

correntes, enquanto meios de sua realização, surge um complexo de realidade dinâmico que não há nenhuma analogia na natureza.”.

Nesse sentido, Lukács afirma que o movimento da liberdade não pode ser encontrado na natureza, mas somente no metabolismo entre o homem e a natureza que resulta no processo de formação do ser social.

O processo do trabalho, assim, se volta para a totalidade da realidade concreta, contrapondo os objetos naturais aos produtos da atividade humana. Desse modo, o trabalho deve pressupor o conhecimento das propriedades naturais de determinados objetos, tendo em vista a adequação para as finalidades propostas pelo ser humano. Tais propriedades devem ser concebidas objetivamente, pois pertencem ao ser que compõem o objeto e permanecem como possibilidades, ou seja, como “latentes no seu ser natural” (LUKÁCS, 2013, p. 146). Essas possibilidades, mediante o trabalho, se transformam em habilidades que possibilitam o surgimento de novas possibilidades que, depois de amadurecerem, tornam-se realidades.

O objeto proveniente do trabalho, desse modo, se caracteriza como uma síntese que ocorre no mundo social dos homens entre as prévias ideações e os nexos causais. Tal objeto só pode ser possível mediante os meios naturais utilizados para a sua elaboração (madeira, pedra etc.), pois um determinado objeto proveniente do trabalho possui em sua constituição entes naturais organizados de modo previamente idealizados.

O objeto produzido pelo trabalho constitui uma construção social, mas os elementos que a constituem continuam a serem do âmbito natural e, desse modo, estão sujeitos às determinações naturais (erosão, oxidação etc.), mesmo que transformados em valor de uso pelo processo de trabalho. Daí resulta que a necessidade do ser social só existir tendo como fundamento as esferas ontológicas inferiores, inorgânica e orgânica, pois sem a esfera natural não existiria o ser social. Assim, não importa o modo como as determinações sociais transformam a natureza, esta jamais perde a sua identidade.

Pela essência do trabalho, o ser humano é conduzido para além do próprio processo do trabalho que só pode se efetivar mediante a satisfação de necessidades sociais distintas daquelas provenientes da relação entre ser humano e natureza. O processo de trabalho conduz, desse modo, a formas mais desenvolvidas dos complexos sociais, resultando em sua efetivação.

A liberdade, em relação ao trabalho, somente pode se efetivar no conhecimento correto da realidade, “[...] sob todas as formas que assumem as categorias modais e é corretamente convertida em práxis.” (LUKÁCS, 2013, p. 147), concebendo a liberdade como “movimento livre na matéria”⁸⁷, isto é, a liberdade enquanto possibilidade de transformar uma causalidade natural ou espontânea em uma causalidade posta.

⁸⁷ Lukács afirma que Engels reconheceu corretamente esse caráter da liberdade como movimento livre na matéria (cf. LUKÁCS, 2013, p. 148).

Lukács busca evidenciar a estrutura originária do trabalho que, no seu entender, está submetida a determinadas mudanças, nas quais o pôr teleológico se direciona à orientação e organização de outros homens para a realização de determinados pores, não se limitando apenas à transformação de objetos naturais. Essa mudança é concebida como qualitativa em relação ao objeto do pôr teleológico, ou seja, ao desenvolvimento que influi diretamente no comportamento e na interioridade dos próprios seres humanos. Desse modo, “Não apenas o seu respectivo modo concreto de apresentar-se está sujeito ao condicionamento histórico-social, mas estão ligados a estágios determinados do desenvolvimento da sociedade também as suas formas gerais e a sua essência.” (LUKÁCS, 1981, p. 124-125). Lukács destaca que, mesmo com toda essa complexidade da estrutura e das contradições qualitativas em relação ao objeto, o processo de trabalho é responsável pelo surgimento das determinações decisivas e, do mesmo modo, também é tido como o modelo para a práxis social em relação à questão da liberdade.

Todos os processos sociais, desse modo, são provenientes das decisões humanas, mas estas somente possuem uma relevância social quando “[...] põem em função séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem o pôs, segundo suas legalidades específicas a elas imanentes.” (LUKÁCS, 1981, p. 125). O ser humano possui a sua ação prática, na sociedade, em relação a uma “segunda natureza”⁸⁸, sobre a qual o homem deve se comportar de maneira semelhante em relação à sua primeira natureza, isto é, visando transformar as coisas naturais, independentemente de sua consciência, isso se pretender manejar àquela natureza de modo correto. Disso resulta que o trabalho se fundamenta na concepção de que o ser e o movimento na natureza se encontram indiferentes em relação às decisões humanas, sendo o conhecimento correto o responsável pela possibilidade do seu domínio prático.

Os efeitos do trabalho sobre o homem que trabalha são a linguagem, o autodomínio humano e a constante luta contra seus instintos e afetos, sobre os quais “[...] o homem se tornou homem exatamente nessa luta, por meio dessa luta contra a própria constituição naturalmente dada, e que o seu desenvolvimento ulterior, o seu aperfeiçoamento, só pode seguir se realizando por esse caminho e com esses meios.” (LUKÁCS, 2013, p. 155). É justamente esse autocontrole do homem que, no entender de Lukács, corresponde à finalidade do trabalho, ou seja, o seu sucesso em produzir valores de uso, também valendo para qualquer “pôr prático de um fim”. O autocontrole consciente dos instintos naturais é o único meio para alcançar a verdadeira liberdade humana.

⁸⁸ Essa segunda natureza se constitui como um complexo produtor de novas necessidades que já não podem ser satisfeitas somente pelo processo de trabalho, conduzindo à origem de novos complexos sociais.

Aqui o círculo dos problemas concernentes à adequação ao gênero no ser do homem com a liberdade: a superação do gênero mudo, apenas orgânico, o desenvolvimento deste no gênero articulado, evoluído, do homem que se forma em ente social, é – do ponto de vista ontológico-genético – o mesmo ato de nascimento da liberdade. (LUKÁCS, 1981, p. 130).

Por outro lado, a liberdade proveniente do trabalho originário é tida, pela sua própria natureza, como limitada e primitiva. Entre a liberdade primitiva e a liberdade concebida em seu mais alto nível devem coincidir o mesmo método utilizado para obtê-las, não importando o seu grau de consciência, pois possuem o mesmo conteúdo: “[...] o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural.” (LUKÁCS, 2013, p. 156), da qual se pode concluir que o trabalho é, necessariamente, o modelo de toda e qualquer liberdade.

O processo do trabalho, constituído de tal maneira, concebido como produtor de valores de uso também corresponde ao “início genético do devir homem do homem” (LUKÁCS, 2013, p. 156), mas contendo em cada um de seus momentos, determinadas tendências que conduzem para além desse estágio inicial constituído como realidade histórica, englobando, desse modo, a questão do complexo da reprodução que possibilita a efetivação do trabalho no âmbito do ser social.

4 A REPRODUÇÃO ENQUANTO EFETIVAÇÃO DO PROCESSO DO TRABALHO

Na ontologia proposta por Lukács, o processo do trabalho possui a sua real efetivação na reprodução. Para tanto, a gênese do ser social deve ser apreendida em relação à totalidade social, pois o trabalho não constitui um processo fechado em si próprio, mas se estende à reprodução tanto biológica como social. Nesse sentido, a especificidade categorial do ser social não resulta em algo imediatamente pronto, mas o seu desenvolvimento ocorre mediante um longo processo histórico de constante produção e reprodução da nova forma de ser, produzindo categorias e leis que a distingue das demais esferas do ser, findando por torná-la cada vez mais autossuficiente.

Assim, no primeiro tópico desse capítulo explicitamos quais são os problemas gerais que envolvem a reprodução que, de acordo com Lukács, são o trabalho e sua divisão social, pois evidenciam a inter-relação entre todos os complexos sociais. Inicialmente, o trabalho e a divisão do trabalho se fundamentam em bases biológicas que são, posteriormente, colocadas em segundo plano pelo processo de afastamento da barreira natural, tornando-as cada vez mais sociais. Esse processo possibilita que os produtos do trabalho alcancem um nível mais elevado de socialidade.

Todas estas questões que envolvem o trabalho e sua divisão constituem um “esboço provisório” das principais características da reprodução do homem, em relação ao qual a base biológica é preservada, mas, posteriormente, é tornada mais social mediante a própria atividade humana.

Nesse sentido, o ser social se efetiva na reprodução, preservando em si as suas características biológicas. Porém, o ser humano não se reduz a um ser meramente biológico, pois também faz parte de um grupo social. No processo de formação do homem, a reprodução corresponde à continuidade de todo o ser que, em relação ao ser social, pressupõe uma consciência ativa para o seu surgimento.

Essa consciência, na totalidade social, é um fator determinante, pois constitui o *medium* da continuidade do ser social que abordamos no segundo tópico desse capítulo. Nos níveis inferiores do ser – orgânico e inorgânico – a linguagem encontra-se vinculada à repetição de determinados sinais que exigem uma reação aos estímulos provenientes do meio externo que, por meio da repetição, é autonomizada pela adaptação biológica. Em sociedades mais desenvolvidas, essas reações possuem um caráter de dever-ser social provenientes de recursos coercitivos (costume, direito). Nesse sentido, a linguagem confere validade aos pores teleológicos secundários, ultrapassando a particularidade humana e despertando a generidade.

Para tanto, os seres humanos envolvidos nesse processo devem pertencer ao mesmo grupo social para que os conteúdos transmitidos pela linguagem possam ser compreendidos.

A linguagem, desse modo, contribui para o contínuo processo de generalização do ser humano, não podendo ser reduzida ao registro e fixação de tudo o que foi desenvolvido pelo homem no processo do trabalho. Constituída desse modo, a linguagem possibilita a continuidade do ser social ao satisfazer o processo de reprodução e acolhendo em si as manifestações cotidianas dos homens. Daí resulta que o desenvolvimento da linguagem é um processo histórico-social e, do mesmo modo, suscetível a mudanças.

A realidade existente possibilita a investigação da sociedade como um todo, pois o homem é um ser unitário e complexo que reage ao meio externo por meio de decisões entre diversas alternativas que influenciam diretamente o processo do trabalho e da reprodução, introduzindo novas necessidades e formas de satisfazê-las, tornando a reprodução cada vez mais social mediante o afastamento da barreira natural.

No desenvolvimento social, o ser-para-si do gênero humano consciente é resultado da relação entre as formações sociais e as necessidades e possibilidades da práxis humana, evidenciando o caráter dialético da formação do homem enquanto ser social. A totalidade da sociedade, como exposta no terceiro e último tópico, possibilita a compreensão das categorias sociais em sua verdadeira essência ontológica, tendo em vista que cada complexo em sua especificidade contribui para a compreensão da sociedade.

De tais pressupostos, objetivamos demonstrar como, na Ontologia de Lukács, o processo do trabalho se efetiva no processo de reprodução, identificando o trabalho e a sua divisão social como problemas gerais da reprodução, sem esquecer a importância do papel ativo da consciência enquanto mediação da continuidade do ser social e, por último, a totalidade da reprodução do homem enquanto ser social.

4.1 Trabalho e divisão do trabalho: problemas gerais da reprodução

O processo do trabalho, enquanto gênese do ser social, somente se efetiva e atinge a sua “adequada existência” no âmbito da *reprodução*⁸⁹. O trabalho não pode ser investigado isoladamente da totalidade social, pois corresponde à base ontológica do ser social e suas

⁸⁹ De acordo com Vaisman e Fortes (2015, p. 246), “Lukács analisa o problema da reprodução no segundo capítulo da chamada parte sistemática de *Per l'ontologia dell'essere sociale* (1981) depois de ter caracterizado o complexo categorial do trabalho. É justamente no campo da reprodução, então tomada do ponto de vista ontológico, que se verifica a autoexplicação categorial humana, tanto no polo do gênero, quanto do polo individual.”.

consequências influenciam, imediata ou mediata, em cada fenômeno social, pois “[...] na relação recíproca daqueles complexos de quais ações e reações esta surge e se afirma.” (LUKÁCS, 1981, p. 135).

A investigação do trabalho, desse modo, não se reduz a ele próprio, mas pressupõe as tendências reprodutivas⁹⁰, seja da vida orgânica, como preservação da espécie e do próprio indivíduo, ou de reproduções específicas, em sentido biológico nas mudanças radicais do ambiente externo e, por último, do âmbito social pela mudança tanto interna como externa do próprio homem. O fundamento ontológico objetivo de tais mudanças encontra-se no progresso desigual do trabalho, teleologicamente consciente, que possui em si a possibilidade de produzir um excedente para a reprodução da vida do ser humano que realiza o trabalho. Desse modo, Lukács (2013, p. 160) afirma:

Partindo dali e passando por diversas etapas, o caminho percorrido levou ao capitalismo, no qual esse valor de uso da força de trabalho se converte no fundamento de todo o sistema. Porém – e certos teóricos podem até ter algum receio ideológico diante da expressão “mais-trabalho” –, o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de cultivar um ócio sensato, acaba baseando-se nessa peculiaridade fundamental do trabalho de produzir mais que o necessário à própria reprodução de quem trabalha.

O desenvolvimento da *divisão do trabalho* é a mais importante das mudanças que ocorre mediante o próprio trabalho como “necessidade orgânica”. Daí decorre que, mesmo em níveis mais primitivos, o trabalho conduz a outra determinação relevante para o ser social, a saber, a comunicação entre os seres humanos que trabalham, pois a *linguagem* é responsável pela fixação dos conhecimentos obtidos sobre a essência dos objetos existentes e como também corresponde a “[...] um instrumento para a comunicação de comportamentos humanos múltiplos e cambiantes em relação a esses objetos [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 161). A linguagem, desse modo, possui uma relevância para os estudos ontológicos do ser social pela sua importância para os pólos teleológicos secundários. Do mesmo modo, a linguagem também é necessária para cada estágio da divisão do trabalho:

Portanto, gradualmente que o trabalho, a divisão do trabalho e a cooperação progredem, simultaneamente a linguagem deve atingir níveis superiores, deve tornar-se sempre mais rico, flexível, diferenciado, etc., para que os novos objetos e relações possam ser comunicáveis. (LUKÁCS, 1981, p. 137).

⁹⁰ A melhor forma de abordar a questão da reprodução em Lukács é pela análise do complexo do trabalho, responsável pelo salto ontológico que “[...] destaca o homem das formas dos seres naturais, ao mesmo tempo em que – precisamente por ser o complexo originário – estabelece a peculiaridade dos processos sociais diante das dinâmicas comuns aos seres da natureza orgânica e inorgânica [...]” (VAISMAN; FORTES, 2015, p. 246).

Dessa relação entre trabalho, divisão do trabalho e linguagem evidencia-se o fato ontológico de que todos esses complexos se relacionam entre si, obtendo uma real eficácia apenas como partes de um complexo maior ao qual pertencem. A linguagem⁹¹, na ontologia lukacsiana, corresponde a um complexo social, pois toda palavra somente é compreensível e comunicável em determinado contexto, sendo destituído de sentido para aqueles indivíduos que não pertencem ao mesmo contexto linguístico⁹².

A divisão do trabalho também constitui um complexo social, pois seus atos e operações singulares devem ser considerados no âmbito do processo a qual participam e, igualmente, os diversos grupos originários da divisão do trabalho devem estar em uma inter-relação, não podendo existir e operar de maneira independente. Disso resulta que “[...] até o estágio mais primitivo do ser social representa um complexo de complexos, onde se estabelecem ininterruptamente interações, tanto dos complexos parciais entre si quanto do complexo total com suas partes.” (LUKÁCS, 2013, p. 162).

Constituída dessa maneira, a divisão do trabalho se fundamenta nas características biológicas que diferenciam os seres humanos entre si. Posteriormente, com o afastamento da barreira natural, tais características assumem uma posição secundária, possibilitando o predomínio de características sociais, como conhecimentos e habilidades produzidas pelo trabalho e reproduzidas na e pela sociedade. Do mesmo modo, a divisão do trabalho possui consequências de alcance mais amplo que “[...] se tornam puramente sociais e produzem ações e relações.” (LUKÁCS, 2013, p. 163), principalmente sobre os pores teleológicos. Para que isso se realize é necessário certo grau de conhecimento dos indivíduos envolvidos, sobretudo o conhecimento dos objetos naturais que são utilizados na execução do trabalho.

O percurso histórico da divisão do trabalho, desde o seu surgimento até a sua atual forma, é algo impossível de apreender. Por isso, Lukács afirma que devemos nos ater ao fato que ela é uma consequência e não uma causa. Também não se pode negar que a divisão social do trabalho inicia-se com os ofícios manuais, quando as ocupações singulares se tornam autonomizadas, representando um progresso técnico e econômico. Desse modo, Lukács (1981, p. 140) afirma:

Somente na manufatura vem subdividido o processo do trabalho enquanto tal, mas também aí só ocorre porque ocupar-se de toda a vida de um determinado momento

⁹¹ A linguagem, do ponto de vista do neopositivismo, encontra-se direcionada para a validação científica, isto é, ela acaba sendo utilizada como uma ferramenta que tem como finalidade constituir uma linguagem predominantemente científica, deixando de lado o seu caráter ontológico, como proposto por Lukács.

⁹² Lukács afirma que “[...] não é por acaso que houve povos primitivos que designaram o estrangeiro como ‘mudo’, incapaz de comunicar-se.” (LUKÁCS, 2013, p. 162).

parcial do processo laboral produz um virtuosismo acima do normal. É com a máquina que inicia a verdadeira e própria divisão do trabalho determinada pela tecnologia.

O desenvolvimento da divisão do trabalho possibilita o desenvolvimento de categorias sociais cada vez mais relevantes e acentuadas. Isso decorre do “[...] intercâmbio de mercadorias e à relação econômica de valor que nele se tornou efetiva.” (LUKÁCS, 2013, p. 164) que pressupõem uma divisão do trabalho evoluída, produzindo valores de uso para além das necessidades imediatas dos produtores que possuem necessidades que eles próprios não podem satisfazer com o seu trabalho, pois se especializam somente em determinadas atividades. Desse modo, não é possível satisfazer todas as necessidades por meio da própria produção, sendo necessário que outros grupos de trabalhadores produzam determinados objetos que possam satisfazer as necessidades indispensáveis para a manutenção e reprodução de sua vida.

A conversão dos produtos provenientes do trabalho em mercadorias corresponde a um estágio cada vez mais elevado da socialidade, dominada cada vez mais pelas categorias sociais e menos pelas categorias naturais. Tal conversão atua diretamente sobre o processo do trabalho e sobre sua divisão social, direcionando a economia que inicialmente fundamentava-se na autossustentação dos indivíduos para uma economia fundada na troca de mercadorias que vai se transformando na “forma dominante da reprodução social” (LUKÁCS, 2013, p. 165).

O afastamento da barreira natural, concebido como o processo que possibilita que “[...] o ser social torna-se sempre mais social [...]” (LUKÁCS, 1981, p. 142) resulta dessa necessidade da troca de mercadorias dentro da divisão do trabalho que, por sua vez, conduz à concepção de valor de troca como regulador de todas as atividades econômicas.

Daí resulta que o tempo de trabalho social e individual exigido para a confecção de determinado produto se torna central para a compreensão do ser social. Nos primeiros momentos do trabalho, o tempo necessário para a produção de determinado item possui um caráter secundário, pois o surgimento do produto era o mais importante; posteriormente, o tempo de trabalho socialmente necessário surge como categoria social relevante somente quando o processo de produção alcançar determinado nível de desenvolvimento.

O tempo de trabalho socialmente necessário, no processo de produção capitalista, é responsável pela criação dos produtos enquanto valor de troca. Toda a relação de intercâmbio econômico entre os seres humanos é regulada pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Sobre essa relação, Lukács (1981, p. 143) afirma:

Quando, por exemplo, um capitalista para produzir contrata trabalhadores, ele (como todo comprador) compra um valor de uso, o da força de trabalho, a sua capacidade de produzir mais do que precisa para a própria reprodução, precisamente a propriedade que determina o seu valor de troca. Só a execução do trabalho – no quadro do tempo

de trabalho socialmente necessário – permite que os produtos, que agora venham à luz (também valores de uso), adquiram, por sua vez, um valor de troca, no qual está contido, como mais-valor, o produto específico do valor de uso da força de trabalho.

Tudo o que foi exposto até então, caracteriza o que Lukács denomina de “esboço provisório” para a apresentação ontológica das ideias principais da *reprodução*, concebida como a categoria decisiva para a compreensão do ser em geral que pressupõe a reprodução de si próprio. Para uma apreensão ontologicamente correta da reprodução faz-se necessário ter em mente que o ser humano é irrevogavelmente um ser biológico, desenvolvendo aquilo que é necessário para a sua própria reprodução biológica, reproduzindo seres com a sua mesma constituição. Porém, isso somente ocorre inicialmente, quando a reprodução se encontra vinculada ao âmbito natural sendo, posteriormente, modificada pela atividade humana. Nesse sentido, a peculiaridade ontológica da reprodução em sentido social encontra-se em

[...] um tipo de análise que busca desvelar aquelas categorias que modificam a reprodução biológica da vida humana e, para além dela, a própria reprodução da sociabilidade. Ou seja, Lukács não nega a existência de processos reprodutivos no âmbito biológico, contudo, sua atenção incide fundamentalmente sobre aqueles processos de talhe eminentemente social, que têm a capacidade de modificar as bases biológicas dos processos reprodutivos e que conduzem ao “afastamento das barreiras naturais”. (VAISMAN; FORTES, 2015, p. 247).

A própria sociedade não encontra mais as condições para a sua reprodução na natureza e passa a encontra-las na práxis social, evidenciando cada vez mais o afastamento da barreira natural enquanto “[...] remodelação dos fatores do ser de um nível inferior do ser, jamais de sua eliminação. O ser da esfera de vida está baseado na natureza inorgânica de modo tão irrevogável quanto o ser social o está no conjunto do ser natural.” (LUKÁCS, 2013, p. 172).

O trabalho é a principal distinção entre a esfera natural e a esfera social, cujas forças motrizes não se assemelham com aquelas provenientes da natureza. A definição clara entre os limites entre essas duas esferas do ser evidencia-se quando são modificadas tanto em conteúdo como em forma, pela reprodução, pelo próprio curso do desenvolvimento social⁹³.

A especificidade do ser social pode ser evidenciada pela análise do termo “natureza” que em Marx⁹⁴ tem a sua origem no ser social, contendo a base biológica para a

⁹³ Essa determinidade social da reprodução torna claro o desenvolvimento do gênero humano que, no entender de Lukács (2013, p. 173), se constitui como “[...] uma categoria que vai se tornando socialmente consciente, o que necessariamente se expressa no fato de que, no início, somente os pequenos sistemas comunitários reais e, mais tarde, as nações se sentem unidos em termos de gênero, realizando o gênero humano, enquanto os que vivem fora desse âmbito são concebidos como mais ou menos excluídos dele.”.

⁹⁴ Marx (2010, p. 104-105) afirma: “Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro* portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a

existência humana, na qual “Ele designa a intenção voluntária e espontânea do homem de realizar em si mesmo as determinações do gênero humano.” (LUKÁCS, 2013, p. 176). Essa peculiaridade do ser social torna-se perceptível nos complexos de atividades denominados de *educação* que corresponde à capacitação dos seres humanos e que pretende adequar as suas ações a acontecimentos e situações imprevisíveis. Disso resulta que, em sentido amplo, a educação do homem nunca pode ser concluída realmente e, em sentido estrito, ela deve prepará-lo para as exigências distintas daquelas que a própria educação o preparou inicialmente. O limite entre a educação em sentido amplo e em sentido estrito somente em sua imediatidade prática pode ser traçada, mas podem se apresentar de diversas formas dependendo das classes e das sociedades⁹⁵.

A extensão do processo educacional, de acordo com Lukács, influencia a constituição biológica dos seres humanos, mas os motivos das mudanças se encontram na esfera social e não na esfera biológica. Nesse sentido, a educação em sentido mais estrito resulta das carências que todas as sociedades requerem de seus membros, seja conhecimentos, habilidades ou comportamentos. Desse modo, Lukács (2013, p. 177) afirma:

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.

O complexo da educação se encontra fundamentado na possibilidade de orientar intencionalmente outros seres humanos para reagirem a novas alternativas da vida social. Essa intencionalidade, pelo menos parcialmente, ao se realizar ininterruptamente contribui para a manutenção da reprodução do ser social; a longo prazo, essa mesma intencionalidade pode fracassar (*pena lar ovina*) total ou parcialmente, pois a reprodução ocorre de modo desigual, do mesmo modo que a educação, diante de momentos novos e contraditórios, prepara os indivíduos

ser] essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (*die ganze Bildungsstufe*) do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano*; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano*, ou até que ponto a essência *humana* se tornou para ele essência *natural*, até que ponto a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. Nesta relação também se mostra até que ponto a carência do ser humano se tornou carência *humana* para ele, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*).”

⁹⁵ Sobre essa questão, Lukács (2013, p. 177) afirma: “Tal fato já mostra que, entre educação no sentido mais estrito e o sentido mais amplo não pode haver uma fronteira que possa ser claramente traçada em termos ideais, não pode haver uma fronteira metafísica. Entretanto, em termos imediatamente práticos ela está traçada, ainda que de maneira extremamente diferentes, dependendo das sociedades e classes.”

e, igualmente, em tais momentos se evidencia, desigual e contraditoriamente, “[...] o progresso objetivo do ser social no decorrer da sua reprodução.” (LUKÁCS, 1981, p. 154). O desenvolvimento, em sentido ontológico-objetivo, conduz para um nível superior, tornando o ser social cada vez mais social ao reproduzir a si mesmo através de suas próprias categorias. Constituído desse modo, o processo de reprodução representa uma integração entre as comunidades humanas singulares, a constituição de um gênero humano caracterizado pela não-mudez e, do mesmo modo, a individualidade humana cada vez mais social. Sendo assim, Lukács (1981, p. 154) afirma:

À medida que progride descobrindo e realizando coisas novas, novas necessidades, novas maneiras de satisfazê-las, o processo do trabalho provoca na sociedade, ao mesmo tempo o próprio aumento da difusão e aperfeiçoamento, uma divisão do trabalho não simplesmente técnica, mas também social.

O desenvolvimento do trabalho e de sua divisão contribuem para a autonomia dos pores teleológicos secundários. Desse modo, a reprodução social se efetiva na práxis dos homens singulares, pois “[...] de imediato, a realidade social se manifesta no indivíduo [...].” (LUKÁCS, 1981, p. 156), caracterizando os “complexos de relações entre os homens”⁹⁶ que se reproduzem e se socializam independente da consciência dos indivíduos singulares, mas contribuem para a tomada de decisões.

Nessas relações, não podemos negar a importância do surgimento das cidades⁹⁷, mesmo que ainda primitivas, para a socialização do ser social, pois possibilitaram o desenvolvimento e a acumulação do trabalho intelectual na cidade, tornando-a o centro industrial, superando tanto qualitativa como quantitativamente a produção agrícola. Com o surgimento das cidades tem início a divisão do trabalho e, do mesmo modo, a distinção entre as classes sociais originárias “[...] no valor de uso específico, gradativamente surgido, da força de trabalho, capaz de produzir mais do que o necessário para a sua reprodução.” (LUKÁCS, 2013, p. 183). O desenvolvimento reprodutivo é responsável pela determinação dos diferentes tipos de classe, de sua função social e de suas perspectivas, caracterizando a “[...] parte objetivamente existente da classe que se desenvolveu a partir das concretas relações de produção, da estrutura da formação concreta.” (LUKÁCS, 1981, p. 160).

A partir da perspectiva de uma ontologia social, toda classe, enquanto complexo social, possui a sua existência associada, necessariamente, a uma determinada sociedade,

⁹⁶ Cf. LUKÁCS, 2013, p. 180.

⁹⁷ É impossível delimitar com uma simples definição o que seja uma cidade, não podendo ser reduzida a um mesmo denominador, pois, de acordo com Lukács (1981, p. 156-157), “[...] a cidade é um complexo que surge de momentos muito complexos, entre eles heterogêneos, e que cumpre funções sociais muito complexas, muitas vezes fortemente heterogêneas.”.

tornando-se irrevogável a interação entre as classes sociais, pressupondo a totalidade da sociedade a que tais classes se encontram inseridas e, por outro lado, essa relação reflexiva é de âmbito prático das ações sociais decorrentes da existência da classe composta por homens.

Daí resulta que o caráter dinâmico do ser social se fundamenta no conjunto de decisões alternativas singulares que, posteriormente, efetivam-se na realidade. Tais decisões necessariamente precisam se constituir como decisões reais e não meramente ideais⁹⁸ que, tanto imediata quanto mediata, se convertem em ações também reais e as consequências materiais dessas decisões resultam em algo distinto daquilo que os indivíduos imaginaram idealmente.

O processo de reprodução, quando possui a sua socialidade mais explicitada e pura, apresenta a casualidade em seu total desvelamento, possibilitando uma aparente liberdade, a qual “[...] é mera aparência, porque com a crescente socialização do ser social o indivíduo resulta submetido a conexões, relações, etc. objetivas sempre mais numerosas.” (LUKÁCS, 1981, p. 163). Aqui a casualidade possui dois tipos de relações objetivamente heterogêneas: 1) a relação entre o nascimento biológico do ser humano e sua condição social que realiza a mediação nesse nascimento se constitui casualmente; 2) a relação casual entre a lei geral e o objeto singular que possuem um caráter distinto do ser social, “[...] onde o simples singular da natureza inorgânica se desenvolve em um sujeito individual que é capaz e forçado a operar por teleológicos.” (LUKÁCS, 1981, p. 164).

As tendências do processo de devir homem do homem somente são corretamente conhecidas *post festum*. O afastamento da barreira natural demonstra como o processo pelo qual as determinações do ser social se tornam cada vez mais sociais e, do mesmo modo, vão se desvinculando das determinações naturais. Esse fortalecimento do afastamento da barreira natural, tanto qualitativo como quantitativo, também pode ser apreendido valorativamente em contraposição ao ponto de vista puramente ontológico que se evidencia como criticamente fundado. O valor, na análise ontológica do trabalho social, possui uma unidade originária do ser, constituindo uma praticidade que deve necessariamente ser efetivada, possibilitando o surgimento das especificidades do ser social indispensáveis para o seu funcionamento, mas em

⁹⁸ Marx enfatiza a importância da realidade contra o idealismo proposto por Bruno Bauer que precede uma mera transformação ideal. Com esse posicionamento, Marx não afirma a irrelevância da ideia em termos gerais, mas apenas rejeita as falsas alternativas abstratas do materialismo mecanicista no qual “[...] a realidade procede por seu caminho legal de todo independentemente do que acontece na consciência dos homens [...]” (LUKÁCS, 1981, p. 161), assim como do idealismo filosófico no qual o pensamento humano é responsável pela modificação e determinação do ser. Desse modo, Marx, de acordo com Lukács, busca investigar de modo concreto e real o posicionamento ontológico referente às conexões do ser, assim como de suas relações e mutação no âmbito do ser social.

relação à natureza orgânica e inorgânica permanece sempre algo subjetivo e arbitrário. O processo do trabalho, assim como todos os complexos sociais, efetua os pores teleológicos nos objetos naturais, originando, assim, valores e valorações necessariamente ontológicas.

A análise ontológica da estrutura interna do ser social deve investigar qual categoria ou complexo de categorias são prioritariamente ontológicas em relação às outras, quais são autônomas e quais são fundamentalmente dependentes. Analisado em sentido puramente ontológico, evidencia-se que o ser social necessita da reprodução biológica, representando, a partir dessa conexão, o fundamento ontológico de “[...] todas as categorias mais complexas e mais mediatas desse nível do ser.” (LUKÁCS, 2013, p.194). Constituída dessa maneira, a prioridade ontológica da reprodução abrange toda a práxis humana e o processo do trabalho também se encontra a serviço imediato da reprodução. Todavia, não se pode esquecer que o trabalho é, simultaneamente, a gênese ontológica do ser social que conduz todos os momentos da reprodução biológica humana a níveis mais sociais, possibilitando o surgimento de determinações totalmente distintas de tal reprodução, como a comida e o vestuário. A dialética do trabalho, assim como a sua divisão social, “[...] inserem também no processo de reprodução aquelas atividades que têm uma conexão apenas remotamente mediada com a reprodução biológica, que já possuem uma constituição social cada vez mais pura.” (LUKÁCS, 2013, p. 195).

O fundamento ontológico-genético de toda atividade humana que, gradativamente, se torna mais social, se origina da prioridade ontológica da reprodução biológica do homem, ou seja, “[...] este é o fundamento ontológico que une indissolavelmente o materialismo dialético, a filosofia geral do marxismo, com sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico.” (LUKÁCS, 2013, p. 196). Do mesmo modo, o processo do trabalho possibilita o surgimento do gênero humano “não mais mudo”, enquanto unidade entre o desenvolvimento econômico real. O fundamento do processo de não-mudez torna-se evidente pela constituição do mercado mundial, concebido como uma integração econômica de toda a humanidade, possibilitando a relação entre todos os homens que a compõem. Desse modo, a mudez humana apenas é superada na divisão social do trabalho, com os resultados tanto objetivos como subjetivos do pôr teleológico, no qual a reprodução filogenética⁹⁹ deixa de ser meramente biológica e se modifica, tornando-se cada vez mais socialmente sólida e dominante. Sendo assim, as formações sociais desenvolvem-se amplamente quanto mais a interação social

⁹⁹ Segundo Abbagnano (2007, p. 110): “[...] No que tange ao homem, ‘a *ontogênese*, ou seja, o desenvolvimento do indivíduo, é uma breve e rápida repetição (recapitulação) da *filogênese* ou evolução da espécie a que ele pertence’ (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868; trad. it., pp. 178-189).

entre elas for de maneira intensa, assim como a consciência humana aproxima-se do pôr da humanidade, concebida como unidade filogenético-social do próprio gênero humano.

O processo do trabalho e sua divisão social possibilitam, ao mesmo tempo em que se efetivam, a reprodução. Nessa relação entre o trabalho e a reprodução se caracteriza o caráter de não-mudez do gênero humano, na qual a consciência é um dos fenômenos mais relevantes para a constituição da generidade humana, se caracterizando como um *medium* para a continuidade do ser social.

4.2 A consciência como *medium* da continuidade do ser social

A existência do ser social somente se efetiva no processo da reprodução, cuja substância essencial deve modificar ininterruptamente as especificidades substanciais de seu próprio ser, tanto qualitativa como quantitativamente. Porém, o ser social preserva em si as características ontológicas de sua origem biológica, pois o homem nunca pode eliminar de sua essência o âmbito natural. Em outras palavras, “O ser social se eleva – historicamente – do mundo inorgânico e orgânico, mas não pode mais por necessidade ontológica abandonar esta sua base.” (VAISMAN; FORTES, 2015, p. 247). Desse modo, o ser humano se caracteriza pelo elo entre essas duas esferas, tornando a reprodução biológica a condição necessária para a constituição do ser social. Essa relação necessária entre o ser social e a natureza orgânica constitui a distinção qualitativa entre essas duas esferas do ser, pois a reprodução meramente biológica dos seres vivos e o processo que resulta em seu próprio ser são idênticos:

Naturalmente, cada ser vivo realiza o seu ser em determinado entorno – orgânico e inorgânico – concreto, cuja constância ou mudança influi decisivamente no processo biológico de reprodução tanto no sentido ontogenético como no sentido filogenético. (LUKÁCS, 2013, p. 201-202).

O mundo externo influi diretamente na reprodução dos seres vivos, permitindo ou impedindo tal processo e, em última análise, influencia também na conservação ou extinção das espécies, sem subestimar a capacidade de adaptação biológica em relação às mudanças objetivas. O ser vivo singular, em seu processo de reprodução, encontra-se diante da natureza inorgânica e orgânica em sua totalidade, assim como da “[...] relação de interações concretas com singulares momentos, orgânicos e inorgânicos, dessa totalidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 178). Nessa totalidade, as interações com o meio ambiente determinado pelo organismo representam somente uma pequena parcela dos momentos realmente operativos, cujas forças e objetos reais determinam o seu destino.

O ser social demonstra com sua estrutura básica uma polarização entre dois complexos dinâmicos opostos e suprimidos no processo de reprodução: o homem singular e a sociedade¹⁰⁰. O ser humano em sua imediaticidade é um ser biológico, pertencente à natureza orgânica, desenvolvendo-se por meio de impulsos físicos ou químicos externos ao organismo e objetivando-se nas manifestações biológicas. O processo de humanização do ser humano pressupõe um desenvolvimento biológico sempre ascendente que, ao mesmo tempo, possibilita a produção de formações puramente sociais. O homem, desse modo, é irrevogavelmente um ser biológico determinado que também modifica a sua inter-relação com o meio ambiente mediante o pôr teleológico do trabalho, interferindo ativamente no meio externo, possibilitando transformações conscientes e intencionais, nas quais “[...] não é mais a de uma adaptação meramente biológica passiva às circunstâncias modificadas; o que ocorre é uma reorientação de suas reações sociais ativas.” (LUKÁCS, 2013, p. 203).

Torna-se manifesto, portanto, o dado ontológico fundamental do ser social: o ser humano não se reduz a apenas um ser biológico, mas ao mesmo tempo faz parte de um grupo social, não relacionando-se imediatamente com a natureza orgânica e inorgânica que o rodeia e nem consigo próprio enquanto ser biológico, mas possui todas essas relações inevitáveis mediadas pelo *medium* da sociedade. Representando, assim, a socialidade do ser humano como consciente, ativo e prático em relação ao meio ambiente em sua totalidade de modo que ele reage intencionalmente e se contrapõe a esse mesmo meio e às suas transformações promovendo a sua própria práxis, “[...] na qual a adaptação à irreprimível realidade objetiva e os novos pores teleológicos que lhe correspondem formam uma indissolúvel unidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 180).

Obviamente o ser humano se modifica em sua relação com a natureza circundante, mas é intensamente distinto se esse processo de tornar-se outro ocorre por um processo biológico espontâneo e involuntário de sua adaptação a factuais naturais novas ou se ocorre mediante uma práxis social própria, “[...] mesmo que, nesse caso, só os atos imediatos singulares são intencionais e voluntários e o conjunto da transformação se origina disso com necessidade socialmente espontânea.” (LUKÁCS, 2013, p. 204). Todo esse processo de tornar-se outro não ocorre de modo imediato, mas é regulado socialmente, suscitando o surgimento de

¹⁰⁰ No entender de Vaisman e Fortes (2015, p. 249), “Aqui se revela o elemento decisivo da ontologia de Lukács: a ineliminável interação entre os atos singulares dos indivíduos com aquelas leis que marcam decisivamente as tendências mais gerais do processo, como é o caso da reprodução. Esses atos modificam e dão curso a outras tendências, mas não excluem ou se autonomizam em face do conjunto de tendências igualmente determinantes da efetividade. Pelo contrário, são também por ela determinados. Em suma, o elemento decisivo aqui destacado retoma a tese de que os homens fazem a própria história, porém não com plena consciência e domínio das tendências e dinâmicas por eles postas em curso.”.

novas formas de trabalho e de sua divisão social, possibilitando novas relações práticas entre os seres humanos, do mesmo modo que influencia em sua própria constituição. Mesmo a natureza inorgânica impulsionando originariamente tais mudanças, sua interferência não ocorre de modo direta, mas mediada socialmente, possibilitando uma análise da reprodução do ser que tornou-se social, cujo afastamento da barreira natural torna-se um *medium* necessário e, por isso, ineliminável da mediação entre o ser humano e a natureza.

Para melhor compreender esse fato ontológico decisivo torna-se, segundo Lukács, necessário algumas observações preliminares: primeiro, surge do mais rudimentar dos pores teleológicos no trabalho, um processo de desenvolvimento em si irrestrita, pois a partir de um pôr teleológico vai surgindo novos pores, até que surgem totalidades complexas propiciando a mediação entre ser humano e natureza de modo mais abrangente e exclusivamente social. Todavia, até uma ação conjunta primitiva pode desempenhar, até determinado tempo, essa função.

A constante reprodução de trabalho, divisão do trabalho etc. torna esse *medium* da mediação cada vez mais emaranhado, cada vez mais denso, abrangendo cada vez mais todo o ser dos homens, de modo que em muitos casos singulares não se é mais imediatamente evidente, mas só se consegue descobrir através de análises, que determinadas mudanças do homem, de sua atividade, de suas relações etc. têm sua origem ontológica no metabolismo da sociedade com a natureza. (LUKÁCS, 2013, p. 205).

Segundo, deve ser evidenciado que o ser humano se modifica em tais processos, viabilizando a dialética da consciência intencionada e espontânea pelo desenvolvimento dos homens. Contudo, é errôneo, por um lado, isolar o papel ativo do ser humano nesse processo e, por outro, se deve evitar que as mudanças sejam concebidas como um processo meramente mecânico, pois as alternativas na realidade concreta são postas pelo metabolismo da sociedade com a natureza, sobre as quais o ser humano precisa reagir com novos pores teleológicos, com decisões alternativas intencionais que, ao serem inseridas na reprodução social do ser humano socialmente fixada, devem ser postas como integrantes do fluxo contínuo da reprodução do ser humano singular e da sociedade, “[...] consolidando-se, ao mesmo tempo, como crescimento da capacidade de vida da sociedade em seu todo e como difusão e aprofundamento das capacidades individuais do homem singular.” (LUKÁCS, 2013, p. 206).

Na constituição da reprodução torna-se expressivo o caráter da continuidade, não apenas do ser social, mas de todo ser. Na natureza orgânica, a continuidade ocorre de modo puramente objetiva em si na reprodução filogenética, mas também imediatamente na reprodução ontogenética de modo transcendente para os seres singulares. A transformação da generidade da natureza orgânica em-si muda para o ser social não mais mudo, não se reduz a

uma oposição gnosiológica ou psicológica consciente ou inconsciente: aqui verifica-se o trabalho enquanto “fenômeno originário” da socialidade, que externaliza a separação qualitativa entre duas espécies do ser. Porém, nesse processo, o pôr teleológico do trabalho, pelo menos inicialmente, ainda não é consciente, responsável por tornar claro os atos singulares do trabalho.

O fato de nele se corporificar a genericidade do homem, e isso de modo que, em termos ontológicos, nunca antes havia existido, ainda não implica, nos atos singulares de trabalho, uma consciência sobre a conexão real. O trabalho, já como ato do homem singular, é social por sua essência; no homem trabalhador, consuma-se a sua autogeneralização social, a elevação objetiva do homem particular para a genericidade. (LUKÁCS, 2013, p. 206-207).

O processo de superação total da mudez, do ser-para-si do gênero humano, no entender de Lukács, não está completamente finalizado. O ato do trabalho, enquanto devir homem do homem, estabelece o salto ontológico do ser natural genericamente mudo. O ser-para-si do gênero humano não-mudo, desse modo, deve ocorrer mediante um processo consciente dos seres humanos. O desenvolvimento do homem não se limita ao salto de um ser existente para outro, mas se dá pela humanização da própria humanidade: “Este fato, havemos formulado dizendo que o ser-para-si do gênero humano já está presente em si no devir homem do homem, que já o trabalho mais primordial corporifica esta nova relação do indivíduo com o gênero (em-si).” (LUKÁCS, 1981, p. 183).

Daí resulta que a nova forma de continuidade do ser social necessita da consciência para o seu surgimento, pois somente através dela o ser pode elevar-se a um novo ser-para-si. A relação entre o processo geral em continuidade objetiva e a consciência consolidadora da realidade do modo definitivo, não pode ser adequadamente apreendida sem a correta compreensão da consciência em seu caráter ontológico, enquanto realidade do desenvolvimento social, principalmente quando vem reduzida a uma interpretação gnosiológica ou psicológica de sua essência. Do mesmo modo, a consciência para efetivar-se, necessita de uma intencionalidade espontânea, visando uma melhor reprodução possível da vida individual, promovendo a “tarefa imediata de sua vida” (LUKÁCS, 2013, p. 209). Aqui, a relação imediata entre teoria e práxis representa, essencialmente, a característica central, convertendo a continuidade imediata das possibilidades de reprodução da vida individual em um momento decisivo do interesse pela realidade, assim como da conservação daquilo que deve ser preservado.

O *medium* desse movimento de continuidade deve ser buscado na consciência humana, do mesmo modo que deve ser concebido como uma facticidade do ser social, não podendo ser adequadamente apreendido por critérios gnosiológicos. Desse modo, a consciência

adquire um ser-para-si sem o qual não existiria, possuindo as suas formas particulares para si, tanto na natureza inorgânica como na natureza orgânica.

Para compreendermos a peculiaridade da continuidade do ser social torna-se necessário revelar quais as condições que a possibilitam para, posteriormente, tematizar as propriedades gerais do *medium* que a torna real. Ao analisar a totalidade da realidade social, com as devidas conclusões ontológicas apreendidas *post festum* e pelo método marxiano, torna-se evidente que a linguagem também faz parte dos fatos sociais determinantes, se configurando como o órgão da continuidade no âmbito do ser social.

A linguagem na esfera social torna-se incompreensível sem a observação das conquistas no desenvolvimento biológico dos “animais superiores” que possuem formas de comunicação¹⁰¹, reconhecendo assim, o qualitativamente novo contido no tornar-se social, no devir homem do homem. No surgimento da humanidade, a comunicação entre animais mediante sinais visuais ou auditivos, foi assumida sem alterações em sua essência, mas ainda permanece em funcionamento nos níveis mais elevados do ser social, não desaparecendo com as formas mais desenvolvidas de socialidade, mas, ao contrário, verifica-se uma expansão.

Tomemos como exemplo as lâmpadas verdes e vermelhas no trânsito ferroviário, nos cruzamentos de ruas das cidades grandes, nos sinais que regulam o trânsito de automóveis nas estradas, nos sinais com flâmulas dos navios etc. Em todos esses casos – tanto no dos homens como no caso dos animais –, um determinado sinal inconfundível prescreve a necessidade incondicional de reagir de certa maneira a ele. A reação pretendida nesse caso é de cunho automaticamente incondicional. Não se deve atravessar a rua com sinal vermelho em nenhuma circunstância; isso não é ocasião para refletir ou tomar alguma decisão a respeito, exatamente assim como não o é quando a galinha dá o sinal para que os pintinhos se escondam diante da aproximação de uma ave de rapina. Ainda sem examinar mais de perto o caráter de tais sinais, é possível constatar nos dois casos que eles sempre sinalizam determinados momentos singulares, isolados, da vida e não se encontram em nenhum tipo de conexão constitutiva de continuidades. (LUKÁCS, 2013, p. 213).

Em tais casos, o sinal vincula-se à repetição de uma determinada situação, sempre singular que exige uma reação específica. Nos animais, essa ação “automatizada” provém da adaptação biológica ao ambiente; no ser social, essas ações se constituem como reações fixadas com exatidão, promovendo uma regulação simplificada, como no caso dos semáforos, cuja relação entre sinal e reação não é mais de caráter biológico, mas um dever-ser social automatizado pela fixação dos reflexos condicionados impostos pelos recursos coercitivos, como o costume e o direito. Entre o sinal e a palavra, desse modo, não há uma mediação de

¹⁰¹ Lukács (2013, p. 212-213) afirma: “Em conexão com sua busca de alimento, com sua vida sexual, com a proteção perante inimigos etc., surgem, em toda uma série de animais, sinais, geralmente do tipo auditivo (geralmente dizemos, por exemplo, porque a assim chamada dança das abelhas constitui um sistema bastante exato de comunicação por sinais visuais), com a ajuda dos quais, nesses instantes de importância decisiva de sua reprodução biológica, eles ficam em condições de cumprir as exigências destas”.

objetivações comunicativas, na qual somente é transposto pelo salto ontológico, pois “O sinal pressupõe um mundo conhecido, senão nem poderia tornar-se fio condutor da ação.” (LUKÁCS, 2013, p. 214).

O trabalho, tomado como ponto de partida de toda práxis do ser humano, que também o aperfeiçoa, se caracteriza por incorporar objetos e relações totalmente novas na vida cotidiana dos seres humanos, possibilitando uma ampliação tanto extensiva quanto intensiva. O mesmo verifica-se em relação à linguagem, concebida como um órgão importante para a práxis de todo o conhecimento originado a partir dela. A vida animal, ao contrário, transcorre somente no âmbito daquilo que é conhecido, pois o desconhecido não é percebido, mesmo que se encontre presente. Até o trabalho mais primitivo suscita a criação contínua do novo, tanto subjetivo como objetivo, possibilitando o surgimento da reprodução totalmente nova no âmbito do ser social.

Para que isso se efetive, é indispensável a interiorização dessas mudanças na consciência em seu duplo sentido, de preservação e de aperfeiçoamento, confluindo no processo de reprodução numa mútua complementação ou numa contradição. A preservação pode gerar fixações definitivas no curso da história, mas a sua principal função é a de converter aquilo que foi adquirido no passado, fundamentando um desenvolvimento posterior e orientado para a solução de questões novas postas pela própria sociedade. Esse duplo aspecto da preservação não se atém somente à consciência, mas é “[...] o próprio desenvolvimento objetivo, socioeconômico da sociedade que confronta os seus membros com novas decisões alternativas ou encerra seu horizonte no que já foi alcançado.” (LUKÁCS, 2013, p. 215). Nesse processo, a consciência possui como função cumprir essas duas tarefas, preservar e aperfeiçoar, mas não no sentido de acomodar-se mecanicamente à situação social de determinado momento. Desse modo, a consciência pode ser conservadora ao negligenciar aquilo que seja atualmente necessário socialmente, ao mesmo tempo em que inibe o desenvolvimento e, do mesmo modo, pode adotar uma postura revolucionária, exigindo o desenvolvimento quando a realização material ainda não foi devidamente amadurecida socialmente.

A constituição da consciência torna-se, assim, indispensável para a compreensão da linguagem que possui o seu surgimento vinculado ao trabalho, com a necessidade de comunicação, de “ter algo a dizer” entre os homens que possui um duplo aspecto dialético: por um lado, o *ter-algo-a-dizer* pressupõe um entorno que não é plenamente conhecido e, por outro, no entorno sobre o qual o *medium* da reprodução genérica se constitui somente por aquilo que se sabe, como ocorre com os animais, o intercâmbio que ocorre entre as singularidades dos exemplares se desenrola sem as formas particulares de comunicação.

Na linguagem realiza-se uma intenção objetiva direcionada para a legalidade do sujeito, ou seja, para a objetividade presente no objeto designado por ele. Mas, com isso, não se pode esquecer que até a mais simples das palavras só pode designar o universal que há no objeto, isto é, a palavra representa aproximativamente o gênero e/ou a espécie e nunca o singular, pois “[...] não é linguisticamente possível encontrar uma palavra que caracteriza univocamente a singularidade de qualquer objeto.” (LUKÁCS, 1981, p. 192). A linguagem, em termos filosóficos, pode somente apresentar a particularidade aproximativa de uma singularidade.

A linguagem é a ferramenta social pela qual confere-se validade aos pores teleológicos secundários. Esse processo deve, necessariamente, passar pela consciência para despertar a generidade humana, ultrapassando a particularidade. Mas torna-se necessário que os seres humanos envolvidos em tal processo se encontrem, linguisticamente, na mesma esfera universal de generidade, pois o conteúdo transmitido através da linguagem, mesmo que seja de âmbito pessoal ou emocional, representa o pertencimento a determinado grupo humano, tendo em vista que “[...] para o indivíduo singular é de importância vital a avaliação do próximo sobre ele, sobre a sua atividade, sobre seu tipo de comportamento, a colocação que é reservada para ele na respectiva sociedade.” (LUKÁCS, 1981, p. 195).

Quanto mais mediada se torna o desenvolvimento da linguagem para a indução de outrem a realizar determinado pôr teleológico, mais a comunidade original de indivíduos particulares se desenvolve para comunidades de individualidades, nas quais a linguagem também é orientada para a individualização, sem negligenciar os recursos não linguísticos como gestos, expressões faciais e ênfases, que contribuem para a sua melhor efetivação.

Concebida como uma tentativa de espelhamento e fixação da realidade, na linguagem surgem ambiguidades em suas palavras, produzindo tendências direcionadas para a individualização. Tal ambiguidade deve ser encarada como uma fraqueza da linguagem, devendo ser superada para consolidar a mais importante função social da linguagem, a fixação de determinações gerais.

A linguagem, surgida ontologicamente da satisfação de uma necessidade social, decorre da relação entre o ser humano e a natureza e entre si que, em sua contraditoriedade dialética, deve ser realizada na prática, caracterizando o desenvolvimento de toda língua viva. As expressões provenientes da vida cotidiana são ininterruptamente direcionadas para uma generalização cada vez maior. Do mesmo modo, ocorre um movimento de determinação individualizante com o surgimento de novas palavras ou a ressignificação daquelas já existentes. A contraditoriedade desses dois movimentos operam somente na totalidade do

desenvolvimento da linguagem, proveniente do ser social dos seres humanos, cujo “[...] o movimento se torna o fundamento da peculiaridade, da fecundidade inesgotável da linguagem.” (LUKÁCS, 2013, p. 222).

A universalização da genericidade humana em sua práxis social se constitui como o momento predominante em tal interação, no qual a continuidade do ser social somente se efetiva quando os momentos da práxis intensificam a objetivação da genericidade e, do mesmo modo, preservam-na na subjetividade, na consciência dos seres humanos, ou seja, quando deixam de existir somente em-si e passam para o ser-em-si da genericidade. Contudo, a continuidade não pode ser reduzida ao mero registro daquilo que foi alcançado pelo desenvolvimento a partir da fixação de toda a produção humana, sem a renunciar, mas deve progredir para estágios mais desenvolvidos, no qual a dialética da superação consiste na “[...] unidade contraditória do conservar e do seguir adiante, opera em cada estágio.” (LUKÁCS, 1981, p. 198).

A linguagem, no contexto do ser social, é o *medium* que possibilita a realização da continuidade e, para tanto, não deve se caracterizar como um complexo fechado em si próprio. Isso só é possível pelo fato dela satisfazer progressiva e dinamicamente o processo social da reprodução, ao mesmo tempo em que acolhe em si as manifestações da vida cotidiana dos seres humanos, possibilitando a comunicação, isto é, “[...] só porque ela constitui um complexo tão total, abrangente, sólido e sempre dinâmico quanto a própria realidade social que ela espelha e torna comunicável.” (LUKÁCS, 2013, p. 223).

Nesse sentido, a mudez do gênero humano só é superada quando a consciência se caracteriza como uma participação ativa na formação da essência específica do ser social e não como um epifenômeno do ser biológico. A linguagem, desse modo, constitui aquele órgão da reprodução da continuidade no âmbito do ser social, mesmo quando exerce a função apenas de linguagem falada, na qual promove a continuidade mediante a oralidade. Com o surgimento e a difusão da linguagem escrita ocorre a superação qualitativa-geral da mudez do desenvolvimento do gênero pela linguagem ainda primitiva, que é continuamente aumentada tanto intensiva quanto extensivamente.

A linguagem, constituída dessa maneira, corresponde a “[...] um autêntico complexo social dinâmico.” (LUKÁCS, 2013, p. 225), possuindo um desenvolvimento próprio e sua legalidade é de caráter histórico-social mutável, pois as suas leis, assim como os seus elementos, estão sujeitas às mudanças. Desse modo, a linguagem é totalmente dependente das mudanças sociais e, do mesmo modo, seu desenvolvimento é determinado pela sua própria legalidade, ou seja, em sua interação dialética, a linguagem se desenvolve pela sua lei, enquanto seus conteúdos e formas são determinados pela sociedade: “Em longo prazo não pode haver

nenhuma modificação na linguagem que não corresponda às suas leis internas.” (LUKÁCS, 2013, p. 225).

A língua permanece viva justamente em sua ininterrupta renovação no interior de tais contradições, mas sem renunciar à sua peculiaridade. Ao retratar o âmbito dos sentimentos, dos pensamentos, etc. dos seres vivos no momento em que sua expressão está ativa e imediata, a língua permanece viva; por outro lado, torna-se morta quando representa sentimentos de seres humanos de uma determinada sociedade já desaparecida, na qual os seres posteriores a tal desaparecimento não se reconhecem em suas expressões. Porém, a morte de uma língua nem sempre representa uma completa extinção dos gêneros e espécies humanas, mas podem ser utilizadas como elementos para a construção de novas línguas ou em seu processo de união. Disso resulta que a linguagem media todos os complexos do ser social, possibilitando a sua existência e desenvolvimento.

A linguagem renova-se espontaneamente na vida cotidiana, orientada por suas necessidades reais, e sua reprodução possui como portador a totalidade da sociedade e não um grupo específico de seres humanos e/ou apenas um dos âmbitos da realidade – como ocorre com o neopositivismo – e, desse modo, cada membro dessa sociedade influencia a linguagem pelo seu comportamento, mesmo de maneira inconsciente. Essa universalidade e espontaneidade da linguagem proporciona uma análise favorável de complexos qualitativamente distintos do ser social que também devem ser examinados historicamente, pois é evidente que o desenvolvimento histórico-social em um estágio mais elevado contém uma relação às vezes antagônicas com seus primórdios.

Lukács, ao conceber a sociedade como um complexo de complexos, não pretende investigar detalhadamente cada um de seus complexos singulares e sua relação dinâmica com os demais no interior da sociedade como um todo. Em cada complexo social pode ser encontrado a inter-relação entre espontaneidade e uma participação consciente, mas o princípio de cada complexo é qualitativamente distinto dos demais em sua interação concreta. Os complexos sociais podem ser delimitados entre si apenas em termos metodológicos-conceituais em relação às suas funções, gêneses e fenecimentos; do mesmo modo, eles não possuem seus limites claramente delimitados.

A linguagem, sem perder a sua autonomia e legalidade, possibilita a mediação consciente de todos os complexos do ser social. Quando negligenciada ela contribui para que a imagem do ser social se caracterize como um espelhamento desfigurado, induzindo ao erro. O mesmo pode ocorrer com os complexos que são administrados por determinado grupo humano que os transformam em objetos do conhecimento, caracterizando uma fetichização.

A inter-relação entre todos os complexos sociais são mediados pela consciência humana e, desse modo, é impossível que um homem não se relacione com uma pluralidade de complexos em sua vida. Sendo assim, ao entrar em contato com um determinado complexo social, o homem tem a sua consciência modificada, pois cada complexo pressupõe uma reação específica por parte dos homens singulares responsáveis pela efetuação dos pores teleológicos. Essa relação possui um caráter alternativo, pois a consciência humana pode se modificar de modos diferentes em relação a distintos complexos. Daí pode decorrer deformações na personalidade humana que se relacionam com o estranhamento, sobre o qual Lukács (2013, p. 252) afirma:

Em todo caso, o estranhamento tem aqui uma de suas fontes sociais; contudo, no mal possível estão contidos simultaneamente a possibilidade e inclusive o veículo para sua superação. Sem essa dialética de objetividade do ser social e inevitabilidade das decisões alternativas em todos os atos singulares é impossível sequer acercar-se do fenômeno do estranhamento.

As determinações da personalidade humana são provenientes de suas relações práticas com o meio social, com os demais homens, na relação entre homem e natureza e com os demais complexos sociais em sua totalidade que, como toda a práxis humana, possuem um caráter alternativo e a consciência constitui a mediação entre as relações e complexos sociais, cuja reprodução do ser social deve ser concebida em sua totalidade social.

4.3 A reprodução do homem na totalidade social

Mesmo que fosse possível uma exposição detalhada de todos os complexos sociais, ainda não se alcançaria com precisão o seu real funcionamento, sua dinâmica e sua reprodução. A exposição de qualquer complexo social necessita indicar o momento predominante, que já foi tratado por Lukács em sua investigação do processo do trabalho. Desse modo,

[...] por ocasião da gênese de algo novo desse tipo, surgem fenômenos de caráter transitório que jamais levariam ao nascimento, à consolidação, à autoconstituição do novo estágio do ser se forças do novo tipo do ser não desempenhassem o papel de momento predominante nas – irrevogáveis – interações com as forças dos tipos antigos do ser. (LUKÁCS, 2013, p. 253).

Para tanto, é necessário compreender a práxis social em sua totalidade¹⁰², retomando o princípio da socialidade concebida como momento predominante na relação entre

¹⁰² Sobre a totalidade social, Vaisman e Fortes (2015, p. 248) afirmam que “Lukács sustenta que a totalidade social seja a síntese dos atos individuais. Uma vez constituída, essa totalidade produz uma dinâmica processual que se apresenta diante dos homens como um conjunto de nexos causais que suscitam problemas para os quais os

as diferentes formas do ser. Diante disso, não podemos esquecer que, no ser social, os momentos que compõem a reprodução biológica são irrevogáveis, mesmo que se tornem cada vez mais influenciadas por aspectos sociais. Desse modo, o desenvolvimento do ser social não se reduz a um processo caracterizado por uma mera externalidade física, como ocorre na natureza orgânica, mas deve ocorrer internamente, pois “A reprodução física do homem enquanto ser biológico é e permanece o fundamento ontológico de todo ser social.” (LUKÁCS, 1981, p. 230).

A constituição de uma generidade humana encontra-se diretamente relacionada com o desenvolvimento do ser social, não possuindo uma relação de identidade com a reprodução natural, pois não é produzido por “forças espontâneas”, mas é criado a partir de um pôr teleológico consciente. Assim, “A generalização [...] transforma o processo e o produto do trabalho em um fato genérico, mesmo que no plano do imediato se trata de um ato singular.” (LUKÁCS, 1981, p. 231). Esse novo ser socialmente operante na generidade passa a influenciar o processo do trabalho, afirmando-se em cada ato singular desse processo, mediante a divisão do trabalho e conduzindo cada trabalhador para uma maior socialidade que, por sua vez, passa a influenciar cada vez mais os pores teleológicos de cada homem singular.

Daí resulta que a reprodução da generidade humana (ou reprodução filogenética) pressupõe, para a sua realização, a reprodução dos homens singulares (ou reprodução ontogenética). Desse modo, segundo Lukács (1981, p. 233), “Isso significa que as suas condições de existência devem ter uma prioridade ontológica nos confrontos de todas as outras manifestações da esfera do ser em questão.”

Para a efetivação das manifestações complexas de vida que compreendem o ser social em sua totalidade, é necessário que o ser humano, primeiramente, seja capaz de se reproduzir biologicamente. A reprodução tornada cada vez mais social não pode, por sua vez, extinguir totalmente o seu fundamento biológico, pois, por exemplo, “[...] a cultura da preparação e ingestão do alimento é profundamente condicionada pela sociedade, mas a nutrição permanece um processo biológico que se desenvolve segundo as necessidades do homem como ente biológico.” (LUKÁCS, 1981, p. 234). Assim, a reprodução biológica constitui o fundamento ontológico do ser social, pois a primeira pode se realizar sem a segunda, mas o inverso é impossível.

A reprodução ontológica deve efetivar-se na prática cotidiana, assegurando a existência humana. Para tanto, é necessário uma apreensão correta da “dialética de força e

indivíduos buscam respostas, como forma de criar as condições necessárias à reprodução de suas vidas, no sentido mais lato do termo.”

economia”, importante para a proteção da existência humana, pois a economia possibilita o surgimento de órgãos sociais específicos para manter a vida humana. Assim, “[...] a defesa da existência, as tendências expansivas provenientes da economia, etc. transformam em realidade certa possibilidade que no processo reprodutivo normal permaneceria como possibilidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 239).

Para Lukács, ao observarmos ontologicamente a realidade social, a relação dialética que foi denominada por Hegel de *identidade da identidade e da não identidade*¹⁰³. Na ontologia do ser social essa relação dialética se demonstra do seguinte modo: o ser social, ao contrapor a natureza orgânica, necessita criar, sem abandonar a sua unidade¹⁰⁴, determinados “órgãos” diversificados, nos quais a unidade com o ser social é, ao mesmo tempo, abolida e preservada, realizando internamente em suas formas mais concretas a relação de identidade da identidade e da não identidade.

Os pores teleológicos que inicialmente são aprimorados espontaneamente e, posteriormente, de modo consciente formam, por meio dessa relação dialética que é específica do ser social, conexões objetivas dinâmicas com leis próprias que, por sua vez, efetivam os pores por suas mediações. O desenvolvimento do ser social em sua reprodução ontogenética, impõe uma diferenciação do “passar-de-um-ao-outro” que preserva a unidade originária e, do mesmo modo, se contrapõe a esse “outro”, representando um caráter dinâmico. Desse modo, Lukács (1981, p. 241) afirma que “Nunca há uma ruptura definitiva, nem uma unificação definitiva, embora exista uma contínua passagem de uma a outra.”.

Constituída desse modo, a reprodução ontogenética deve ser compreensível por si própria, ou seja, o qualitativamente novo produzido pelo trabalho permite a distinção do ser social da esfera natural, sublinhando a sua especificidade. Em níveis mais superiores, o desenvolvimento do trabalho e de sua divisão social, proporcionam condições para uma produção para além das reais necessidades humanas, possibilitando o surgimento de estruturas

¹⁰³ Sobre isso, Lukács (2013, p. 264) afirma: “Justamente nesse ponto é fácil de ver que as mais importantes descobertas dialéticas de Hegel muito pouco têm de um caráter precipuamente lógico, sendo, muito antes, sobretudo constatações engenhosamente generalizadas de complexidades do ser e, enquanto tais, geralmente – e nesse ponto de modo particularmente evidente – do tipo que revelam a estrutura específica do ser social.”.

¹⁰⁴ Lukács afirma que até na natureza orgânica essa unidade pode ser abandonada, pois “Se pensarmos, por exemplo, atendo-nos ao exemplo da mão, nos atos de escrever, de tocar violino etc., fica claro que essas atividades até têm um fundamento biológico, mas que, justamente na sua particularidade, precisam ir além do biológico. Naturalmente, certa elasticidade dos músculos, a reação rápida dos nervos etc. estão entre as condições psicofísicas indispensáveis para tocar o violino. Contudo, o essencial nesse ato é que comunique adequadamente conexões de um mundo musical, cujo êxito ou malogro são condicionados exclusivamente pelas leis internas dessa esfera e não podem mais ser remontados a uma diferenciação biológica dos órgãos.” (LUKÁCS, 2013, p. 265).

totalmente novas na sociedade como a “[...] estrutura de classe e tudo o que dela decorre.” (LUKÁCS, 2013, p. 266).

Cada complexo social reage da forma como lhe é próprio em relação aos impulsos provenientes do movimento geral do ser social. O adequado conhecimento desses complexos somente é possibilitado pelo materialismo histórico-dialético que compreende claramente o “[...] verdadeiro caráter ontológico do ser social.” (LUKÁCS, 2013, p. 273). O ponto de partida e o fim da apreensão ontológica tanto do ser em geral como do ser social em seu movimento é o ser-propriadamente-assim, ou seja, a totalidade real que o homem entra em contato.

Nesse sentido, o complexo da economia corresponde ao momento em que a autorreprodução da vida humana e a natureza inorgânica e orgânica estabelecem uma relação indissolúvel e ao homem é possível conhecer as legalidades naturais e transforma-las de tal modo que possibilitem a produção e reprodução da vida humana. A apropriação pelo intelecto humano de tais processos possibilita a sua utilização no espelhamento da realidade.

No ser social, as irrevogáveis conexões legais heterogêneas são mais definidas do que na esfera da natureza. O processo ontológico do trabalho, enquanto fenômeno originário da economia, constitui uma relação direta entre as legalidades provenientes da natureza e aquelas da sociedade, ou seja, “Todo trabalho pressupõe o conhecimento das leis da natureza que regem aqueles objetos e processos que o pôr teleológico do trabalho intenciona aproveitar para fins humano-sociais.” (LUKÁCS, 2013, p. 275). Desse processo sempre surgem novas interações cada vez mais complexas, pois o desenvolvimento do trabalho possibilita o descobrimento tanto de novas legalidades naturais como de novas aplicações para aquelas que já são conhecidas. Daí resulta que o trabalho é influenciado e determinado pelas legalidades naturais e pela economia, sem ser reduzido a uma homogeneização com tais leis, mas constitui um ser-propriadamente-assim surgido das interações com elas. O mesmo ocorre com os complexos sociais mais desenvolvidos, tendo em vista que, de acordo com Lukács (1981, p. 251),

[...] aumenta o número das leis naturais que podem e devem ser mobilizadas pela produção econômica, mas ao mesmo tempo o processo do trabalho entra em um contexto de força social e de suas leis que se desenvolve continuamente em termos extensivos e intensivos.

Tal caráter ontológico não se limita somente ao âmbito econômico, mas influencia todos os complexos sociais em sua totalidade, vinculados a uma concepção ontológica da processualidade dinâmica da história que possibilita uma constante mudança.

Para Lukács, somente após o esclarecimento de tais questões é possível compreender a reprodução social concebida como um “[...] processo total em suas

determinações autênticas.” (LUKÁCS, 2013, p. 278). Para tanto, é necessário entender que o ser social constitui um complexo de complexos, cuja reprodução possui diversas interações com a reprodução dos complexos parcialmente autônomos. Mas com isso, Lukács não pretende negligenciar a análise necessária da constituição total dos complexos sociais.

Uma adequada investigação da sociedade em sua totalidade deve estar direcionada para a realidade existente, da qual faz parte o homem, compreendendo o desenvolvimento de sua singularidade para a sua individualidade ou personalidade – “homem real” – que corresponde ao “conteúdo central da história”. Nesse desenvolvimento, quanto mais as comunidades humanas tornam-se sociais, “[...] tanto maior é o número de casos em que o homem pode figurar também em tais singularidades abstratas.” (LUKÁCS, 2013, p. 279).

Na filosofia clássica, com o desenvolvimento da polis, não ocorria tal problema, pois homem e sociedade constituíam, ontologicamente, uma relação de identidade. Somente o surgimento e a predominância do capitalismo possibilitou a disposição do homem e da sociedade em relações puramente sociais. Nesse sentido, toda sociedade se opõe ao homem como antagonismos que “[...] são dados e atribuídos como fundamento para as ações do indivíduo, como campo para as decisões alternativas da sua vida, da sua práxis.” (LUKÁCS, 1981, p. 259).

No interior da sociedade, o homem corresponde a um ser unitário e complexo que, por meio da escolha entre alternativas, reage ao mundo concreto e a sua própria concretude é o pressuposto de sua reprodução e de sua relação com o meio ambiente. Mas a influência do ser social proveniente dessa relação não se limita somente à realidade social que entra em contato diretamente com o homem, pois já o trabalho primitivo, concebido como a gênese do devir homem do homem, possibilita que o ser humano modifique o meio ambiente. Desse modo, o homem, por meio de suas ações, parte de sua singularidade natural e se modifica a si próprio, constituindo uma individualidade no interior da sociedade. Sendo assim, Lukács (2013, p. 284) afirma que “[...] se examinarmos ontologicamente tais atos, eles serão sempre atos concretos de um homem concreto dentro de uma parte concreta de uma sociedade concreta.”.

Toda a alternativa real deve ser concreta, mesmo que influenciada por conhecimentos e determinados princípios, pois ela conserva, subjetiva e/ou objetivamente, o seu “ser-propriadamente-*assim* concreto” que atua sobre a realidade objetiva, influenciando, por sua vez, o desenvolvimento do sujeito. A substância do homem corresponde a todos os aspectos que direcionam e possuem um caráter de continuidade em relação a suas decisões. Porém, ontologicamente, tais decisões determinam a essência do homem, pois

Para um pintor não se apresenta só a alternativa de pintar este ou aquele quadro; cada traço do pincel é uma alternativa e aquilo que, nesse processo, foi adquirido criticamente e aproveitado no traço seguinte constitui a evidência mais clara do que representa a sua pessoa enquanto artista. Isso, porém, é válido em termos genericamente ontológicos para toda atividade humana, para toda relação entre os homens. (LUKÁCS, 2013, p. 285-286).

Daí resulta que o ser humano corresponde a um produto de sua própria práxis. Marx já havia constatado esse fato da reprodução humana em sua obra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, afirmando que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.” (MARX, 2011b, p. 25). Estas circunstâncias são, de acordo com Lukács, as motivações para as atividades pensadas ou as determinações legais-causais que se apresentam ao homem como objetividades irrevogáveis, sujeitas a causalidades objetivas, influenciando as decisões alternativas reais e concretas.

As circunstâncias históricas determinam a reprodução filogenética e, desse modo, as questões postas na vida humana, mediante as quais as decisões entre alternativas de todo homem se constituem enquanto reações aos problemas impostos pela própria sociedade.

As reações afirmativas e negativas, enquanto alternativas, influenciam diretamente o processo do trabalho, sem as quais ele seria impossibilitado de utilizar seus próprios produtos, pois “[...] nenhum movimento de trabalho pode ter lugar sem que outras possibilidades de executá-lo também tenham sido negadas como contrárias ou menos úteis à finalidade etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 287). Tal negação se refere a possibilidades concretas de realização em um determinado campo de ação que seja “[...] concretamente existente e concretamente determinado.” (LUKÁCS, 2013, p. 287).

O trabalho não pode ser reduzido a um modelo generalizado mecanicamente e fetichizado; ao contrário, ele deve ser direcionado para a distinção entre o pôr teleológico primário que visa a transformação da natureza e aquele que prioriza a orientação da consciência e da ação de outros homens, o pôr teleológico secundário. Independente do modelo de trabalho, a concretude dos pores teleológicos permanece a mesma, assim como as decisões encontram-se sujeitas às determinações histórico-sociais.

No processo de devir homem do homem, a consciência, ao efetuar um pôr teleológico, é de um determinado ente social que também é irrevogavelmente um ser biológico. Por esse motivo “[...] trata-se de uma consciência cujos conteúdos, cuja faculdade de apreender corretamente objetos e suas conexões, generalizar suas experiências e aplicá-las na práxis estão necessariamente ligados de modo inseparável ao homem biológico-social, do qual ela é

consciência¹⁰⁵.” (LUKÁCS, 2013, p. 290). Essa vinculação entre o orgânico e o social não é estática, pois é representada pelo desenvolvimento do ser social, caracterizado pelo seu caráter de dinamicidade.

O processo do trabalho influencia diretamente o comportamento humano na sociedade. Inicialmente, pelo trabalho o homem passa a ser confrontado com novas atividades que, por sua vez, despertam novas habilidades e capacidades; posteriormente, as necessidades humanas são satisfeitas pelos produtos do trabalho de uma nova maneira, distinta da satisfação das necessidades biológicas, mas sem excluí-las. Portanto, o trabalho e seus produtos introduzem novas necessidades e modos de satisfazê-las. Nesse processo, a reprodução da vida humana torna-se cada vez mais complexa e distante da mera reprodução biológica, possibilitando a transformação dos homens pelo constante afastamento da barreira natural, sem suprimir o fundamento biológico que apenas se torna mais social. Assim, “[...] no homem surgem características e capacidades qualitativamente, estruturalmente novas de ser ser-homem.” (LUKÁCS, 1981, p. 268).

Os pores teleológicos, nesse processo, passam a possuir uma crescente supremacia nos atos de reação ao mundo exterior, contribuindo para a criação de um “ambiente social” em ininterrupta mudança, pressupondo uma continuidade e uma acumulação crítica de determinadas experiências. Do mesmo modo, torna possível a “[...] abertura para certos fenômenos novos e com a rejeição de fenômenos que de antemão são distintos etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 291). Lukács ressalta que aqui não pode ser esquecido que tanto o pôr teleológico quanto a decisão entre alternativas são efetivados somente pelo homem e “Isso, contudo, significa para o homem uma guinada qualitativa na relação entre vida e consciência.” (LUKÁCS, 2013, p. 292).

Daí resulta que em si, todo ser vivo faz parte de seu próprio gênero como um exemplar, ao mesmo tempo que é um ser singular que se destaca dos demais que compõem o mesmo gênero concreto. A gênese de um ser-para-si se origina na sociedade, não podendo ser proveniente da natureza. Os homens, desse modo, vivem e convivem em um entorno social, sendo confrontado a todo o momento com demandas que requerem uma reação, afirmando-as ou negando-as conforme a sua própria “natureza humana”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ A “consciência” animal, como já foi dito anteriormente, se caracteriza como um epifenômeno, enquanto a consciência humana pressupõe os pores teleológicos que não se limitam à existência biológica, embora esta seja necessária para a reprodução da vida humana.

¹⁰⁶ Sobre a “natureza humana”, Lukács (2013, p. 292) afirma: “Por trás dessa imediatidade com certeza se ocultam momentos da verdadeira factualidade, entretanto, a pergunta é até que ponto a expressão ‘natureza’ deve ser tomada literalmente, em que medida não se abrigam nela resquícios importantes de uma ‘alma imortal’ secularizada, que decerto visam constituir um antagonismo irrevogável não só em relação ao ser social do

É nesse sentido que se apresenta o fato da educação constituir um “processo puramente social”, mas não podendo produzir no homem propriedades contrárias à sua própria natureza. Do mesmo modo, tais propriedades não se constituem como definidas e fixas no ser humano, são apenas possibilidades que podem se efetivar em dependência com o processo de desenvolvimento social do homem singular.

Sendo assim, a educação possui, de acordo com Lukács, um duplo aspecto: por um lado, em sentido estrito ela é direcionada para formar no ser humano uma aptidão para responder a decisões alternativas e, por outro lado, em sentido amplo a educação visa a formação do caráter dos homens, concebido como um processo contínuo. Nesse processo educacional não pode ser considerado somente os pontos positivos, pois do contrário findaria em uma avaliação errônea dos resultados da educação, tendo em vista que “[...] em ambos os casos, explicitam-se aquelas características do indivíduo em formação que na práxis e para a práxis se demonstraram as mais fortes, que nas interações desempenham as funções de momento predominante.” (LUKÁCS, 1981, p. 272).

No processo de desenvolvimento humano não é suficiente compreender somente o ser-para-si da singularidade, concebida como a síntese da existência humana. É igualmente relevante conceber o ser-propriadamente-assim em sentido ontológico, conferindo-lhe novas formas de estruturas e de conteúdo, possibilitando o surgimento de uma “multiestratificação contraditória” em relação ao ser-propriadamente-assim. Também aqui a base biológica permanece como fundamento irrevogável das formas mais elevadas, “[...] das formações sociais, mas pode até, do jeito que está, adquirir uma importância prática considerável em contextos sociais.” (LUKÁCS, 2013, p. 296).

Um desenvolvimento contínuo do ser humano, mesmo desigual e contraditório, possibilita a continuidade e o aperfeiçoamento do ser-propriadamente-assim que, ao mesmo tempo, pode se caracterizar como um antagonismo em relação a ele próprio, constituindo uma conexão da realidade com a identidade de identidade e da não identidade, sobre a qual Lukács (2013, p. 297-298) afirma:

Já mostramos que a não identidade que surge daqui nada tem a ver com um antagonismo entre o material e o ideal; como quer que este seja formulado, ele tem como fundamento ontológico, muito antes, o aumento gradativo ininterrupto dos

homem, mas também em relação à sua existência corporal-material. Na ‘natureza’ generalizada sem razão, segundo nos parece, até se revoga o antagonismo em relação ao ser corporal-orgânico, mas este adquire, em contraposição, o caráter de uma supratemporalidade acentuadamente valorativa diante das ‘exigências da hora’ de cunho fugaz e passageiro, que o ser social reiteradamente apresenta ao homem para que lhes dê uma resposta, cuja correção ou falsidade deve ter como critério correto justamente a concordância com essa ‘natureza’.”.

componentes sociais no complexo homem; e justamente esse fator determinante dos momentos identitários na continuidade do desenvolvimento é simultaneamente o veículo que a não identidade chama à vida no âmbito da identidade. Para ver claramente essa situação basta evocar exposições anteriores, nas quais foi mostrado como a generidade do homem está ligada à sua existência como membro de uma sociedade, como, por essa via – novamente de um modo muito desigual e contraditório –, a mudez do gênero histórico-social é superada, como, no decurso de um desenvolvimento longo e até agora nem longe concluído, o gênero humano começa a surgir em sua forma mais própria e adequada.

Imediatamente o pôr teleológico no trabalho possui como intenção original a satisfação de necessidades. Somente no contexto social, o processo do trabalho e seus produtos alcançam uma generalização para além do homem em sua singularidade, correspondendo à generidade humana. Desse modo, a divisão do trabalho e suas consequências possibilitam o recuo da mudez do gênero humano, no qual “[...] o indivíduo também se torna, mediante a consciência de sua práxis, membro (não mais mero exemplar) do gênero, o qual, de início, todavia, é posto, no plano imediato, como totalmente idêntico com a respectiva comunidade existente.” (LUKÁCS, 2013, p. 298).

O pertencimento ao gênero surge naturalmente pelo nascimento, mas somente pode ser formado e tornado consciente pela práxis social, com o auxílio da educação em sentido mais amplo e pela linguagem. Daí resulta que o pertencimento ao gênero, enquanto mero exemplar, diminui conforme a sociedade se torna mais desenvolvida, ou seja, quanto mais social uma sociedade se tornar, mas evidente e nítido é o afastamento da barreira natural.

Não podemos esquecer que no desenvolvimento do ser humano, tanto do ser-em-si da singularidade para a existência em si como da particularidade para a generidade do homem, constituem processos entrelaçados entre si, mesmo que desiguais e contraditórios. Sem o conflito entre esses processos não é possível, no entender de Lukács, nenhuma história da humanidade. Desse modo, a superação da particularidade do homem singular e a busca por formas mais elevadas da generidade representam uma “[...] convergência na dinâmica da substância social do homem [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 301).

O desenvolvimento social, com suas desigualdades e contradições, suscita em escala histórico-mundial o surgimento de individualidades para si nos seres humanos singulares e, do mesmo modo, a constituição de uma consciência da humanidade enquanto gênero humano em toda a sua práxis, compreendendo a sociedade enquanto totalidade.

O desenvolvimento do ser-para-si para uma generidade consciente é resultante das relações entre as formações sociais e as necessidades e possibilidades das ações humanas. Para a compreensão de tal desenvolvimento não é necessário uma apreensão *a priori* acerca da “natureza humana”, pois a própria história da humanidade possibilita o seu conhecimento

fundamentado ontologicamente. Desse modo, o processo do trabalho desperta novas capacidades e necessidades nos seres humanos, cujas consequências ultrapassam aquilo que foi posto de imediato e consciente e que não se encontram pré-determinadas pela “natureza humana”.

Isso evidencia o caráter dinâmico e dialético do processo ontológico do homem enquanto ser social, de seu afastamento da barreira natural. O homem, assim como todo ser vivo, é por natureza um ser que responde a situações que lhe são postas. O entorno natural impõe determinadas condições à existência, à reprodução e à atividade de todos os seres vivos. Para garantir a preservação de si e de toda a espécie, todos os seres vivos devem reagir adequadamente a tais condições. Porém, o homem se distingue dos demais seres vivos pelo fato de não reagir somente ao seu entorno, mas articula tais reações como respostas na sua práxis social.

O desenvolvimento na natureza orgânica vai das reações químico-físicas, puramente espontâneas, até aquelas que, acompanhadas de certo grau de consciência, são desencadeadas em dado momento. A articulação baseia-se no pôr teleológico sempre dirigido pela consciência e, sobretudo, na novidade primordial que está contida implicitamente em cada pôr desse tipo. *Por essa via, a simples reação articula-se como resposta, podendo-se até dizer que só através disso a influência do meio ambiente adquire o caráter de pergunta.* (LUKÁCS, 2013, p. 303, grifo nosso).

Esse desenvolvimento ilimitado da relação dialética entre perguntas e respostas fundamenta-se no fato da atividade humana não se limitar a responder ao seu entorno natural, mas ao produzir coisas novas, ela promove novas perguntas, agora originadas pelo entorno construído socialmente pelo próprio homem. A estrutura pergunta-resposta não cessa, mas torna-se cada vez mais complexa e mais social.

O homem se confronta com perguntas que devem ser respondidas na forma da práxis e a natureza cada vez menos rege tais perguntas. Daí resulta uma mudança na estrutura e na dinâmica das respostas que não se originam mais de modo imediato, mas são preparadas e efetivadas por perguntas que, posteriormente, se autonomizam e conduzem à constituição das ciências, tornando as respostas imediatamente imperceptíveis. Constituída desse modo, a reprodução humana apresenta determinadas demandas, respondendo-as adequadamente com o trabalho e possibilitando o desenvolvimento de formas mais elevadas dos complexos sociais¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Lukács (2013, p. 304) afirma: “Não queremos entrar em polêmica com as diferentes concepções idealista sobre esse complexo de problemas que vai das filosofias teológicas da história até construções das ciências do espírito ou da fenomenologia, todas elas terminando por fazer do homem um demiurgo mítico de sua cultura. Do mesmo modo, é dispensável abordar extensamente o marxismo vulgar, segundo o qual o homem e sua atividade aparecem como produto mecânico de alguma ‘legalidade natural’ econômica objetiva igualmente mitificada no momento em que ele identifica força produtiva com técnica, essa mistificação fetichizante chega à culminância.”.

Essa estrutura dinâmica de respostas dos homens é proveniente de sua própria existência em sociedade e com sua relação com a natureza, enquanto concretização do fato que os homens são responsáveis pela sua própria história, não sob circunstâncias que eles escolhem, assim como afirmava Marx, mas sob aquelas que lhes são dadas objetivamente. Para Lukács, isso demonstra o fato do homem constituir um “[...] complexo em movimento e em desenvolvimento.” (LUKÁCS, 2013, p. 305) que, ao mesmo tempo, é formado pela sociedade em sua totalidade¹⁰⁸. Mas com isso não se pretende uma “autonomização extrapolada” dos fatores que determinam a particularidade dos complexos parciais no interior da totalidade, tendo em vista que “É preciso manter incondicionalmente essa prioridade do todo em relação às partes do complexo total, aos complexos singulares que o constituem [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 305). Para Lukács, essa peculiaridade, em termos ontológicos, não é determinada somente pela legalidade dos complexos parciais, mas é, ao mesmo tempo, pela sua função e posição na totalidade social¹⁰⁹. Essa determinação não é meramente formal e autônoma, mas também interfere na construção categorial de cada complexo parcial, modificando as suas categorias centrais¹¹⁰.

O surgimento da socialidade cada vez mais autônoma, corresponde a um processo ontológico posto em movimento por um modo de ser mais simples que, posteriormente, possibilita o surgimento de um modo de ser mais complexo mediante as circunstâncias do próprio ser. Lukács (2013, p. 309) afirma que “É o caso na gênese da vida a partir da matéria inorgânica, é o caso – de modo muito mais intrincado – quando os homens se transformam de simples seres vivos em membros de uma sociedade.”. É relevante a compreensão do modo como os elementos categoriais que constituem a socialidade se multiplicam e tornam-se mais mediados que, em relação com outros complexos sociais, dão origem às sociedades. Também aqui, as formas mais complexas do ser se fundamentam sobre as formas mais simples, refuncionalizando as suas categorias que não podem ser totalmente eliminadas. Com isso, Lukács não pretende excluir a possibilidade de existência de determinadas categorias que são especificamente sociais, sem nenhuma analogia com a natureza. Basta recordar que os pores

¹⁰⁸ Marx, em sua obra *A miséria da filosofia*, afirma que “As relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo. [...] Construindo-se com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, deslocam-se os componentes do sistema social. Transformam-se os diferentes componentes da sociedade em várias sociedades, que se sucedem uma às outras.” (MARX, 2009, p. 126-127).

¹⁰⁹ Marx, ao compreender a totalidade do ser, descreve as tendências do desenvolvimento do ser social, pelo qual constrói em si e a partir de si a dinâmica de seu próprio ser (cf. LUKÁCS, 2013, p. 309).

¹¹⁰ Lukács (2013, p. 307) ressalta que “[...] no caso de problemas ontológicos, o ser-propriadamente-assim dos objetos e das relações sempre deve ser tomado como fundamento do ser e que, por conseguinte, tendências metodologicamente uniformizadoras representam um grande perigo para o conhecimento adequado dos objetos reais.”.

teleológicos no trabalho, produzem categorias radical e qualitativamente novas em relação à natureza, pois

[...] faz parte da essência do próprio trabalho, e mais ainda dos demais tipos de práxis social que dele se originam, dar vida a novas formas mediadas socialmente cada vez mais puras, cada vez mais complexas, de modo que a vida do homem passa a desenrolar-se cada vez mais num ambiente criado por ele mesmo enquanto ente social, e a natureza figura nesse ambiente principalmente como objeto do metabolismo com a natureza. (LUKÁCS, 2013, p. 310).

Somente na totalidade da sociedade é que torna-se possível compreender as categorias em sua verdadeira essência ontológica, pois o conhecimento objetivo de cada complexo em sua especificidade contribui para uma compreensão da sociedade. Os complexos sociais, desse modo, não podem ter a sua investigação isolada dos demais, pois distorceriam a autenticidade do desenvolvimento da totalidade. Por outro lado, Lukács afirma a necessidade, no interior desse desenvolvimento, do surgimento e da mudança das categorias econômicas, pois “Nesse aspecto, na condição de reprodução factual da vida, a economia se diferencia ontologicamente de cada um dos demais complexos.” (LUKÁCS, 2013, p. 310).

A reprodução representa a base irrevogável da totalidade social e a economia constitui a base material para a reprodução de todo o gênero humano e de seus entes singulares, pois “[...] todas as manifestações vitais complexas dos homens têm como condição significativa essa sua reprodução individual e própria do gênero.” (LUKÁCS, 2013, p. 311). As categorias sociais relacionadas com a dinâmica e a construção da reprodução do ser social também contribuem para o afastamento da barreira natural, caracterizado pela relação delimitada entre um determinado ente objetivo e seu reflexo subjetivo na consciência humana, pois até as funções mais vitais para o ser humano tornam-se socializadas do decorrer da história humana. Tal mudança se apresenta à consciência humana como algo natural, mas ontologicamente isso é apenas uma alienação da própria consciência que deve ser evitada, tendo em vista que “É preciso ter em conta exclusivamente o processo objetivo como ele é em si, e neste a pura naturalidade já começa a ser dispensada com o fato do trabalho.” (LUKÁCS, 2013, p. 312).

Constituído dessa forma, um nível mais inferior do afastamento da barreira natural é suprimido ideologicamente por um estágio superior, pois tudo aquilo que é defendido como sendo “natureza” é contraposto pelo “social” que recebe esse nome somente por um fator historicamente relativo, pois poderia falar-se em “quase-natureza” e a sociedade concebida como uma legalidade objetiva caracteriza uma “segunda natureza”. Sendo assim, Lukács (1981, p. 290) afirma: “Essa quase-natureza abrange desde as relações sexuais até concepções puramente ideológicas como aquela do direito natural, e na história dos sentimentos e das ideias

desempenham um papel não indiferente.”. Mas não podemos esquecer que todo o desenvolvimento das forças produtivas deve ser verificado para contribuir para a construção e dinâmica da socialidade.

A essência do “natural” consiste no fato do trabalho constituir a força de organização e de coesão em relação aos demais complexos sociais; mas as condições desse trabalho ainda são provenientes do próprio trabalho. Sobre isso, Lukács (2013, p. 314) afirma:

Pense-se, por exemplo, no mito de Prometeu, que expressa de modo típico a constelação de que os momentos mais importantes de regulação da relação entre homem e natureza (objetivamente: por meio do trabalho) aparecem como dádivas dos deuses enquanto atuam isoladamente e, por essa razão, ainda não têm condições de impregnar todo o âmbito da reprodução.

Em sociedades mais desenvolvidas, a divisão do trabalho é determinada pelas necessidades imediatas provenientes do consumo, pois por si própria, a divisão do trabalho não pode produzir necessidades que a influenciam. Todas as modificações autênticas ocorrem por meio do processo do trabalho que, em estágios menos socializados, caracterizam as relações sociais entre os homens como sendo determinadas por categorias naturais para, posteriormente, possibilitarem uma organização social em sentido autêntico.

A simples troca de mercadorias já demonstra uma forma mais social que a mera satisfação imediata das necessidades por meio do trabalho que produz somente valor de uso. Com o desenvolvimento da generalidade surge o dinheiro como forma de mediação entre diversas mercadorias. Naturalmente, o preço das mercadorias é determinado por seu valor social, ou seja, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de determinado objeto. Desse modo, Lukács (2013, p. 334) afirma: “Isso tem como consequência que as leis abrangentes e complexas do desenvolvimento global do capital, na condição de princípios últimos do ser-propriadamente-assim, determinam cada ato singular na vida econômica, determinam a existência econômica de cada homem.”.

Daí resulta que as categorias econômicas provenientes do capitalismo findam por influenciar diretamente o ser social, tendendo para uma “socialização pura” tanto intensiva quanto extensiva¹¹¹. O desenvolvimento do capitalismo finda por interferir e influenciar diretamente a vida cotidiana dos homens, assim como o trabalhador, concebido como consumidor, é importante para possibilitar a produção capitalista. Do mesmo modo, a

¹¹¹ Lukács (2013, p. 337) afirma: “Dito em termos puramente econômicos, evidencia-se que, no modo de apropriação do mais-trabalho, o mais-valor relativo vai ganhando cada vez mais espaço perante o do mais-valor absoluto. Ora, o mais-valor relativo é desde o princípio um elemento especificamente capitalista da apropriação do mais-valor.”.

manipulação surge como uma necessidade de oferecer em massa determinadas mercadorias para o consumo. O em-si da manipulação corresponde à mediação entre a produção em massa de mercadorias e os consumidores singulares. A manipulação, no sistema capitalista, influencia todos os âmbitos da vida social, até mesmo a política, visando eliminar a busca pela generidade humana, enquanto tendência de superação da própria particularidade. Assim, “[...] sua principal aspiração objetiva está direcionada justamente para a fixação da particularidade de todo e qualquer objeto de sua atividade, visando tornar definitiva essa particularidade.” (LUKÁCS, 2013, p. 342).

A particularidade isolada torna-se abstrata e uniformizadora, fundada superficialmente de modo imediato. A produção capitalista, originada dos pores teleológicos de homens singulares, torna-se autônoma e objetivamente ontológica.

Servindo-se de meios ora mais grosseiros, ora mais elegantes, a manipulação de fato exerce uma pressão permanente sobre o indivíduo, mas tem por base apenas uma sanção inter-humana e não uma sanção econômica geral ou social global. Portanto, também o homem singular pode resistir a ela, pressupondo que ele esteja inclinado a tomar sobre si certas consequências de seu agir, a correr certo risco. (LUKÁCS, 2013, p. 344).

Os modos de produção provenientes da Antiguidade e do feudalismo possibilitaram uma expansão econômica, mas a sua própria reprodução continuava designada por algo ainda “natural”, não podendo reproduzir os seus próprios pressupostos. Isso acontece somente no capitalismo, pois “O capital produz em sua reprodução as suas próprias condições.” (MARX, 2011a, p. 565).

No sistema capitalista, o processo social da reprodução ocorre de modo puramente social e não “natural” que, por sua vez, possui em caráter de irrevogabilidade para os homens, pois

Assim como cada homem tem de aceitar a época do seu nascimento, seu sexo, sua estatura etc. como dados de uma vez para sempre, assim ele se posiciona também perante as formas de sociedade como casta, estamento etc. e encara o pertencimento a elas advindo de seu nascimento como algo tão naturalmente imutável como o seu próprio ser advindo do nascimento. (LUKÁCS, 2013, p. 347).

Isso demonstra a relação entre o ser natural-biológico e o ser social, pois do ponto de vista ontológico, demonstra uma coincidência entre duas esferas do ser que são totalmente heterogêneas: “[...] da perspectiva da vida orgânica, em cada situação social de cada homem está igualmente contido um acaso irrevogável, assim como, da perspectiva do ser social, sua constituição biológica tem de permanecer irrevogavelmente casual.” (LUKÁCS, 2013, p. 347).

Com essa relação de coincidência, não pretende-se negar a importância e a influência da educação e do entorno sobre o ser social, sem com isso, anular o caráter biológico dos homens referente à sua individualidade social, tendo em vista que todo homem singular, enquanto ente social, pode extrair das condições psicofísicas a sua própria vida.

Constituído desse modo, a “naturalidade” possibilita o encobrimento da causalidade da união entre duas esferas do ser, orgânico e social, pois o pertencimento puramente social a um determinado estrato social pode assumir uma aparente continuidade do ser realmente natural, isto é, o pertencimento a uma determinada classe social seria uma consequência de aspectos meramente naturais e não de caráter social. Mas tais formas sociais “naturais” ao serem substituídas por formais puramente sociais não correspondem à conquista da liberdade, pois esta deve ser conquistada em uma sociedade puramente social, na qual a situação de nascimento de um homem singular constitui um puro acaso, possibilitando, desse modo, uma mais intensa relação entre o homem e seu entorno social.

Nesse tocante, a interação tem de ser tomada no sentido precisamente literal, pois todo impacto sobre o homem (já sobre a criança) desencadeia decisões alternativas nele, de modo que seu efeito pode muito bem ser o oposto do pretendido e com muita frequência também é o oposto. (LUKÁCS, 2013, p. 349).

A causalidade ontológica desses componentes do ser não anula a unidade do homem, mas o afasta da possibilidade de se tornar uma individualidade, ou seja, as tendências sociais desempenham somente um papel de formatação, enquanto as tendências naturais fornecem o material para a formação do homem. O desenvolvimento ontológico inicial de um único ente singular do gênero em direção à individualidade necessita de um determinado órgão social, que relaciona todos os preceitos sociais consigo próprio, tendo como finalidade “[...] através dessa mediação, conferir forma a uma promoção da individualidade a partir da regulação moral da vida em sociedade.” (LUKÁCS, 2013, p. 350-351).

Todos os princípios que ordenam a sociedade possuem a função de validar a socialidade humana e do pertencimento ao gênero humano, pois “O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano.” (LUKÁCS, 2013, p. 351). Desse modo, o ser-em-si do gênero humano se caracteriza como o resultado do processo desenrolado na produção econômica-objetiva e na reprodução dos homens singulares.

O homem enquanto tal possui o seu fundamento na dualidade entre o ser biológico e o ser social, mas o desenvolvimento social possibilita uma nova dualidade ao homem, a saber, da particularidade com a genericidade. A particularidade do homem, assim como o seu ser biológico, não pode ser totalmente eliminada, pois tanto em relação à particularidade como em

relação à generidade, o homem constitui uma unidade entre o ser biológico e o ser social. Essa dualidade também é um processo histórico, cujas etapas singulares devem ser compreendidas historicamente. Portanto, somente por meio de uma investigação da totalidade ontológica pode possibilitar o surgimento real do gênero humano na superação de sua mudez.

5 CONCLUSÃO

Na *Ontologia do ser social* de Lukács, percebemos que o filósofo húngaro, ao realizar uma investigação dos posicionamentos ontológicos para a formação do ser social, nos fornece uma sistematização dos princípios ontológicos presentes nos escritos de Marx. Nesse sentido, Lukács contribui com uma teoria da formação humana, enquanto desenvolvimento histórico-social. Vimos que sua teoria inicia-se com uma crítica ao neopositivismo e à ontologia tradicional. O primeiro, finda por negligenciar toda investigação ontológica, reduzindo-a a concepções lógico-epistemológicas; o segundo, desconsidera o caráter dinâmico e processual da formação do ser social. A teoria ontológica de Lukács, desse modo, visa um rompimento e uma superação tanto do neopositivismo como da ontologia tradicional, tendo como fundamento a análise do processo do trabalho.

A crítica lukacsiana ao neopositivismo resulta da redução da ontologia à teoria do conhecimento e à constituição de uma ciência unitária, substituindo a ontologia pela linguagem científica. Para a constituição de sua crítica, Lukács aborda os preceitos ontológicos de Heidegger, que também pretendia uma renovação das questões ontológicas e um rompimento com o caráter neopositivista. Do mesmo modo, Lukács evidencia que a ontologia de Heidegger se contrapõe à ontologia tradicional, ou “velha metafísica”, pois, do contrário, a verdadeira constituição do ser permaneceria inapreensível.

A retomada dos estudos sobre a constituição do ser, tanto em Lukács como em Heidegger, se evidencia pela falta de uma teoria ontológica satisfatória, que reconheça toda a amplitude da constituição do ser e que não se reduza a meros preceitos epistemológicos e estáticos-absolutos sobre o ser. Desse modo, vimos que, a partir da crítica ao neopositivismo e à ontologia tradicional, Lukács sistematiza a sua teoria ontológica como um processo histórico no *hit et nunc* do desenvolvimento social, que não pode ser reduzida a uma genealogia das diversas formas de manifestações do ser.

Lukács também se remete à filosofia da natureza e à ontologia do filósofo Nicolai Hartmann para fundamentar a sua crítica ao neopositivismo, pois este pensador rompe com as concepções epistemológicas acerca da ontologia, fundamentando-a na cotidianidade dos seres humanos, que passa a ser compreendida pela nova ontologia, concebida como um *tertium datur* entre as concepções finalísticas e deterministas acerca do ser.

Seguindo essa via crítica, a ontologia não pode mais se reduzir à metafísica e à teologia, mas compreende a construção ontológica da realidade, se aplicando a todos os modos do ser. Desse modo, vimos que a ontologia proposta por Hartmann possibilitou a Lukács a

identificação dos graus do ser: natureza inorgânica, natureza orgânica e ser social, devendo o grau superior se edificar no grau inferior, mas conservando a sua originalidade. Porém, Hartmann não determina a gênese ontológica do ser e descuida dos problemas dialéticos, importantes para a *ontologia do ser social* proposta por Lukács. Desse modo, é a dialética hegeliana que possibilitou uma compreensão do processo histórico, porém limitado à lógica. Tanto a dialética como a ontológica hegelianas encontram-se permeadas pelas categorias lógicas que, no entender de Lukács, deformam as relações ontológicas, pois Hegel, ao compreender a realidade, fundamenta os elementos da vida cotidiana na razão, que para ele é imprescindível para a compreensão dos fatos concretos.

Portanto, a subordinação da ontologia em relação à lógica, como pretendia Hegel, resulta em uma deformação do seu estatuto, pois não são as ideias abstratas que se realizam na práxis social. Nesse sentido, vimos que Lukács afirma que a constituição de uma “ontologia autêntica” não pode negligenciar o processo concreto do trabalho, cuja relação entre causalidade e teleologia é indispensável para a constituição de uma *ontologia do ser social*.

Somente o *materialismo histórico-dialético* como foi proposta por Marx pode findar com as concepções epistemológicas da ontologia, pois este pensador, como vimos, não trata das questões ontológicas como pertencentes à teoria do conhecimento e à lógica. Os textos marxianos apresentam uma concretização da formação e da constituição do ser social. Vimos que Marx reconheceu, antes de Lukács, a importância do trabalho para a formação do ser social, pois fundamenta os demais complexos sociais.

Uma fundamentação ontológica materialista, como a apresentada por Lukács, já se encontra presente nos escritos de Marx, que fundamentam uma investigação da totalidade dos complexos que formam o ser social. Porém, em Marx uma ontologia do ser social não encontra sistematizada, mas apresenta o trabalho como estruturador do homem e de sua relação de transformação com a natureza. Desse modo, vimos que, quando Marx trata n’*O Capital* da *dialética do valor*, ele apresenta os pressupostos ontológicos do trabalho enquanto fundamento do ser social, pois a teoria marxiana também possui um caráter social, principalmente por apresentar as forças produtivas e seus efeitos para o desenvolvimento da sociedade.

Partindo dos pressupostos ontológicos de Marx, Lukács antes de iniciar a sua prometida *Ética*, afirma a necessidade de realizar uma “introdução”, delineando os problemas ontológicos que fundamentam a formação do ser social, tendo como base os escritos de Marx, fundamentais para a constituição de uma *ontologia do ser social*, que renuncia ao caráter de imutabilidade das categorias ontológicas, como foram propostas pelas ontologias tradicionais, pois estas agora são consideradas levando em conta o seu desenvolvimento no processo

histórico-social. Daí resulta que o trabalho constitui, tanto em Marx como em Lukács, o fundamento para a formação do ser social, que não pode ocorrer puramente no âmbito da natureza, pois lhe faltaria uma consciência ativa, característica da processualidade ontológica do ser social.

Vimos que Lukács, em sua ontologia, distingue o ser em três esferas distintas – natureza inorgânica, natureza orgânica e ser social – que se articulam entre si. Nessa inter-relação, o ser social pressupõe em si a natureza tanto inorgânica como orgânica, pois o homem não pode se constituir sem a sua relação com a natureza. Mas a formação do ser social representa uma ruptura da continuidade normal do desenvolvimento do ser, caracterizando o *salto ontológico* que representa a superação qualitativa e estrutural de uma esfera inferior do ser, possibilitando o surgimento de um novo tipo de ser que, ininterruptamente, continua a se desenvolver e a evoluir.

Mediante o trabalho, o salto ontológico e, portanto, a formação do ser social possibilita a distinção entre o homem e o animal: somente o primeiro possui, em sua mente, a teleologia ou finalidade do seu trabalho, constituindo aquilo que Lukács denominou de *prévia ideação*, ou seja, o momento de planejamento que antecede e orienta a ação humana para a transformação da natureza, produzindo algo totalmente novo.

Para a realização do trabalho, é necessário o conhecimento das propriedades físico-químicas dos objetos naturais, pois, do contrário, a prévia ideação permaneceria um projeto utópico. A investigação das propriedades da natureza, desse modo, é importante para o trabalho, pois produz os meios necessários para a fixação dos resultados e do desenvolvimento do trabalho. Para tanto, a consciência humana não constitui jamais um *epifenômeno*, e sim ela ultrapassa os seus limites naturais e torna-se necessária para o desenvolvimento do ser social. Vimos que Lukács indica dois momentos indispensáveis para o processo do trabalho: o espelhamento da realidade e a causalidade posta, importantes para a produção de algo totalmente inexistente na natureza até então. A produção de um ente social, a partir de um ente natural, representa uma escolha entre os materiais mais apropriados para o trabalho, contribuindo para a alternativa do comportamento humano fundamentado em escolhas.

Constituído desse modo, o trabalho representa o modelo de toda a práxis social e o fundamento para a realização do salto ontológico e necessário para a existência humana, pois resulta na formação do ser social e na ampliação do conhecimento humano. Para tanto, é preciso realizar a verificação dos conhecimentos obtidos pelo homem no processo do trabalho, auxiliado pela categoria *valor* em seu âmbito social.

Em seu caráter primário, o trabalho tem como finalidade a transformação dos objetos naturais em valores de uso. Posteriormente, com o desenvolvimento de uma socialidade mais complexa, torna-se necessário a cooperação de outros homens para a realização de determinada atividade e, para tanto, os pores teleológicos assumem um caráter secundário, visando orientar os homens envolvidos no processo do trabalho e nos complexos sociais que dele derivam.

Vimos que a relação entre teleologia e causalidade necessita de um conhecimento preciso sobre as causalidades naturais, pois, do contrário, o processo do trabalho se torna insustentável. Portanto, a relação ontológica entre a teleologia e a causalidade possibilita o salto ontológico, devendo a categoria do *valor* influenciar e avaliar o pôr do fim teleológico no interior do trabalho, concebendo determinado produto do trabalho como útil ou inútil.

Em sua gênese ontológica, portanto, o trabalho se caracteriza como produtor de valores de uso ao satisfazer as necessidades humanas. Em formas mais complexas da práxis social, surge a divisão do trabalho, priorizando a “economia de tempo”, caracterizando o aspecto do valor em sentido econômico. Todavia, como observamos, tanto em Marx como em Lukács, há uma relação necessária entre o desenvolvimento econômico e o desenvolvimento humano, responsável pela produção e reprodução do desenvolvimento social. Vimos que Marx reconhece a totalidade do processo econômico, concebendo o ser social como o início e o fim desse processo.

O desenvolvimento do processo do trabalho possibilitou o rompimento do caráter de mudez dos seres humanos, pois necessitam se comunicar entre si para a realização de suas atividades em sociedade e para a constituição do próprio ser social. O ser humano produz a linguagem a partir de sua própria existência concreta, representando-a em signos linguísticos de forma intelectual e abstrata.

Para a correta realização dos pores teleológicos, é necessário que todos os indivíduos envolvidos se entendam e se comuniquem mutuamente. A linguagem é responsável pela mediação desses indivíduos em sua totalidade social. Nesse processo, a consciência humana não se limita à natureza, tornando-se uma consciência intencional e ativa, importante para o processo de humanização dos seres humanos.

Esse *dever homem do homem* suscita, como observamos na *ontologia do ser social*, outra consequência, também fundamentada no trabalho: a liberdade humana. Lukács afirma que a liberdade não pode se desenvolver no âmbito natural. Desse modo, ela só pode ocorrer na gênese ontológica do ser social. Constituída assim, a liberdade corresponde a uma característica de todo ser social que não ocorre de modo absoluto, pois a vida cotidiana sempre impõe

alternativas que devem ser respondidas pelos homens. De modo semelhante, as necessidades humanas também influenciam a liberdade. Desse modo, na ontologia lukacsiana, há uma relação entre determinismo e liberdade, pois o homem, ao mesmo tempo em que se liberta dos nexos causais provenientes da natureza, também se vê limitado, até certo ponto, por suas necessidades e pelo caráter alternativo de suas escolhas. Mas essa liberdade pode ser aumentada conforme o conhecimento da realidade se desenvolve a partir do processo do trabalho, possibilitando um conhecimento mais exato das propriedades naturais, importantes para as finalidades propostas pelos seres humanos. Essas propriedades são concebidas objetivamente e, pelo trabalho, são convertidas em capacidades e habilidades humanas.

O homem é conduzido para formas mais desenvolvidas dos complexos sociais, pois a estrutura originária do trabalho encontra-se em constante mudança, visível no fato dos pores teleológicos não se limitarem somente à transformação da natureza, mas também influenciarem o comportamento humano. Mesmo com essa complexidade da estrutura do ser social, vimos que Lukács afirma que o trabalho é o processo responsável pelas determinações decisivas no processo de formação do homem, pois constitui o modelo para toda a práxis social. Isso inclui aqueles efeitos citados que o trabalho suscita no homem: a linguagem e a liberdade. Nesse sentido, percebemos que o trabalho, enquanto processo ontológico do devir homem do homem, não se limita a determinar a gênese do ser social, mas vai se tornando cada vez mais complexo, necessitando da *reprodução* para a sua real efetivação no âmbito social.

Na *ontologia do ser social*, os complexos sociais abordados por Lukács não podem ser investigados isoladamente, visto que se encontram em constante inter-relação. Nesse sentido, vimos que o trabalho pressupõe as tendências reprodutivas, tanto em sentido orgânico como em sentido social, pois no processo de devir homem do homem, o ser humano se reproduz biologicamente e, ao mesmo tempo, produz objetos para satisfazer as suas necessidades sociais e naturais.

Para tanto, a divisão social do trabalho é importante para a realização do trabalho e, do mesmo modo, para a satisfação das necessidades humanas. Nela, os pores teleológicos assumem, como foi demonstrado, um caráter secundário, conduzindo e orientando as ações humanas. Para que o trabalho e sua divisão possuam uma maior eficácia, Lukács indica o uso da linguagem como uma ferramenta para auxiliá-las, pois os homens envolvidos no processo de trabalho devem pertencer ao mesmo contexto linguístico.

Em sociedades menos desenvolvidas, a divisão do trabalho se fundamenta nas características biológicas dos seres humanos. Somente com um maior afastamento da barreira natural pode-se romper com esse determinismo biológico. Porém, vimos que é impossível

apreender de forma exata o seu surgimento. Mas não podemos negar que ela teve início com os ofícios manuais. Ela se desenvolveu de tal modo que a produção de valores de uso pelo trabalho, que inicialmente estava orientada para a autossustentação, agora produz excedentes, transformados em mercadoria e resultando na sua troca que, por sua vez, é mediada pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção.

Estes preceitos iniciais sobre a divisão do trabalho compõem aquilo que Lukács denominou de *esboço provisório* para a apresentação ontológica da reprodução. A partir disso, vimos que na reprodução, assim como em toda a sua ontologia, Lukács compreende que o homem permanece irrevogavelmente um ser natural, desenvolvendo, pelo menos inicialmente, tudo aquilo que seja necessário para a sua reprodução biológica. Posteriormente, por meio da atividade humana, a reprodução humana não se limita somente ao âmbito natural, mas também torna-se uma *reprodução social*, pois a sociedade não pode limitar a sua existência na reprodução biológica, passando a encontrá-la na práxis social.

A distinção entre a esfera natural e a esfera social, desse modo, pode ser encontrada tanto em relação ao trabalho como em relação à reprodução. Isso caracteriza, como abordamos, a especificidade do ser social, que é acentuada pela *educação*, concebida por Lukács como a capacitação dos homens e caracterizada pelos pores teleológicos secundários. Vimos que, em *latu sensu*, a educação é um processo contínuo, nunca estando totalmente completo e, em *strictu sensu*, ela visa preparar o homem para as exigências sociais. A educação, tanto em sentido amplo como em sentido estrito, contribui para a manutenção da reprodução do ser social.

A partir do aperfeiçoamento e do desenvolvimento humano, possibilitado pela educação, a reprodução conduz o ser social e suas categorias a níveis cada vez mais sociais, realizando uma integração entre as comunidades humanas e a constituição do gênero humano não-mudo. Daí evidenciamos que o desenvolvimento do gênero humano se caracteriza como um processo histórico e social que ocorre de modo desigual e contraditório, evidenciando a divisão entre o campo e a cidade proveniente das necessidades sociais¹¹², uma divisão do trabalho em âmbito social e o surgimento da distinção entre classes sociais, determinadas pelo desenvolvimento da reprodução social.

A reprodução, como foi apresentada na *ontologia do ser social*, influencia toda a práxis humana. Porém, não se pode esquecer que o trabalho constitui a gênese do ser social,

¹¹² Lukács afirma que é impossível delimitar o que seja a cidade com uma simples definição, não podendo ser reduzida a um mesmo denominador, pois “[...] a cidade é um complexo que surge de momentos muito complexos, entre eles heterogêneos, e que cumpre funções sociais muito complexas, muitas vezes fortemente heterogêneas.” (LUKÁCS, 1981, p. 156-157).

possibilitando que a reprodução torne-se cada vez mais social, mas sem excluir a reprodução biológica do homem. Do mesmo modo, vimos que o trabalho possibilita o surgimento e reprodução da não-mudez no gênero humano, caracterizado por uma consciência ativa, concebida por Lukács como o *medium* para a continuidade do ser social.

Na continuidade do ser social, vimos que o mundo externo, natural e social, influencia na reprodução dos seres e, do mesmo modo, na extinção ou na conservação das espécies. Desse modo, todo ser vivo em sua singularidade encontra-se em constante relação entre a natureza inorgânica e orgânica e o seu processo de devir homem do homem pressupõe, necessariamente, o desenvolvimento biológico que, posteriormente, suscita a produção de formações puramente sociais.

A continuidade do ser humano pela reprodução é mediada socialmente, promovendo novas formas de trabalho mais complexas, influenciando na própria constituição social dos seres humanos. Porém, vimos que Lukács afirma que esta mudança da constituição não pode ocorrer por um processo mecanicista, tendo em vista o caráter de alternativa, a qual o ser humano reage com novos pores teleológicos às alternativas postas pela contínua reprodução do ser humano singular e da sociedade.

As mudanças ontológicas provenientes do trabalho são interiorizadas pelo ser humano em um duplo sentido: por um lado, como *preservação*, fixando o conhecimento adquirido no passado e, por outro lado, como *aperfeiçoamento*, fundamentando o desenvolvimento futuro. Para tanto, vimos que Lukács identifica como indispensável tanto a consciência como a linguagem, pois são importantes para a validação dos pores teleológicos secundários e conduzem para a generidade humana, na qual a continuidade do ser social se efetiva no ser-em-si da generidade. Porém, a continuidade não se limita à fixação de tudo aquilo que provém do processo de desenvolvimento humano; ao contrário, ela visa uma progressão para estágios mais desenvolvidos, sem renunciar aos conhecimentos já obtidos.

Ao identificar a sociedade como um complexo de complexos, Lukács determina uma relação dinâmica entre todos esses complexos que não podem ter a sua investigação isolada das demais, mas somente em sua totalidade social e mediados pela consciência ativa e intencional dos seres humanos.

A compreensão do ser social em sua totalidade, como Lukács propôs, necessita da reprodução ontológica que, como vimos, se efetiva na prática cotidiana e deve assegurar a existência humana por meio de órgãos específicos que mediam os pores teleológicos secundários e, do mesmo modo, garantem a unidade do ser social. Em sociedade, o ser humano

corresponde a um ser unitário e complexo, reagindo ao mundo concreto como pressuposto de sua própria reprodução, pois o ser humano é produto de sua própria práxis social.

As reações humanas ao mundo concreto são de caráter alternativo em resposta aos problemas postos pela sociedade. Como vimos, Lukács apresenta as alternativas como determinantes para o trabalho, pois possibilitam a concretização das ações por meio de tal processo. De modo semelhante, o trabalho influencia o comportamento do ser social, confrontando-o, inicialmente, com novas atividades que suscitam o surgimento de novas capacidades e habilidades; posteriormente, o trabalho realiza a satisfação das necessidades humanas, não mais limitado aos níveis biológicos, mas em um nível cada vez mais social. Daí resulta em uma constante complexificação da reprodução, distanciando-se da reprodução natural que, todavia, não pode ser excluída.

Daí resulta uma inter-relação entre a reprodução ontogenética e a reprodução filogenética, pois todo ser vivo se constitui como uma parte de um determinado gênero e, ao mesmo tempo, é um ser singular com suas particularidades. Nesse sentido, vimos que o ser-para-si do gênero humano só pode existir na sociedade, pois o ser humano habita um entorno social, devendo reagir às demandas provenientes da sociedade. Para tanto, Lukács afirma a importância da educação, enquanto processo puramente social, para o desenvolvimento do ser humano em sua singularidade, contribuindo para a formação do ser social, tanto em sentido amplo como em sentido estrito.

Para Lukács, o desenvolvimento do ser humano é um processo contínuo, desigual e contraditório que torna possível o aperfeiçoamento do ser-propriadamente-assim do gênero humano. Inicialmente, os pores teleológicos no trabalho intencionam a satisfação das necessidades humanas e, posteriormente, em um contexto mais complexo da sociedade, o trabalho não se limita mais à singularidade humana, mas se estende à sua genericidade, possibilitando a superação do caráter de mudez do gênero humano. Daí resulta que o pertencimento ao gênero humano não é determinado somente pelo nascimento, mas conforme a sociedade se torna mais complexa e desenvolvida, ela vai se tornando cada vez mais social. A socialidade humana, desse modo, corresponde a um processo ontológico que só pode ser verdadeiramente compreendido em sua totalidade social, pois do contrário os complexos sociais teriam a especificidade de seu desenvolvimento distorcida.

Do que foi exposto até então, percebemos que para Lukács, o ser social, concebido em suas estruturas ontológicas, caracteriza-se como um ser unitário, tendo os seus elementos últimos nos pores teleológicos do trabalho humano. Do mesmo modo, a totalidade dos complexos sociais são processos dinâmicos e históricos, não devendo ser concebidos como

estáticos e imóveis¹¹³. Mas para isso, não basta vislumbrar o trabalho como o momento de interposição que modifica a imediatividade das relações entre as necessidades e as satisfações do organismo em uma relação mediada, mas deve ter todos os seus momentos decompostos para demonstrar as especificidades que compõem o trabalho em suas diversas funções heterogêneas. A satisfação das necessidades, desse modo, conduz a uma relação entre o metabolismo da sociedade com a natureza, cujo caráter biológico se relaciona com as funções originais. Do mesmo modo, Lukács afirma que a satisfação das necessidades modifica as próprias necessidades humanas, fazendo com que estas desapareçam completamente ou se modifiquem de tal maneira que não seja mais possível reconhecê-las, caracterizando-se nitidamente como um caráter econômico-social.

Com base na *ontologia do ser social* de Lukács, observamos que o salto ontológico que conduz à genericidade do ser social, representa uma superação da mudez do gênero humano por meio do trabalho e da linguagem. Tais determinações se tornam mais evidentes com o tornar-se cada vez mais social da sociedade, representando de maneira mais evidente o caráter de superação da mudez da genericidade que, todavia, ainda são limitadas pelas antigas contradições em relação ao desenvolvimento que caracteriza o processo histórico do devir homem do homem, no qual a sociedade é concebida como a “expressão adequada do gênero” e somente se efetiva quando a reprodução social promover a humanização do ser humano. Essa realização do devir homem do homem representa aquilo que Lukács denominou de “segundo grande salto”, ou seja, o salto que conduz a genericidade em-si para a genericidade para-si, que é o campo da ética.

Portanto, somente uma análise ontológica da gênese do ser social, como pretendeu Lukács, pode possibilitar a compreensão de como o processo do trabalho fundamenta toda a formação do ser social, pois somente por meio dele é possível expor as demais formas sociais ontologicamente concretas, assim como as suas tendências, estruturas e especificidades. Para tanto, não podemos tomar o ser social como pronto e acabado, pois tal concepção nos conduziria a uma análise parcial do ser, negligenciando as suas particularidades.

Assim, evidenciamos que somente na totalidade social é possível compreender as categorias em sua essência ontológica, tendo em vista que o conhecimento de cada complexo em particular contribui para a compreensão da sociedade em sua totalidade. Todavia, uma

¹¹³ Lukács (2013, p. 400) afirma que os complexos sociais “[...] devem ser vistos como estágios dinâmicos do estágio do processo histórico desse devir homem todos os momentos do desenvolvimento da humanidade, por mais variados que sejam, por mais autônomos que aparentem ser, sendo, na realidade, mediados de muito longe e elevados a uma autonomia relativa.”.

investigação isolada desses complexos finda por distorcer o autêntico desenvolvimento da totalidade do ser social.

Portanto, podemos afirmar que Lukács em sua ontologia do ser social, ambicionou pôr um fim a qualquer reducionismo proveniente de um marxismo vulgar e reabilitar a infinita complexidade do processo histórico. Do mesmo modo, ele pretendeu: 1) demonstrar as verdadeiras bases filosóficas do pensamento de Marx que contribuem para a elaboração de uma ontologia do ser social; 2) contestar o neopositivismo, o estruturalismo e a “velha metafísica”, assim como a ontologia fundamentada sobre a fenomenologia; 3) desenvolver uma crítica da razão histórica, inspirada no princípio fundamental da historicidade do ser e de suas categorias, que se constituem em um contínuo processo de desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ENGELS, F. **Dialética da natureza**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- ENGELS, F. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. [s.l.]: [s.n.], 1876.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LUKÁCS, G. **Ensaio sobre a literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- LUKÁCS, G. **Introdução a uma estética marxista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, G. **Per una ontologia dell'essere sociale I**. Roma: Editori Riuniti, 1974.
- LUKÁCS, G. **Per una ontologia dell'essere sociale II**. Roma: Riuniti, 1981.
- LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. **A miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria do Sr. Proudhon. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K. **Para uma crítica da economia política**. Do capital. O rendimento e suas fontes. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1984.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Crítica da mais recente filosofia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LOPES, M. F. N. **Lukács**: Estranhamento, Ética e Formação Humana. 176 f. 2006. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3286>. Acesso em: 02 mar. 2019.

TERTULIAN, N. **Lukács**: La rinascita dell'ontologia. Roma: Riuniti, 1986.

VAISMAN, E. Há um “momento hegeliano” na obra tardia de G. Lukács. *In*: 5º Colóquio Internacional Marx e Engels, 2007, Campinas. **Anais...** Campinas: Cemarx, 2007. p. 1-7. Disponível em: https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessa06/Ester_Vaisman.pdf. Acesso em: 02 mar. 2019.

VAISMAN, E; FORTES, R. V. Três abordagens distintas sobre a categoria da reprodução: Lukács, Althusser e Bourdieu & Passeron. **Trabalho & Educação**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 245-255, jan. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/trabedu/article/download/9423/6717/>. Acesso em: 02 mar. 2019.