



Grupo de Pesquisa Trabalho, Educação, Estética e Sociedade

O GPTREES é vinculado ao LAPPS e reúne pesquisadores, colaboradores, professores e estudantes para discutir temas relacionados às ciências humanas e sociais. O grupo explora a relação dialética entre estética, complexidade social, trabalho e educação. As atividades desenvolvidas pelo GPTREES/LAPPS se colocam na busca de uma produção científica articulada a reflexões sobre as contraditórias relações sociais que dividem o mundo em classes antagônicas. A ciência produzida aqui, mesmo forjada sob os moldes academicistas, assume a luta pela emancipação humana. O GPTREES possui uma preocupação central com a formação da classe trabalhadora e com a divulgação e a apropriação do conhecimento histórico, cultural e artístico da humanidade.



Primeiros passos: a ontologia materialista de Lukács

Oliveira e Teixeira (org.)



Primeiros passos: A ontologia materialista de Lukács

Kaio Breno Belizario de Oliveira
Janaira Fernandes Teixeira
(Organizadores)

Laboratório de Pesquisas sobre Políticas Sociais do Sertão Central

O LAPPS é um espaço dedicado ao desenvolvimento acadêmico, político e cultural da classe trabalhadora. Suas atividades se articulam com o tripé ensino-pesquisa-extensão, buscando promover uma compreensão crítica da realidade. O laboratório contribui para desvendar as contradições da totalidade social, oferecendo uma base teórica para intervenções que visem a transformação da sociedade.



Primeiros passos:

A ontologia materialista de Lukács

Organizadores
Kaio Breno Belizario de Oliveira
Janaira Fernandes Teixeira

Primeiros passos: A ontologia materialista de Lukács

1ª edição | **LUTAS ANTICAPITAL** | Marília/SP – 2025

Editora LUTAS ANTICAPITAL

Editor: Julio Hideyshi Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Claudia Sabia (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University – Estados Unidos), Édi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Maurício Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

Projeto Gráfico e Diagramação: Nancelio Lopes

Capa: Antonio Nascimento

Revisão: Francisco Rafael Ferreira dos Santos

P316 Primeiros passos: a ontologia materialista de Lukács. – Organizadores: Kaio Breno Belizario de Oliveira, Janaira Fernandes Teixeira. Marília : Lutas Anticapital, 2025.
197 p.

ISBN 978-65-5279-044-6

1. Marxismo. 2. Lukács. 3. Ontologia.. I. Oliveira , Kaio Breno Belizario de. II. Teixeira, Janaira Fernandes. III. Título.

CDD 300.1

André Sávio Craveiro Bueno – Bibliotecário
CRB 8/8211 | Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências

1ª edição: outubro de 2025

Editora Lutas Anticapital
Marília –SP
editora@lutasanticapital.com.br
www.lutasanticapital.com.br

DEDICATÓRIA

Ao Laboratório de Pesquisa em Políticas Sociais do Sertão Central (Lapps), por ser um espaço de contradição, acolhimento e conhecimento.

EPÍGRAFE

“Os automóveis na rua podem ser, gnosiologicamente, muito facilmente professados meras impressões dos sentidos, ideações, etc. Apesar disso: se eu passar à frente de um carro, não se produz uma colisão entre minha ideação de um carro e minha ideação de mim mesmo, mas sim meu ser como homem vivo é colocado ontologicamente em perigo por um carro existente.”

(Georg Lukács)

PREFÁCIO

Início o Prefácio da presente coletânea precisamente no dia do aniversário de nascimento de Gyorgy Lukács (1885-1971), que completaria neste 13 de abril, 140 anos de vida.

Dentre outros, os grandes estudiosos de Lukács, Tertulian, Ol-drini e Mészáros no plano internacional, são unânimes em reconhecer a imensurável importância do filósofo húngaro para o marxismo e, de um modo geral, para o debate das grandes questões dos Séculos XX e XXI. Em uma palestra proferida por ocasião do lançamento do Anuário Lukács 2024, Vaisman ressalta repetidamente os incansáveis esforços de Tertulian, para posicionar Georg Lukács no panteão dos mais notáveis filósofos do século XX, ao lado de Jean Paul Sartre, Martin Heidegger e Nicolai Hartmann.

É interessante abrimos um parêntese para relatar que, na primavera de 2017, quatro de nós participamos, em Budapeste, da Conferência Internacional *The Legacy of George Lukács (O Legado de George Lukács)* promovida pela *Central European University* (Universidade Centro-Européia) em homenagem ao maior filósofo marxista húngaro e em desagravo ao nome de Lukács, que vinha sofrendo severas afrontas em seu próprio país.

Segundo consta do *Prospectus* da Conferência, “com o colapso do comunismo, o enfraquecimento da influência do marxismo, a emergência e proliferação da cultura pós-moderna, as condições de recepção do legado de Lukács mudaram significativamente, o que foi acentuado por ataques a seu trabalho e a sua pessoa”¹. Ao mesmo tempo que a própria Universidade Centro-Europeia enfrentava repetidos agravos, o nome de Lukács passa a sofrer um processo de

1 With the collapse of communism, the weakening of the influence of Marxism and the emergence and proliferation of postmodern culture, the conditions of reception of the legacy of Lukács have changed significantly. This has been accentuated by the attacks against his person and his work [...]

crescente apagamento, culminado pela subida de Victor Orbán ao poder na Hungria. O que resultou na retirada de sua estátua do Parque Szent István, no centro de Budapeste, e, mais grave ainda, no criminoso desmantelamento do importante Arquivo Lukács, “uma raridade da qual Budapeste deveria se orgulhar muito”, como, acertadamente, reputa o pesquisador Murillo van der Laan, da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Nesse contexto, a Conferência Internacional objetivou “levantar a questão da validade do legado de Lukács, explorando a relevância de suas ideias para o pensamento contemporâneo no escopo da dominação global da cultura capitalista que ele criticou de forma tão decisiva”².

Os organizadores da Conferência lograram para os participantes do evento, a permissão para visitar o histórico Arquivo Lukács.

Com grande emoção, adentramos o apartamento debruçado sobre o Danúbio, o qual Lukács compartilhou com sua esposa Gertrúd. Estava lá a mesa de trabalho de Lukács, a Senhora Mari Székely, que cumpria a tarefa de receber os visitantes, livros e papeis desordenados pelos quarto cantos do imóvel, sim, o Arquivo propriamente dito, ali instalado desde a morte de Lukács e que, por mais de 40 anos guardou o monumental acervo do filósofo, recebendo pesquisadores do mundo inteiro, (inclusive o Professor Sérgio Lessa que lá estagiou), aquela notável instituição seguramente vivia suas horas mais sombrias.

Por nossa conta, decidimos também visitar o cemitério de Kerepasi, onde está sepultado o grande filósofo. Levamos uma tarde inteira tentando encontrar o túmulo de Lukács. Nenhuma placa indicativa, nenhuma referência, nenhum(a) recepcionista que pudesse nos indicar a localização do jazigo. Finalmente, já quase desistindo, após tantas horas de busca, um senhor, funcionário de mais idade,

2 Literalmente: This international conference will seek to examine, expand, and explore Lukács’ ideas and their continued relevance for contemporary thought. How do Lukács’ ideas retain their salience and importance amid current philosophical and theoretical debates no less than the global dominance of capitalist culture that he so decisively critiqued? (Prospectus, 2017).

teve a paciência de percorrer em sua cadeira de rodas, toda a ala reservada aos comunistas e apresentar-nos a lápide onde repousa em seu sono eterno, após quase nove décadas de existência, aquele que, entre erros e acertos (fundamentalmente muito mais acertos, por óbvio), batalhou sem descanso em prol do renascimento do marxismo autêntico, ontológico, capaz de afirmar a possibilidade de libertação do mundo dos homens das garras do capital.

A Conferência organizava-se, centralmente, em 21 painéis, quatro dos quais, é curioso observar, foram apresentados por pesquisadores brasileiros.

Nosso painel reuniu quatro professores que assumiram a tarefa de ilustrar a presença da ontologia de Lukács no interior de espaços de estudos e pesquisas que antecederam aquele que promove a corrente publicação, em larga medida, servindo-lhe de berço. Como registra a Apresentação do livro, esse é o caso do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO, coordenado, durante aproximadamente 20 anos, pela autora deste Prefácio e do qual participou ativamente o líder do Laboratório de Pesquisas sobre Políticas Sociais do Sertão Central – LAPPS e autor do último artigo dessa rica coletânea.

O IMO, fundado em 1993, no seio da Universidade Estadual do Ceará – UECE, passou a tecer, ao longo de sua existência, estreita relação com entidades de luta teórico-prática de diferentes estados, a exemplo do Espaço Marx, da Universidade Estadual do Paraná em Campo Mourão e do grupo de pesquisas Trabalho, Educação e Ontologia Marxiana, da Universidade Federal de Alagoas, cuja coordenadora, Edna Bertoldo, compôs o grupo que participou da citada Conferência³.

3 Além de Bertoldo, que discorreu sobre as *Contribuições de Lukács para a educação contemporânea*, participaram do painel, essa que vos prefacia e que expôs o tema: *A experiência do IMO e a ontologia de Lukács: marcos históricos e principais repercussões*, o Professor Valdemarim Coelho Gomes, da UFC, que dissertou acerca da *Produção teórica da Linha de Pesquisas Marxismo, Educação e Luta de Classes*: as análises sobre o complexo educacional; e a Professora Helena Freres, da UECE, com o tema *Da centralidade do trabalho à centralidade do conhecimento: mecanismo ideológico de reprodução do capital*.

Vinculado a dois programas de pós-graduação em educação, respectivamente na Universidade Federal do Ceará – UFC e na Universidade Estadual do Ceará – UECE, sob a inspiração marxiano-lukacsiana, o IMO deu origem à Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes que vigorou na UFC até 2018; e à Linha Marxismo e Formação do Educador, na UECE, que até hoje periste. Desses dois Programas, emanaram dezenas de trabalhos de iniciação científica, dissertações de mestrado, teses de doutorado e publicações bibliográficas. Ainda mais, inúmeros de seus egressos seguem se espalhando por uma infinidade de espaços acadêmicos e político-sindicais em municípios diversos do Ceará e de outros estados do Nordeste, onde dão continuidade aos estudos lukacsianos, formando seus próprios grupos de pesquisa (como o atual *Emancipa*) e orientando novas gerações de docentes e pesquisadores na perspectiva do marxismo ontológico, ferramenta imprescindível para o combate ao irracionalismo vigente, com o qual a burguesia exerce seu poder manipulatório, indispensável à reprodução do capital, sobre o que recaiu a reiterada crítica de Lukács⁴. Todos eles, melhor dizendo, todos nós estamos convictos de que a espinhosa tarefa de desvendar o complexo arcabouço categorial de Lukács está longe de ser consumada.

É importante retrocedermos um pouco mais no tempo para esclarecer que, na verdade, a obra tardia de Lukács entrou, no Ceará, pela porta do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFC, nos primeiros anos de 1990, quando, sob a coordenação do Professor Ozir Tesser, um pequeno porém significativo grupo de professores e alunos decidiu enfrentar os primeiros textos traduzidos da Ontologia, além de parte do material ainda em italiano.

Um momento que se traduziu no divisor de águas nesse processo, foi nossa participação, um pouco adiante, em um Colóquio promovido pelo Professor Sérgio Lessa na Universidade Federal de Alagoas – UFAL, contando com a presença dos três icônicos estudiosos lukas-

4 Na acepção de Lukács: “Há tempos, a manipulação deixou para trás o estágio das experiências e postulados; hoje, ela exerce seu domínio sobre toda a vida, da praxis econômica e política à ciência” (Para uma ontologia do ser social I, 2012, p. 47).

cianos, a saber, Tertulian, Mészáros e Oldrini. É interessante destacar que, como se deu com Lukács, os três estudiosos supremos de sua obra, para o bem da humanidade, tiveram uma vida longa e produtiva. Tertulian, chegou a completar 90 anos e Mészáros, 87, deixaram-nos há menos de uma década. Oldrini, o único que permanece nesse mundo, conta hoje com 90 anos. Não poderíamos deixar de ressaltar que os três grandes mestres são citados pela quase totalidade dos autores que assinam os artigos que perfazem essa coletânea.

O dito colóquio acarretou significativos desdobramentos entre nós. O primeiro, de profunda relevância, foi a realização, em Fortaleza, a exemplo do ocorrido em Maceió, de uma conferência com os três grandes estudiosos da obra madura de Lukács, de cujas obras nunca nos afastamos.

O segundo desdobramento, também de importância decisiva, foi o cumprimento de um programa sistemático de seminários ministrados pelo Professor Sérgio Lessa sobre a Ontologia do Ser Social. Durante todo um ano letivo, se não nos falha a memória, Lessa lotou quinzenalmente a sala de aulas da pós-graduação em educação da UFC com o estudo da Ontologia, desse modo “preparando-nos para entender Marx e o mundo em que a gente vive de uma forma muito superior a qualquer outro texto” (Lessa. Lançamento do Anuário Lukács 2024).

Posteriormente, o Professor Ivo Tonet passou também a oferecer-nos suas preciosas contribuições. Como bem sabemos, Lessa e Tonet permanecem, cada um a seu modo, fazendo avançar o pensamento de Marx e de Lukács, escrevendo, traduzindo, realizando palestras e, sobre essa base, tentando elucidar as mais espinhosas questões da barbárie contemporânea e, por conseguinte, também da transição. A educação não é deixada de fora.

Em entrevista ao Anuário Lukács por ocasião do lançamento da edição de 2024, Vaisman chegou a informar que, nos dias de hoje, os franceses admitem que os brasileiros estudam Lukács com mais frequência que eles mesmos. E que, sem dúvidas, os húngaros diriam

o mesmo. A autora acentua, porém, que, por específicas circunstâncias, a recepção de lugar se dera com maior robustez nas áreas do serviço social e da educação, deixando de fora, na trilha da rejeição ao próprio Marx, a filosofia, a história, as ciências sociais.

Durante os dias da Conferência de Budapeste, com efeito, foi deveras mencionado o fenômeno relativo ao definhamento e à insuficiência dos estudos sobre Marx e Lukács em todo o mundo nesses árduos tempos contrarrevolucionários. Nesse sentido, é interessante observar que, ao final da apresentação do nosso painel, alguns colegas internacionais mostraram-se francamente surpreendidos diante do que lhes pareceu uma expressiva presença de Lukács em uma das regiões mais pobres do Brasil, impressionando-lhes sobretudo, no que toca ao vínculo que traçávamos entre a ontologia lukacsiana e o complexo educacional.

Com efeito, José Paulo Netto, que também se expressou acerca da atualidade de Lukács, por ocasião do lançamento do Anuário Lukács 2024, reiterou: “Na universidade brasileira, é inegável a existência de forças que resistem ao reacionarismo travestido com retóricas modernizantes [...]”. Para o autor: “Tal resistência tem garantido ilhas de excelência em meio ao arquipélago de instituições postas a serviço dos poderes econômicos e políticos dominantes”. Na avaliação do estudioso, além do mais, esse fenômeno “não se verificaria apenas nas universidades da região sudeste, tradicionalmente as mais relevantes; [uma vez que] encontramos grupos de estudos focados na obra de Lukács, e vários muito produtivos, em universidades de praticamente todas as regiões do país”.

O autor poderia muito bem estar se reportando aos grupos de estudos mencionados nesse Prefácio, dentre os quais, aquela pequena ilha de excelência encravada na linda terra dos monólitos, no sertão central cearense, responsável pela publicação que tivemos a alegria de prefaciар.

Susana Jimenez

Fortaleza, abril de 2025

APRESENTAÇÃO

Ao optarmos pelo estudo do projeto ousado de Lukács, (o renascimento da proposta teórico-filosófica de Karl Marx), entender-se-ia: “[...] a teoria social de Marx como uma ontologia do ser social, isto é, como estudo do autodesenvolvimento da vida material e espiritual da sociedade humana, o que o torna tão peculiar entre os marxistas.”⁵ Haja vista que é com o filósofo de Budapeste que, “[...] pela primeira vez no marxismo, são explícita e detalhadamente abordados os aspectos decisivos da reflexão ontológica”⁶. Portanto, o demasiado peso da tal obra se autojustifica. Todavia, por extensão, justifica-se também o seu estudo.

Diante desse entendimento, formou-se um Grupo de Estudos em *Para a Ontologia do Ser Social*, de Lukács, dentro do Laboratório de Pesquisa Sobre Políticas Sociais do Sertão Central – LAPPS, sob a coordenação da professora Karoll Dantas e do professor Antônio Nasi. No decorrer dos estudos foram surgindo dúvidas; os seus participantes passaram a sugerir trabalhos acadêmicos para saná-las; como, por exemplo, a recomendação para participar de cursos de introdução à filosofia materialista, entre outras sugestões.

O LAPPS tem sido há mais de dez anos um espaço de contradição dentro da universidade pública, criado e coordenado pelo atual professor, da Faculdade de Educação, Ciências e Letras (FECLESC), José Deribaldo Gomes dos Santos, integrante do grupo de estudos interinstitucional Emancipa e do Grupo de Pesquisa Trabalho Estética Educação e Sociedade (GPTREES) gerado dentro do seio do Instituto de Estudos e Pesquisa do Movimento Operário (IMO).

5 LARA, Ricardo. Notas sobre influências teóricas, marxismo e ontologia de György Lukács. In: VEDDA, Miguel; COSTA, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma (ORG.) *Anuário Lukács*, 2015, p. 191-211.

6 LESSA, Sergio. **4 ensaios**: Lukács e a ontologia. Maceió: Coletivo Veredas, 2021.

Com mais de três décadas de existência, o IMO foi fundamental para a formação científico-acadêmica de muitos pesquisadores que hoje se dedicam à leitura e à interpretação da realidade sobre as bases dos escritos marxiano-lukacsianos. Criado em meados da década de 1990 por um convênio entre a Universidade Estadual do Ceará (UECE) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o instituto esteve junto à formação da classe trabalhadora durante e após o rompimento do convênio que o gerou.⁷

Foi no seio desse instituto e através da orientação de Susana Jimenez que muitos grupos e espaços foram fundados dentro e fora do terreno cearense e, por esse motivo, não poderíamos deixar de destacar a sua história junto ao IMO, que por meio das cadeias causais e alternativas da vida cotidiana inspirou a atuação e a organização de grupos que se debruçam à ontologia de Marx na atualidade.

A parceria com um dos estudiosos da obra *Para a Ontologia do Ser Social*, o professor Sergio Lessa, tem sido fulcral para a compreensão da ontologia marxista. O intérprete, em seu livro “Para compreender a ontologia de Lukács”, realiza um trabalho rigorosíssimo na exposição das categorias sistemáticas da Ontologia do filósofo húngaro. Em o “Mundo dos homens: trabalho na ontologia de Lukács”, pode-se visualizar diversos outros caracteres.

Vale realçar que o caráter didático e o rigor científico presente nas obras e artigos do intérprete brasileiro são profícuos. Prova disso é a sua longa trajetória no estudo da ontologia do filósofo magiar, como também das diversas edições das obras interpretativas. Vale destacar, ainda, a sua participação, na publicação, enquanto tradutor (membro do Coletivo Veredas), da edição bilíngue de *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social*.

7 TEIXEIRA, Janaira Fernandes. **Maria Susana Vasconcelos Jimenez**: um estudo onto-biográfico. 2024. 181f, dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2024.

Ao mote exposto, indaga-se: por quais motivos um livro que dialoga com as características aproximativas à *Ontologia* de Lukács deve ser organizado?

Explicitar o rol de motivos parece-nos, à primeira vista, uma tarefa relativamente fácil. A primeira motivação pode ser respondida com dois ditados populares: “uma andorinha só não faz verão”, e que se relaciona com outro dito cotidiano: “a união faz a força”. Ou seja, deseja-se somar força ao intérprete brasileiro. O segundo motivo é que diversas andorinhas já têm se unido a tal esforço; isto é, o livro se propõe a expor o trabalho realizado por essas pessoas.

Soma-se a isso o fato de se retomar um apontamento do filósofo de Budapeste: “[...] o quanto é importante, mesmo do ponto de vista da práxis, estabelecer novamente aquela ontologia que Marx elaborou em suas obras”⁸. Em outros termos: sistematizar alguns trabalhos que se esforçam em apresentar essa ontologia como tarefa fundamental dos estudantes do marxismo.

Um último alerta faz-se oportuno, com a organização de um livro desse naipe, jamais se dispensa o estudo aprofundado do autor e sua obra originária, bem como dos estudos de Lessa, ou de outros pesquisadores da ontologia lukacsiana. Poder-se-á, muito antes, apontar uma forma de aproximação.

A revisão orto-gramatical dos materiais aqui apresentados é de responsabilidade de seus respectivos autores. Os textos aqui expostos foram retirados de publicações do Coletivo Veredas e do Anuário Lukács publicados, hoje, pelo extinto Instituto Lukács.

Para o leitor interessado em um texto de “iniciação” à *Ontologia*, recomenda-se que a leitura do presente material se inicie a partir do artigo: “Lukács: aspectos introdutórios à uma ontologia materialista”, devido ao seu caráter preambular quanto às questões da *Ontologia*.

8 LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para a ontologia do ser social**: obras de Georg Lukács volume 13. Tradução de Sérgio Lessa. Revisão de Mariana Andrade. Macaíó: Coletivo Veredas, 2018.

Se ao contrário, nosso leitor já conhece os aspectos introdutórios da doutrina marxiana-lukacsiana, recomenda-se que a ordem de artigos lidos seja mantida a partir de como segue a apresentação proposta pela organização, dado que o primeiro capítulo, o texto “Por que Lukács?” inicia o material teórico coletado estendendo a justificativa aqui apresentada pelos autores.

O conteúdo aqui exposto, portanto, demonstra como a ontologia perpassa os complexos da vida cotidiana: ideologia, ciência, educação e linguagem, mostrando que a ontologia de Marx não se prende a determinado tipo de reflexão, mas é fundamental para a compreensão do real.

À guisa de conclusão, a presente organização tem como objetivo fornecer passos aproximativos, que, por sua vez, somam-se aos esforços ao estabelecimento da ontologia marxiana por Lukács. A estrutura possibilita uma dinamicidade referente ao mesmo tópico, isto é, a partir de obras esparsas culminou-se uma sistematização não repetitiva.

Longe de querer ser uma espécie de introdução da introdução, ou uma receita de bolo, o que se almeja é que o livro seja, um caminho para sanar dúvidas dos não iniciados (e iniciados) na ontologia lukacsiana. Espera-se, com isso, não desconfigurar o rigor existente na obra do marxista húngaro, mas sim reafirmar tal ortodoxia pelo rigor presente em todos os capítulos selecionados para compor este livro.

Parte I – “O guerreiro sem repouso”: tessituras do projeto de renascimento do marxismo

1) Tem que ver com o capítulo do livro “4 ensaios: Lukács e a ontologia”, intitulado “Por que Lukács? Parte II – O marxismo ontológico”, de autoria de Sergio Lessa, que saiu pelo Coletivo Veredas, em 2021. Nesse capítulo demonstra-se o percurso da ontologia do marxismo, qual seja: os caracteres ontológicos apresentados por Gramsci (e algumas

críticas), por Lukács, por pensadores na década de 1970 e por István Mészáros. Na parte conclusiva, salienta-se o papel da ontologia lukacsiana para superação de algumas distorções na ontologia marxiana.

2) O próximo capítulo, de Ricardo Lara, intitulado “Notas sobre influências teóricas, marxismo e ontologia de György Lukács”, publicado no anuário Lukács de 2015, faz o arremate dos textos anteriores, à medida que expõe a trajetória que culmina no projeto de renascimento do marxismo por Lukács, a partir dos próprios textos e das autobiografias do filósofo húngaro. Pode-se citar a exposição da época da prática política; o contato, no período em que esteve no Instituto Marx-Engels, em Moscou, com importantes obras de Marx, Engels, Lenin etc. Realça-se os “Manuscritos econômico-filosóficos” de 1844, de Marx (originais). Muito mais poderia ser dito, mas se pode, por fim, apontar uma afirmação presente na exposição em questão: “É impossível pensar Lukács e sua obra sem, necessariamente, interligá-los ao contexto histórico da práxis social.” (LARA, 2015, p. 207).

3) Já que foram apresentados os motivos da organização do presente livro, o marxismo ontológico (por que Lukács?), autêntica ontologia através da onto-história e a trajetória do filósofo de Budapeste. O fechamento da parte I do livro contou com o texto de Bruno Gonçalves da Paixão. Seu texto se chama “Lukács: aspectos introdutórios a uma ontologia materialista” e foi publicado no Anuário Lukács de 2019. Em seu texto o autor desmitifica a polêmica referente a uma ontologia materialista, na medida em que explana acerca das diferenças entre a ontologia tradicional e a materialista, desenvolvida por Lukács.

Parte II – O conhecimento na esfera onto-materialista

1) Abre-se a segunda parte do livro com uma comunicação, intitulada “Ontologia e linguagem”, publicada no Anuário Lukács de 2018, de autoria de Gilmaisa Macedo da Costa. A investigadora analisa como o autor de Budapeste se refere à linguagem, ou seja, como enfrenta a

polêmica sobre a fundação do ser social (*Teoria do agir comunicativo* ou trabalho). Outros pontos podem ser salientados, tais como o percurso seguido para a exposição das categorias.

2) Com o artigo intitulado “Por que em tempos de expansão do irracionalismo a ontologia materialista histórico-dialética é tão necessária?”, de Mariana Andrade, publicado no Anuário Lukács de 2022, poder-se-á observar os fundamentos ontológicos da decadência ideológica do pensamento burguês; isto é, a crise a Revista Eletrônica Arma da Crítica, n. 17, 2022. O ensaio tenta sintetizar o propósito estrutural do capital ao multiplicar variadas formas de irracionalismo, coloca a necessidade histórica da ontologia materialista em evidência.

3) O mote assegura um pano de fundo para o trabalho intitulado “A relação entre o em-si e o para-nós no reflexo científico”, de Deribaldo Santos, publicado pelo presente livro. Veja bem, somente com o último capítulo o recorte será aumentado. Em outras palavras, Santos considera no escopo de sua análise desde até a ontologia materialista, ou como a nomeia: “ontologia pedestre de Marx”. Segundo esse autor, a relação dialética do objetivo e do subjetivo (objeto-sujeito) deve ser realçada. Por isso, finalizamos este brevíssimo comentário sobre a exposição com a seguinte citação: “[...] A transformação do para-nós, alcançado pelo reflexo correto da realidade em um ser-para-si, com efeito, é o que promove, por força de suas determinações de conteúdo presentes na realidade, a mudança na conduta humana.” (SANTOS, 2022, p. 110).

Kaio Breno Belizário de Oliveira
Janaira Fernandes Teixeira
Quixadá, agosto de 2025

Sumário

DEDICATÓRIA	5
EPÍGRAFE	7
PREFÁCIO	9
APRESENTAÇÃO	15

PARTE I

“O GUERREIRO SEM REPOUSO”: TESSITURAS DO PROJETO DE RENASCIMENTO DO MARXISMO

POR QUE LUKÁCS? O MARXISMO ONTOLÓGICO	25
<i>Sergio Lessa</i>	

NOTAS SOBRE INFLUÊNCIAS TEÓRICAS, MARXISMO E ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS	53
<i>Ricardo Lara</i>	

LUKÁCS: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS A UMA ONTOLOGIA MATERIALISTA	77
<i>Bruno Gonçalves da Paixão</i>	

PARTE II

O CONHECIMENTO NA ESFERA ONTO-MATERIALISTA

ONTOLOGIA E LINGUAGEM	111
<i>Gilmaisa Macedo da Costa</i>	

POR QUE EM TEMPOS DE EXPANSÃO DO IRRACIONALISMO A ONTOLOGIA MATERIALISTA HISTÓRICO-DIALÉTICA É TÃO NECESSÁRIA?	149
--	-----

Mariana Andrade

A RELAÇÃO ENTRE O EM-SI E O PARA-NÓS NO REFLEXO CIENTÍFICO.....	177
--	-----

Deribaldo Santos

SOBRE OS AUTORES.....	195
-----------------------	-----

PARTE I

**“O GUERREIRO SEM REPOUSO”:
TESSITURAS DO PROJETO DE
RENASCIMENTO DO MARXISMO**

POR QUE LUKÁCS? O MARXISMO ONTOLÓGICO

Sergio Lessa

O marxismo ontológico é representado pela vertente Korsch, Gramsci, Lukács e Mészáros. Mantendo o materialismo (que neles se expressa pelo reconhecimento da antecedência do ser sobre a consciência – ainda que em Gramsci isso possa ser questionado -, do domínio da reprodução material na totalidade social), buscam resgatar a obra marxiana enquanto momento de constituição de uma “nova visão de mundo”.

Em *Marxismo e Filosofia* (1964), de Korsch, este resgate ainda está em sua forma germinal. Toda a sua discussão contra o mecanicismo e o economicismo imperantes na III Internacional, já na década de 1920, teve como centro a postulação de que a “superação da filosofia” a que aludia Marx nas *Teses Ad Feuerbach*, apenas seria possível com a superação do mundo burguês.

Korsch traça um nítido paralelo entre a extinção do Estado, na forma como Marx a delineou, e a superação da filosofia. O quanto é frágil a sua argumentação não precisa ser demonstrado. Está distante da concepção realmente ontológica que, talvez, possamos divisar em Gramsci, e que se expressa por inteiro no último Lukács e em Mészáros. Todavia, hoje, o combate de Korsch ao marxismo enquanto ciência positivista de qualquer tipo, a reafirmação da herança hegeliana de Marx e a luta pela categoria da totalidade enquanto central para o marxismo são elementos que contribuíram para a constituição do marxismo ontológico.

Em Gramsci encontramos uma recusa cabal do mecanicismo e do economicismo do marxismo vulgar. Todavia, com um importan-

te avanço em relação a Korsch: agora as questões ontológicas já se fazem explicitamente presentes, ainda que não sejam plenamente desenvolvidas. Exemplares são algumas passagens dos *Cadernos do Cárcere* nas quais discute Ricardo. Sua argumentação vai no sentido de que Ricardo, com a descoberta da lei do valor e da lei tendencial de queda da taxa de lucros, desvela o segredo de uma nova imanência, aquela constitutiva do ser social. Nesta nova imanência, as leis não teriam o caráter das leis físicas naturais, mas delimitariam tendências identificáveis a partir do desenvolvimento passado. A história, enquanto ciência, teria a tarefa de desvendar a legalidade do mundo dos homens, uma nova imanência em face da natureza.

Para estabelecer a origem histórica deste elemento da filosofia da práxis (elemento que é, pois, nada menos, que o seu particular modo de conceber a “imanência”), deve-se estudar a impositação das leis econômicas feita por David Ricardo. Trata-se de ver que Ricardo tem importância na fundação da filosofia da práxis não apenas pelo conceito de “valor” na economia, mas jogou uma importância “filosófica”, sugeriu um modo de pensar a vida e a história. (GRAMSCI, 1975:1479).

E ainda:

A descoberta do princípio lógico formal da “lei de tendência” não implica exatamente uma nova “imanência”, uma nova concepção da “necessidade” e da liberdade, etc.? Esta tradução me parece exatamente a feita pela filosofia da práxis que universalizou a descoberta de Ricardo estendendo-a adequadamente a toda a história, portanto extraindo de modo original uma nova concepção de mundo. (GRAMSCI, 1975:1247. Cf. tb. 1477).

Portanto, a maneira de Marx concebe a imanência, a categoria da substância, teria sido inspirada pela sua percepção de que em Ricardo haveria uma nova compreensão do ser, uma nova forma de se compreender o mundo dos homens (GRAMSCI, 1975:1477).

Continua Gramsci:

Quando Ricardo falava “postas estas condições” se terão estas consequências na economia, não tornava nem “determinista” a economia em si, nem a sua concepção era “naturalista”. Observava que posta a atividade solidária e coordenada de um grupo social, que opere segundo certos princípios aceitos por convenções (livremente) em vista de certos fins, tem-se um desenvolvimento que se pode chamar de automático e se pode assumir como o desenvolvimento de certas leis reconhecíveis e isoláveis com o método das ciências exatas. A todo momento, há uma escolha livre, que surge segundo certas linhas diretrizes idênticas para uma grande massa de indivíduos ou vontades singulares, à medida que estes se tornam homogêneos num determinado clima ético-político. Isto não significa dizer que todos operam de modo igual: os arbítrios individuais são também múltiplos, mas a parte homogênea predomina e “dita a lei”. (GRAMSCI, 1975:1246).

Com isso, “O arbítrio se generaliza, não é mais o arbítrio, mas deslocamento da base do ‘automatismo’, nova racionalidade” (GRAMSCI, 1975:1246).

Nessas passagens, é nítida a concepção de que a nova imanência é fundada pela objetivação coletiva de uma nova legalidade, a partir de um processo espontâneo de homogeneização de atos individuais teleologicamente postos. Não menos clara é a recusa da teleologia e da especulação filosófica no sentido pejorativo dos termos (GRAMSCI, 1975:1477 e 1248). Todavia, abre-se a questão acerca do caráter desta “previsibilidade” e desta “autonomia”.

Por “automatismo” Gramsci compreende “nada mais que racionalidade, mas na palavra ‘automatismo’ está uma tentativa de dar um conceito despido de qualquer auréola especulativa...” (GRAMSCI, 1975:1246).

[...] determinadas forças decisivas e permanentes apareceram historicamente, forças cuja operação se apresenta como certo “automatismo” que permite um certo grau de previsibilidade e de certeza para o futuro das iniciativas individuais que reconhecem tais leis após haver intuído ou elevado cientificamente. (GRAMSCI, 1975:1477).

Estas passagens sugerem que, em Gramsci, o “automatismo” espontâneo nada mais é que a relativa autonomia do complexo da economia ante os atos individuais. Este “automatismo” não existe em-si e por-si, mas no interior de relações sociais determinadas. Estas relações, por sua vez, não são materialidades naturais, no sentido em que o marxismo vulgar concebe a matéria, mas um complexo entrelaçado de determinações objetivas e subjetivas.

Na “premissa” devem estar contidas, já desenvolvidas ou em vias de desenvolvimento, as condições materiais necessárias ou suficientes para a realização do impulso de vontade coletiva, mas é claro que desta premissa “material”, calculável quantitativamente, não pode ser dissociado um certo nível de cultura, um complexo de atos intelectuais e, por estes (como seu produto e consequência), um certo complexo de paixões e sentimentos imperiosos, aquilo que têm a força de induzir à ação “a todo custo”. (GRAMSCI, 1975:1480-cf. tb. p. 1479).

As necessidades, as determinações sociais, as leis, portanto, não são puramente materiais no sentido feuerbachiano; elas são sociais, um complexo material/subjetivo.

Em suma, “Destas considerações iniciais podemos partir para estabelecer o que significa ‘regularidade’, ‘lei’, ‘automatismo’, no fato histórico”.

Em primeiro lugar:

Não se trata de “descobrir” uma lei metafísica de “determinismo”, nem mesmo de estabelecer uma lei geral de causalidade. Trata-se de mostrar como no desenvolvimento histórico se constituem as forças relativamente “permanentes”, que ope-

ram com uma certa regularidade e “automatismo”. (GRAMSCI, 1975:1479).

Portanto, mesmo que de forma fragmentada e germinal, há em Gramsci indícios de que, no plano ontológico, ele postulava ser a concepção marxiana do mundo dos homens uma nova maneira de se compreender a “imanência” social como ontologicamente distinta da natureza. Portanto, sua legalidade (sua “regularidade” e “necessidade”) brota da complexa interação entre elementos da subjetividade e da materialidade.

Abordar Gramsci dessa perspectiva nos parece mais promissor do que adentrar na discussão meramente gnosiológica acerca do seu “realismo”. Tal como ocorre com algumas interpretações de Marx, reduzir o pensamento gramsciano a uma posição tipicamente realista conduz a insuperáveis antinomias. Após Marx, Gramsci reconhece o *papel material* das ideias no mundo dos homens, ao lado da afirmação – tipicamente realista, esta sim – da objetividade primária do ser. Sem a percepção de que os pressupostos ontológicos de Marx e de Gramsci, *mutatis mutandis*, superaram a dicotomia ingênua entre matéria e espírito, característica do pensamento moderno, a obra de Gramsci parecerá, em alguns momentos, tipicamente realista e, em outros, idealista.⁹

Lukács e *Para uma ontologia do ser social*

As contribuições de Lukács ao desenvolvimento do marxismo ontológico foram decisivas.

Ainda que em Gramsci encontremos referências à esfera ontológica, é em Lukács que, pela primeira vez no marxismo, são explícita e detalhadamente abordados os aspectos decisivos da reflexão ontológica. Como sabemos, a problemática central da ontologia se condensa no tratamento dado à substancialidade. É aqui o argumento forte

9 Cf. MORERE, E. “Gramsci Realism”, **Science and Society**, v. 53, n. 4, 1989.

de Lukács: Marx teria descoberto e delineado uma nova concepção da substancialidade do mundo dos homens; este seria absolutamente histórico e social.

Por histórico, Lukács concebe, após Marx, uma substância cuja essência não é dada a priori, nem é mera decorrência do desenvolvimento geral do ser. Pelo contrário: a substância é histórica porque a sua essência e a sua esfera fenomênica consubstanciam-se ao longo do seu próprio processo. A essência, nesse sentido, é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial da substância. A essência são os traços ontológicos mais profundos que constituem os elementos de continuidade.¹⁰

Por social, Lukács, após Marx, concebe uma substância do mundo dos homens que é resultado exclusivo da ação e do pensamento dos homens (enquanto indivíduos e enquanto gênero humano). Isso significa que os homens fazem a sua história e que este fazer a história não encontra em nenhuma instância não social – “natural” ou não – qualquer limite ao seu desenvolvimento. Os homens são os senhores do seu destino. Exclui-se, pois, qualquer hipótese de se buscar na natureza uma essência fixa como referencial para a valoração e crítica da sociabilidade capitalista (tal como em MacCarney, como veremos mais abaixo).

Assinalar que os homens são senhores de sua história não se opõe, em Lukács, ao reconhecimento de que “a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (MARX, 1987) e que, por isso, os homens constroem o seu destino num *hic et nunc* historicamente determinado, que impõe necessidades e delinea o campo de possibilidades para esta construção. O caráter de pura sociabilidade do mundo dos homens, em Lukács, não significa, em absoluto, a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem a mecânica prevalência de qualquer um desses termos sobre o outro. Na análise deste complexo problemático há que se reconhecer, acima de tudo, que tanto a categoria da liberdade como a categoria da neces-

10 Lukács, 2018a: 93, 285-6; Lukács, 1981:106, 319-20.

sidade¹¹ são socialmente construídas, ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

De modo análogo, reconhecer o caráter puramente humano do ser social não conduz Lukács a postular o desaparecimento da natureza, pois tanto os atos singulares teleologicamente postos (no polo da singularidade individual) como a reprodução social global (no polo da genericidade, da universalidade humana) apenas podem surgir e se desdobrar categorialmente em contínua e ineliminável troca material com a natureza, via trabalho. São dois os traços ontológicos fundamentais dessa troca orgânica: por um lado, há uma ruptura ontológica entre a reprodução social e a processualidade natural, ruptura cuja essência é a possibilidade de um ser-para-si no mundo dos homens, impossível para a natureza. Por outro lado, a troca orgânica entre o gênero humano e a natureza implica a incessante transformação do mundo natural em um mundo social. Cada vez com maiores intensidade e escala, a natureza passa por processos de objetivação que conferem uma forma e um conteúdo puramente sociais, que apenas enquanto objetivações de prévias-ideações poderiam surgir e se desenvolver. Contudo, de modo algum, a gênese e o desenvolvimento da esfera ontológica representada pelo mundo dos homens implicam o desaparecimento da natureza, nem mesmo como uma possibilidade a mais remota. Para ser brevíssimo, a madeira do cabo de um machado continua a ser madeira.

Lukács traça um *tertium datur* entre aquelas posições que, de um lado, postulam a mera continuidade entre natureza e ser social (alguns momentos do marxismo vulgar, por exemplo) ou, então, que postulam a completa dissociação entre elas: o ser social é ontologicamente distinto da natureza, mas essa distinção apenas pode surgir

11 Referimo-nos aqui, obviamente, à necessidade social. Que a natureza apresenta uma necessidade dada pela própria legalidade natural, que não é socialmente construída, é um aspecto fundamental da ontologia lukacsiana.

e se desenvolver numa complexa articulação com o mundo natural, pela qual este último é constantemente submetido a transformações teleologicamente orientadas.

Da perspectiva de Lukács, portanto, está fadada ao fracasso a tentativa de buscar na natureza biológica do homem um referencial fixo que permita a crítica da alienação (inclusive a capitalista). Fazê-lo implicará conferir uma legalidade natural ao mundo dos homens, ou então reduzir a legalidade social às leis da natureza. Em ambos os casos, segundo Lukács, está perdida a possibilidade do reconhecimento do ser social na sua simultânea conexão e radical diferenciação do mundo natural.

Desses pressupostos ontológicos mais gerais e abstratos, Lukács retira conclusões que nos parecem de extrema valia para as discussões que se travam no interior do marxismo. Inicia ele por afirmar que a especificidade ontológica do mundo dos homens ante a natureza é que a substância social só existe e se reproduz pela mediação dos atos, teleologicamente postos, dos indivíduos singulares, historicamente determinados. Uma cadeira não é o material (ferro, madeira etc.) de que é feita, mas sim *este* material organizado segundo uma forma que apenas pode ser através de uma ação teleologicamente orientada, ou seja, através de um ato humano de trabalho.

A teleologia, portanto, na *esfera social* (e apenas nela) é capaz de ordenar o real de modo a criar entes e relações anteriormente inexistentes, ontologicamente *novos* (LUKÁCS, 1981:20). Esses novos entes e relações não poderiam vir a ser senão pela modificação teleologicamente orientada da matéria anteriormente existente, devido ao desenvolvimento da natureza em sua totalidade.

Todavia, não menos verdadeiro, segundo Lukács, é que esta nova matéria, esta nova esfera ontológica – o mundo dos homens –, é um mundo objetivo distinto da subjetividade que operou a teleologia inerente a toda transformação do existente pelos homens. A cadeira tem *efetivamente* uma história distinta da história do seu criador, e

isto é um elemento ontologicamente ineliminável na relação entre o homem e a sociedade, entre a teleologia e o objeto posto pela sua objetivação. Esta distinção ontológica entre a ideia e o objeto significa que, na ontologia lukacsiana, em definitivo, não há espaço algum para a identidade sujeito-objeto.

Nem o idealismo de corte hegeliano, nem o materialismo do marxismo estruturalista. Se não há identidade sujeito-objeto; tampouco há aquela “absoluta” distinção entre o ser objetivo e a consciência que impede a materialidade social de ser resultante da síntese dos atos individuais, teleologicamente postos, repetidos, numa causalidade posta pelos humanos e portadora de tendências históricas universais.

A distinção e a concomitante articulação entre o sujeito e o mundo objetivo, a distinção ontológica entre ente objetivado e consciência é o fundamento último para que o processo de sociabilização efetive um complexo processo de generalização. Na esfera da subjetividade, este processo articula, num movimento constante, o conhecimento do singular com as generalizações teóricas mais universais; o passado com o presente e o futuro; as tarefas que surgem no instante presente com a concepção de mundo.

No plano da objetividade, este processo de generalização insere cada objeto criado numa malha de relações e determinações que compõe a particularidade de cada momento histórico. De tal modo que a história de qualquer ente objetivado é sempre momento da história universal da humanidade. A história apenas pode se desdobrar com a incorporação das determinações (não importa quão modestas) da particularidade do objeto criado. Novamente: não há nenhuma identidade sujeito-objeto em Lukács, ainda que a subjetividade apenas possa existir em determinação reflexiva com o mundo objetivo. Desse modo, numa processualidade que Lukács explora em detalhes no seu estudo da reprodução social, ao construir um objeto o indivíduo se constrói enquanto individualidade partícipe da genericidade.

No plano ontológico mais geral, singularidade, particularidade e universalidade são distintas categorias da processualidade social igualmente reais, com o mesmo estatuto de ser¹². Em Lukács, a história requer a ação constante dos indivíduos sem que haja qualquer elemento, por mais difuso, de uma concepção do ser social que se aproxime do indivíduo-mônada do liberalismo clássico ou do individualismo metodológico do marxismo analítico.

O processo de generalização subjetiva e objetiva a que nos referimos acima remete o ser social para além do complexo fundante do trabalho. Ao generalizar subjetivamente, por exemplo, dá origem a conhecimentos (ciência, filosofia) e a processo de valoração (costumes, moral, ética etc.) que apenas muito mediadamente se relacionam com os atos de trabalho. Objetivamente, dá origem a relações e categorias sociais que apenas mediadamente se articulam com a transformação da natureza. Não podemos aqui, nem minimamente, nos alongarmos na discussão dessas mediações em Lukács. Apenas fazemos estas considerações para demonstrar como, no interior da ontologia lukacsiana, é *impossível* a identidade entre os atos de trabalho e *todos* os atos sociais.

Entre o trabalho e a história da humanidade, entre o trabalho e a totalidade social, desdobra-se uma dupla relação. O trabalho dá origem a novas necessidades e a novas possibilidades para o desenvolvimento humano que não mais podem ser atendidas ou exploradas por ele. Do mesmo modo, a continuidade dos atos de trabalho requer que sejam atendidas necessidades sociais que a ele não mais se re-

12 Novamente, nos referimos apenas ao ser social, sem com isso querer sugerir que estas categorias não existam, também – ainda que numa moldura ontológica distinta – na natureza. Todavia, para evitar equívocos de qualquer tipo, faz-se necessário assinalar que o reconhecimento da existência de categorias ontológicas na natureza em nada aproxima Lukács do intento engelsiano expresso na *Dialética da Natureza*. Muito pelo contrário, há as críticas de Lukács do materialismo iluminista, que postulava uma direta continuidade entre o ser social e a natureza. Sobre essas questões, o capítulo da *Ontologia* dedicado a Hegel talvez seja o texto mais significativo.

ferem diretamente. Pensemos em complexos sociais como a ideologia, a política, a filosofia, a estética, a ética etc. A partir de um dado patamar de desenvolvimento da sociabilidade, esses complexos se tornam imprescindíveis para a organização e a execução do trabalho, ainda que com este se relacionem por meio de mediações mais ou menos numerosas. Entre o trabalho e a totalidade social se interpõe, de modo cada vez mais nítido com o desenvolvimento das sociedades, um complexo de mediações: a reprodução social.

A concepção da substância humana enquanto síntese, numa esfera ontológica particular, dos atos humanos teleologicamente postos, representa uma ruptura radical com as duas outras principais vertentes do marxismo neste século.

Rompe com o marxismo estruturalista ao integrar a subjetividade humana enquanto elemento ontologicamente fundamental ao mundo dos homens. A teleologia dos atos humanos exerce força material na reprodução social; as categorias sociais apenas podem surgir (e se reproduzir) em processualidades historicamente concretas que são sínteses da objetivação de novas posições teleológicas. Com isto, a “absoluta distinção” (aqui no sentido do texto de Althusser que analisamos no ensaio anterior) entre materialidade e espírito, entre ser-precisamente-assim existente e consciência, uma questão que apresenta grandes dificuldades para o marxismo estruturalista, fica superada por uma postulação inteiramente outra, capaz de dar conta da complexa relação da consciência com o ser objetivo, tanto no plano ontológico mais geral quanto nas questões mais particulares.

Em outras palavras, se a concepção ontológica de fundo que encontramos no marxismo estruturalista, com todas as diferenças existentes no interior deste campo, tem como elemento central uma “absoluta” antinomia espírito-matéria, não surpreende que esta vertente não consiga dar conta das questões gnosiológicas. Expressões dessas dificuldades típicas do marxismo estruturalista, a nosso ver,

são tanto a démarche althusseriana que termina por postular uma subjetividade que não é pensamento, um pensamento que não é subjetividade e um objeto que não é o ser-precisamente-assim existente, como a oposição material/social característica de Cohen, para ficarmos com nossos exemplos.

Lukács, em sua *Ontologia*, supera com enormes vantagens os impasses do marxismo estruturalista em outra dimensão: a relação indivíduo/sociedade. Se, num primeiro momento, o indivíduo é mero suporte (*Träger*) das determinações infraestruturais, com o marxismo analítico ele se transforma numa individualidade-mônada portadora das regras mais gerais das situações de jogos. Neste terreno, Lukács demonstra com riqueza de detalhes as conexões ontológicas pelas quais a reprodução social é o processo de síntese de uma totalidade (o gênero humano) dos “atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados”. Esta síntese é fundada pelo trabalho que, inevitavelmente, produz sempre novas necessidades e possibilidades para os indivíduos e para a sociedade. O desenvolvimento histórico desse processo é o fundamento para as gêneses das mediações mais variadas, não apenas no interior dos indivíduos (que vão se convertendo em personalidades socialmente cada vez mais ricas, mediadas) como, também, na totalidade social (propriedade privada, Estado, classes sociais, processos de alienação, desenvolvimento das forças produtivas etc. etc.). A história é mais do que a justaposição dos indivíduos; sem os indivíduos não há ser social possível.

Assim, Lukács demonstra, repetimos, com detalhes, como e por que os “homens fazem a história, porém em circunstâncias que não escolheram”.

Por maiores que sejam as reservas que se tenha ao esforço do último Lukács, a ontologia de Lukács apresenta, neste campo que estamos discutindo, uma enorme superioridade no confronto com as outras vertentes do marxismo contemporâneo. Ao conceber a

totalidade e a individualidade como polos distintos, mas igualmente reais do ser social, articulados por um indissociável vínculo de determinações reflexivas (a reprodução social), Lukács é capaz de argumentar a falsidade de um possível elogio ao mercado como encontramos no marxismo analítico e reafirmar, no contexto contemporâneo, a necessidade e a possibilidade (que nada tem de inevitabilidade) da superação das alienações que brotam da exploração do homem pelo homem.

O marxismo ontológico após 1970

Em 1970, vem a público o livro de István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (1970, 2006), com a sua argumentação segundo a qual o trabalho, sendo a categoria fundamental do mundo dos homens em Marx, articula num único todo o complexo da obra marxiana. Rejeita assim, completamente, a postulação althusseriana de um corte epistemológico, seja de que tipo for. Ao mesmo tempo, Mészáros procura salientar como a crítica marxiana da exploração do homem pelo homem tem na categoria da alienação seu nódulo central e, através de páginas de citações, argumenta de forma documentalmente irrefutável que o conceito de alienação está não apenas presente, mas é *presença constante* desde as obras de juventude até as obras de maturidade. O que não significa desconhecer, evidentemente, a evolução de Marx: o que estava afirmado de forma imprecisa e por vezes mesmo de forma equivocada (pensemos no emprego de trabalho em lugar da força de trabalho pelo Marx até a *Miséria da Filosofia*) é substituído por formulações muito mais precisas, avançadas e desenvolvidas nos anos seguintes.

Uma comparação entre a discussão do trabalho alienado nos *Manuscritos de 1844* e o fetichismo da mercadoria em *O Capital* é um bom exemplo ao que nos referimos. Reconhecer a evolução de Marx, contudo, é distinto em tudo da interpretação althusseriana e,

ao mesmo tempo, não se confunde com a valorização, quase sempre de corte idealista, que é feita pela Escola de Frankfurt dos textos marxianos anteriores a 1848 (tomemos como exemplo o texto de Marcuse sobre o conceito de homem em Marx).

Este resgate da unidade interna da obra marxiana a partir das categorias do trabalho e da alienação (*Entfremdung*)¹³ tem uma fundamentação ontológica explícita e consciente. Sua proximidade com as pesquisas ontológicas de Lukács no final dos anos 1960 é bastante evidente.

A Itália e a França são os dois países europeus nos quais a *Ontologia* de Lukács tem passado menos despercebida. Com uma vantagem, a nosso ver, aos estudos nos países de língua inglesa. Enquanto, nestes, os estudos possuem um caráter mais amplo, extenso e menos “profundo”, na Itália e na França há um número considerável de estudos exegéticos da ontologia de Lukács, no mais das vezes de aspectos e não da obra no seu conjunto. Tanto quanto conhecemos, o acúmulo teórico mais expressivo nesta linha é o de Nicolas Tertulian.¹⁴

Outro autor também postula uma abordagem ontológica à obra marxiana. Trata-se de Joseph MacCarney e seu livro *Social Theory and the Crisis of Marxism* (1990). Em que pesem suas muitas contribuições, os limites do texto está em que propõe a esfera da na-

13 Instalou-se, infelizmente, nos últimos anos uma confusão desnecessária, em nosso país, na tradução de *Entäusserung* e *Entfremdung*, especialmente entre os estudiosos de Lukács. Na tradução da *Ontologia*, por exemplo, optou-se por traduzir *Entfremdung* por estranhamento, algo mais justificável no horizonte hegeliano que no materialismo marxiano. Também pelas razões que expusemos no Prefácio e no Capítulo I do livro *Mundo dos Homens* (2012), e mais detalhadamente no “Pós-fácio” à edição da Expressão Popular dos, de Marx, Manuscritos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 (Lessa, 2016) bem como na “Nota da tradução” à tradução da Ontologia de Lukács pelo Coletivo Veredas (Lukács, 2018b) optamos por traduzir o primeiro por exteriorização e o segundo por alienação.

14 Há vários autores que deram contribuições importantes nas décadas de 1970 e 1980, mas que desapareceram do debate depois disso. A se assinalar os textos ainda hoje significativos de Vitória Franco (1977, 1987, 1985), de Constanzo Preve (1988, 1989) e de Carol Gould (1978).

turalidade como fundante e resolutive da ontologia do mundo dos homens. A problematidade deste programa de pesquisas radica, em última instância, na concepção de um fundamento natural aos fenômenos sociais. Nesse sentido, a investigação dos pressupostos ontológicos de Marx conduz MacCarney a um campo que será exatamente o oposto ao ocupado pelo último Lukács.

Mészáros e *Para além do Capital*

Em 1995, a obra-prima de Mészáros veio a público. Redigida ao longo de 25 anos como a condensação de um volumoso manuscrito de cerca de 8 mil páginas, é o texto mais importante publicado após a *Ontologia* de Lukács, provavelmente não apenas para o marxismo ontológico. Diferentemente de seu mestre (Mészáros foi aluno e assistente de Lukács), pôde colher o resultado final tanto da experiência soviética quanto do, para ser breve, Estado de Bem-Estar que marcou os chamados “trinta anos dourados”. O que para Lukács ainda podia ser uma crença (que o regime soviético era a transição ao comunismo, à sociedade sem classes), para Mészáros desde muito levava à conclusão oposta: as experiências de tipo soviéticas não apenas não conduziram à sociedade de classes, como nem sequer haviam superado os marcos do capital. Com a precipitação dos eventos em 1989-91, as principais teses de Mészáros acerca do Leste Europeu foram confirmadas e ele pôde, então, expressar teoricamente, em sua totalidade, o movimento do que denomina de “sistema do capital”, o qual inclui as sociedades “transrevolucionárias” e os países capitalistas clássicos.

As críticas de Mészáros a Lukács, principalmente à *Ontologia*, precisam ainda ser avaliadas e investigadas. Até o presente, não há nenhum texto que faça uma sistematização e uma avaliação delas. Essa é uma tarefa a ser enfrentada pelos lukacsianos. Todavia, ainda que provisoriamente, talvez seja possível avançar que Mészáros desenvolve as investigações ontológicas deixadas inconclusas por Lukács em pelo menos duas esferas da maior importância.

A primeira delas é a discussão de como as relações de produção e, delas decorrentes, a reprodução social regida pelo capital, moldam categorias sociais como a temporalidade, a causalidade, a casualidade etc. A partir da objetividade primária e insuperável do tempo e da causalidade (já postuladas por Marx e Lukács), demonstra Mészáros até que ponto e em que intensidade a reprodução do capital na fase da “produção destrutiva” não pode nem tratar as causas como causas, nem incluir em seu desenvolvimento objetivo o seu próprio processo histórico em sua completa dimensão histórica: o presente deixa de ser a passagem entre o passado e o futuro para ser a simplória reafirmação do presente. Se isto não revoga a objetividade primária do tempo e da causalidade, impõe à reprodução do capital – e das sociedades e indivíduos que ele rege – limites insuperáveis e incontroláveis. O capital se impõe como a causa de todas as causas (*causa sui* na expressão de Mészáros) e substitui os humanos como verdadeiros sujeitos da história, reduzindo a temporalidade ao *hic et nunc*. Todavia, como o capital é uma relação social e não um sujeito humano, a sua reprodução impõe à reprodução da totalidade social um “automatismo” que implica uma produção crescentemente alienada, isto é, desumana. Assim chegamos à produção destrutiva com a crise estrutural do capital, a partir dos anos de 1970.

O trabalho como categoria fundante, e o trabalho proletário como fundante do modo de produção capitalista, impõem com rigorosa necessidade que a reprodução humana seja submetida à reprodução do capital. Devido à crise estrutural do capital, a partir de 1970, todas as tentativas, pela via política, pela via do Estado, de um controle sobre o capital, conhecem seus fracassos históricos definitivos. O fim da experiência soviética e do Estado de Bem-Estar demonstra como, na reprodução da sociedade, por ser o trabalho a categoria fundante, onde houver trabalho proletário a produção será sempre a de mercadorias, e a riqueza terá necessariamente a forma da propriedade privada que é o capital. Independentemente de como

este for acumulado. Seja pela via da propriedade privada típica, burguesa, seja pela via da propriedade estatal (“soviética”), a exploração do trabalho pelo capital é a essência da reprodução dessas sociedades. O capital terminou, assim, por se impor, pelas mediações históricas que conhecemos, também nas sociedades “pós-revolucionárias”.

István Mészáros, com a aplicação rigorosa dos fundamentos ontológicos de Lukács à análise do mundo contemporâneo, recuperou para a discussão da transição para além do capital vários dos fundamentos que ele afirma serem os de Marx (e o faz com muitíssimas citações, com uma argumentação das mais densas e com uma competência incomparável), acima de tudo que o capital é uma relação social que, por sua própria essência, possui tal impulso à universalidade, a tudo submeter à sua dinâmica reprodutiva, que os humanos podem destruí-lo, porém, jamais, controlá-lo. Na história, uma classe que pode o mais, não pode o menos, como diria Marx em o *18 Brumário*. Por isso a superação do capital requer, de forma insuperável, que o trabalho proletário seja substituído pelo trabalho associado, que o tempo de trabalho socialmente necessário seja substituído pelo tempo disponível na organização da produção e que a livre organização dos produtores associados substitua a organização da sociedade em classes.

O Estado (para Mészáros, a parte infraestrutural do sistema do capital, dotada de sua superestrutura jurídico-política), a política (o exercício do poder que advém da propriedade privada) e a família monogâmica (nuclear, como ele a denomina) passarão para o museu a partir do momento em que a transição para o comunismo se efetuar na base produtiva da sociedade. Sem cancelar ou desconhecer os sérios e complexos problemas de tal fase de transição – e, ainda, sem se propor a nenhum futurismo –, retira das experiências revolucionárias do século 20 os elementos históricos para asseverar que sem a transição na base material da sociedade nenhuma transição ao comunismo pode ser bem-sucedida.

Mészáros faz a mais exaustiva investigação de que tenho notícia sobre o desenvolvimento do Estado e da política no pós-guerra. Suas conclusões, com riqueza de fundamentação e de análises concretas (discute não apenas o trabalhismo inglês e o stalinismo, a política imperialista estadunidense e a estratégia terceiro-mundista, as estratégias políticas dos Partidos Comunistas e Socialistas, as ideologias conservadoras e progressistas acerca do Estado e das políticas sociais etc. etc.), exploram a enorme capacidade de cooptação pelo Estado do movimento operário e dos trabalhadores, bem como a paralisia política daí decorrente. A absorção pelo fundamental do movimento dos trabalhadores da tese de que “não há alternativa” ao capitalismo é demonstrada por Mészáros como um reflexo ideológico do fato de que o capital não pode ir além do seu *hic et nunc* – e o fato de a esquerda ter se deixado envolver por esta ideologia tem consequências profundas para o presente. Além disso, no conhecido capítulo 18 – agora publicado em separado com o título de *Atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa radical ao sistema parlamentar* (2010), Mészáros aprofunda suas análises anteriores sobre o papel fundamental do Estado no “deslocamento das contradições” do sistema do capital e, ainda, a função ideológica imprescindível que lhe cabe na reprodução da sociedade burguesa.

O que, em Lukács, era uma discussão ontológica sobre a possibilidade da revolução proletária e transição ao comunismo – mas que, segundo Mészáros, não podia ir muito para além deste limite porque sua convicção de que o sistema soviético já era socialista na sua base material o impossibilitava de analisar a essência da reprodução do sistema do capital na sua totalidade – elevou-se a uma análise da totalidade do sistema do capital contemporâneo.

Não deixa de ser irônico, contudo, como a recepção de *Para além do capital* teve algo de análogo ao que ocorreu com a *Ontologia* de Lukács. Publicada na Europa quando do avanço da maré pós-moderna e da aceleração da decadência soviética, a obra póstuma do

pensador húngaro encontrou condições históricas muito ruins para a sua divulgação. Caiu no que José Paulo Netto denominou, em um texto belíssimo, de um “exílio” ideológico (NETTO, 2002). A publicação de *Para além do Capital* sofreu algo semelhante. Chocou-se frontalmente tanto contra os que defendem, para se opor à ofensiva do capital, o caráter socialista da União Soviética, quanto com aqueles que, contra as políticas neoliberais, defendem a luta pelo retorno ao Estado de Bem-Estar ou a algo assemelhado. Em poucas palavras, se a direita não tinha interesse algum na obra, a esquerda também não estava lá muito interessada em suas teses principais. É assim que, mesmo entre os lukacsianos – parte ponderável, oriunda dos Partidos Comunistas alinhados à URSS –, a obra foi recebida sem o devido estudo, análise e discussão. Hoje há apenas um livro publicado sobre este texto, o de Cristina Paniago (2012) e poucas são as análises que vão além da sua superfície mais aparente. Mas essa situação, em curto prazo, deve se modificar.

Os fundamentos ontológicos trazidos por Lukács de Marx, nas mãos de Mészáros terminaram exibindo sua fecundidade para a análise da reprodução do capital em nossos dias e, por esta via, para a crítica revolucionária da sociedade burguesa. Parece-me que, para os estudiosos de Lukács, está jogada a nossa cartada decisiva: se os desenvolvimentos ontológicos trazidos por Mészáros da investigação lukacsiana se mostrarem incapazes de uma crítica revolucionária ao mundo em que vivemos, a possibilidade de contribuirmos ideologicamente para a revolução proletária diminuirá significativamente. Mas isso é algo que não temos como decidir antes que a história avance e o início da transição, ao menos, tenha lugar.

Ainda que nosso levantamento da produção contemporânea sobre o último Lukács seja parcial – apenas agora, e de forma ainda muito tímida, estamos rompendo um isolamento que já dura por duas décadas –, esperamos que seja ele suficiente para assinalar as características mais gerais do marxismo ontológico.

Em suma, o marxismo ontológico se caracterizaria por:

- 1) chamar para o terreno da ontologia a resolução das questões decisivas ao marxismo contemporâneo. Por ontologia os autores compreendem desde um retorno à metafísica (Gould), a busca de uma essência humana imutável (MacCarney), até as determinações mais gerais do existente (Lukács, Tertulian, Mészáros, Oldrini). Parece-me que no interior deste campo o que mais tem mostrado capacidade de desenvolvimento e de análise do mundo é a última corrente;
- 2) considerar, coerentemente, os atos humanos enquanto elementos ontologicamente constitutivos do ser social. A essência de tais atos é a construção processual da sociabilidade humana pelo trabalho. Com diferenças significativas, isso está presente em Gramsci, Lukács, MacCarney, Gould, Mészáros e Tertulian;
- 3) manter os postulados centrais de Marx: os homens fazem sua própria história, mas em circunstâncias que não escolheram; a prioridade da matéria sobre a consciência, e da reprodução material sobre a totalidade social. Talvez a exceção a ser mencionada seja Gould, que privilegia as relações de mercado;
- 4) argumentar, com muitos matizes e diferenças, que a herança hegeliana de Marx não deve ser esquecida, ao lado da afirmação da ruptura, que cada um divisa a seu modo, entre os dois pensadores.

Conclusão

A ontologia de Lukács rompe com o idealismo marxista por manter a determinação da consciência pelo ser e reafirmar a predominância da reprodução material sobre a totalidade social. No entanto, concebe essas relações como determinações reflexivas – o predomínio ontológico da esfera produtiva sobre a totalidade social apenas pode se dar por meio da objetivação cotidiana de infinitos atos concretos teleologicamente postos. Estes atos, por sua vez, dadas as

pressões e demandas postas pela dinâmica reprodutiva da formação social em que estão inseridos, têm sempre um caráter de alternativa, de escolha. De modo que a predominância da esfera econômica sobre a totalidade social tem como mediação ineliminável a cotidianidade com suas múltiplas e variáveis determinações, o que faz com que esta predominância possa ser tudo, menos mecânica, imediata.

Isso também faz com que não se possa determinar *a priori* uma forma abstrata e logicamente fixada de modelo genérico dessa predominância. A cada momento esta predominância se afirma de uma maneira distinta, o que pode incluir, momentaneamente, até mesmo a sua aparente negação: uma momentânea e decisiva substituição da esfera econômica pela da política, pela luta de classes aberta e franca, tal como nos momentos revolucionários.

Metodologicamente, as possibilidades resolutivas são enormes, pois rompem com a relação de “absoluta distinção” (no sentido de Althusser) entre o sujeito e o objeto, sem cair na identidade idealista de um com o outro. Nem Feuerbach ou o marxismo estruturalista, nem Hegel ou a Escola de Frankfurt: temos aqui um legítimo *tertium datur*. O objeto é portador de suas determinações ontológicas específicas e é ele que comporá o campo resolutivo do grau de veracidade de uma teoria¹⁵. Todavia, este objeto nem é estático nem deixa de ser objetividade dada pela natureza ou posta pelos humanos. Portanto, é o campo da objetividade que coloca as demandas metodológicas necessárias à sua apreensão pela subjetividade, não existindo por isso

15 Apenas formalmente temos aqui alguma semelhança com a crítica imanente proposta por Adorno: a crítica do objeto do seu próprio interior. A moldura ontológica distinta confere à imanência da crítica em Lukács e na origem da Escola de Frankfurt um sentido bastante diverso. Enquanto nesta a crítica se fundava na distância entre o que o objeto “prometia” e o que ele de fato realizava, em Lukács a crítica imanente não pode deixar de desconsiderar as efetivas articulações que se põem entre cada objeto e a totalidade da história do gênero humano. A crítica precisa ser “externa” ao objeto no preciso sentido de que não deve se limitar às legalidades particulares do que virá a ser objeto de análise. Isto não significa desconsiderar tais particularidades, apenas que estas não devem ser o limite da crítica.

nenhuma questão metodológica que possa ter sua resolução *a priori* no campo mais abstrato da lógica e do rigor meramente formal. Essa postura também se distingue radicalmente do empirismo e do positivismo, porquanto considera o objeto como histórico. Mesmo a natureza mais pura se constitui como objeto ao longo da história, sem que isso em nada diminua sua objetividade ontológica primária.¹⁶

As investigações lukacsianas parecem apontar para o fato de que, no interior da tradição marxiana, nem o materialismo (a determinação da consciência pelo ser) nem a dialética (movimento do real enquanto complexo de complexos) estão esgotados. Isso, todavia, não significa desconhecer que graves problemas não tiveram sua resolução delineada, nem sequer nos termos mais gerais, pelo filósofo húngaro – e aqui a obra de Mészáros cumpre um papel fundamental.

Terminaremos, por isso, chamando a atenção para um possível paradoxo.

Na constituição do materialismo ontológico, Gramsci e Lukács jogaram os papéis centrais. A crítica ao stalinismo, no plano teórico-filosófico, é radical nos dois pensadores. Todavia, tanto um como o outro se alinham com as posições políticas que respaldavam o marxismo estruturalista, quando não o marxismo mais vulgar. É no interior do duplo cerco representado pela prisão fascista e pelo combate às suas ideias pela burocracia do Estado Soviético e da III Internacional que Gramsci tem a genial antecipação da redescoberta da obra marxiana como fundação de uma nova ontologia. Analogamente, é no interior de um duplo cerceamento – posto pela opção de resistir no interior do bloco soviético –, representado pela censura oficial e pelo constrangimento teórico-pessoal que era a crença de que no bloco soviético se construía o socialismo (ainda que

16 Essas posições de Lukács, tanto representam uma posição absolutamente antinômica àquela de Colletti em *Marxismo e Hegel* (1973), onde é afirmada a tese da inseparabilidade do método dialético da ontologia idealista de Hegel, como também se opõe à resposta de A. A. Smith a Colletti (1981), que aproxima até a igualdade a dialética de Hegel à dialética de Marx.

com desvios), que Lukács elabora a sua crítica ao idealismo marxista e ao materialismo vulgar-mecanicista. Não deixa de ser irônico (a história tem a sua astúcia) que do interior do mais brutal cerco à atividade intelectual que nosso século conheceu tenha brotado uma corrente teórica tão fértil e promissora.

Em suma, apesar de lacunas e de questões deixadas em aberto, o marxismo ontológico e, nele, a ontologia lukacsiana, nos parece a linha possível, nos dias de hoje, de defesa e de desenvolvimento dos elementos centrais da *Weltanschauung* marxiana: a objetividade ontológico-primária do ser e a radical historicidade e sociabilidade do mundo dos homens.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Negative Dialectics**. Routledge and Keagan Paul, Londres, 1973.
- ALTHUSSER, L. “De **El Capital** a la filosofía de Marx”; in **Para leer El Capital**. México, Siglo XXI, 1969.
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. **Para leer El Capital**. Siglo XXI Editores, Argentina, 1973.
- ANDERSON, P. **Arguments Within English Marxism**. NLB and Verso Editons, Londres, 1980.
- ANDERSON, P. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal, 1982.
- ANDERSON, W. H. L.; THOMPSON, F. W. “Neoclassical Marxism”. **Science and Society**, v. 52, n. 2, p. 215-228, 1988.
- ANDRADE, M. “Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social”. **Anuário Lukács 2014**, Instituto Lukács, Maceió, 2014.
- ARATO, A.; BREINES, P. **El joven Lukács e los orígenes del marxismo occidental**. Fondo de Cultura Economico, México, 1986.
- BALABAN, O. “The Positivist Nature of the Critical Theory.” **Science and Society**, v. 53, n. 4, 1989.
- BALIBAR, E. **Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique**. Mas-

pero, p. 189, 1965.

BERNAL, D. **Science in History**. USA, Cameron Associates, Inc., 1959.

BOGER, G. "On the Materialist Appropriation of Hegel's Dialectical Method", **Science and Society**, v. 55, n. 1, 1991.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J. C. **La Reproduction**. Paris, 1970.

BROUÉ, P. **A história da Internacional Comunista**. Ed. Sundermann, 2007.

CLAUDIN, F. **La crisis del movimiento comunista**, em especial o capítulo "La crisis teorica", Ruedo Ibérico, Paris, 1970.

COHEN, G. **Karl Marx's Theory of History – a defense**. Princeton University Press, USA, 1978.

COLLETTI, L. "Bernstein and the Marxism of the Second International". In **From Rousseau do Lenin: Studies in Ideology and Society**. Monthly Review Press, 1972.

COLLETTI, L. **Marxism and Hegel**. New Left Books, Londres, 1973.

CONTAT, M. **"As mortes de Althusser"**. Novos Estudos Cebrap, 33, julho, 1992.

ELSTER, J. **Marx Hoje**. Paz e Terra, 1979.

ELSTER, J. **Making Sense of Marx**. Cambridge University Press, Cambridge, p. 5, 1985.

FEHER, F. HELLER, A., MARCUS, G., VADJA, M. **"Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács"**. aut-Aut, 157-8, 1977.

FRANCO, V. "Il Lavoro como 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács". **Critica Marxista**, nº 31, editora Riuniti, Roma, 1977.

FRANCO, V. **"La maturità di Lukács"**. Giornale Critico della Filosofia Italiana, nº 64, 1985.

FRANCO, V. "Lukács, la ontologia, la etica y la renovación del marxismo" in **Ontologia do Ser Social**. Univ. Autonoma de Chapingo, México, 1987.

GIANNOTTI, J. A. "Habermas: mão e contramão". **Novos Estudos Cebrap**, 31, outubro, p. 723, 1991.

GOULD, C. C. **Ontologia Social de Marx – individualidade e comunidade en la teoria marxista de la realidad social**. Fondo de Cultura Economica, Mexico (1ª edição 1978, The Massachusetts Institute of Technology, The MIT Press), 1983.

GRAMSCI, A. **Quaderni del Carcere**, Einaudi Editori, Torino, 1975.

HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981.

HABERMAS, J. "A Nova Intransparência – a crise do Estado de Bem-Estar e o esgotamento das energias utópicas". **Novos Estudos CEBRAP**, n. 18, São Paulo, Brasil, 1987.

HABERMAS, J. **Para a Reconstrução do materialismo histórico**. Ed. Brasiliense, São Paulo, 2ª edição, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica**. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina, Ed. Solar/Hachet, 1976.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Teil II. Alemanha, Suhrkamp Verlag, 1969.

HELLER, A. "Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro". **Critica Marxista**. Editori Riuniti, Roma, 1981.

HELLER, A. **Aristóteles y el Mundo Antiguo**. Ed. Península, Barcelona, 1983.

JAY, M. **La imaginación Dialéctica**. Ed. Tauru, Madrid, 1974.

KELLOG, P. "Engels and the roots of 'Revisionism': a re-evaluation". **Science and Society**, v. 55, n. 2, 1991.

KOFLER, L. **Contribución a la historia de la sociedad burguesa**. Ed. Amorrutu, Buenos Aires, 1997.

KOLAKOWSKI, L. **Main currents of Marxism – its origin, growth and dissolutio**. Oxford, Inglaterra, 1978.

KORSH, K. **Marxisme et Philosophie**. Les éditions de minuit, Paris, 1976.

KURZ, R. **O Colapso da Modernidade, da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Ed. Paz e Terra, 1992.

LABASTIDA, J. **Producción, Ciencia y Sociedad – de Descartes a Marx**. Siglo XXI editores, México, 1990.

LESSA, S. "Pós-fácio", in **Marx, K. Manuscritos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. Expressão Popular. São Paulo, 2016.

LESSA, S. "**Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação**". São Paulo, Ensaio s/n, Ed. Ensaio, 1989.

LESSA, S. "Reprodução e Ontologia em Lukács". **Unesp, Rev. Trans/formação**, nº 17, 1994.

LESSA, S. "A ontologia de Lukács: retorno à ontologia medieval?" In Antunes, R. e Rego, W. (org.). **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo, Ed. Boitempo, 1996.

LESSA, S. "Notas sobre a historicidade da essência em Lukács". **Revista Novos Rumos**, v. 30, São Paulo, 1999.

LESSA, S. "A emancipação política e a defesa dos direitos". **Revista Serviço Social e Sociedade**, nº 90, Cortez Editora, São Paulo, 2007.

LESSA, S. **Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo**. São Paulo, Cortez Editores, 2012a.

LESSA, S. **Mundo dos Homens**. São Paulo, Instituto Lukács, 2012.

LOWY, M. **Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários**. Liv. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.

LOWY, M. **Evolução Política de Lukács**. Ed. Cortez, S. Paulo, 1998.

LUKÁCS, G. **“Prefácio” de 1967 a History and Class Consciousness**. The Mit Press, Cambridge, USA, 1976.

LUKÁCS, G. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1978.

LUKÁCS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. S. Paulo, Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, G. **Marx y el problema de la decadencia ideologica**. Siglo XXI Ed., México, 1981a.

LUKÁCS, G. **Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt, 1986.

LUKÁCS, G. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**. Georg Lukács Werke, vols. 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt, 1986.

LUKÁCS, G. **Prolegomini all’Ontologia dell’Essere Sociale**. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos à Ontologia do Ser Social e Para a ontologia do ser social**. Vol. 13, Obras de Lukács, Coletivo Veredas, Maceió, 2018.

LUKÁCS, G. **Para a ontologia do ser social**. Vol.14, Obras de Lukács, Coletivo Veredas, Maceió, 2018a.

LUKÁCS, G. **Aparato Crítico à Para a ontologia do ser social**. Coletivo Veredas, Maceió, 2018b.

LUKÁCS, G. **Per una Ontologia dell’Essere Sociale**. Ed. Riuniti, Roma, Vol. I, 1976, Vol. II, 1981.

MACCARNEY, J. **Social Theory and the Crisis of Marxism**. Londres, Verso, 1990.

MACPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke**. Oxford University Press, Londres, 1967.

MACPHERSON, C. B. **La Teoria Política del Individualismo Posesivo**. Barcelona, Ed. Península, 1970.

MARQUIT, E. "Contradictions in Dialectics and formal logic", **Science and Society**, v. 45, n. 3, 1981.

MARX, K. **O 18 brumário de Louis Bonaparte**. Ed. Sociais/São Paulo, 1979.

MARX, K. **O Capital**. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983, Tomo I, 1985, Tomo II.

MARX, K. **Da questão Judaica**. Expressão Popular, São Paulo, 2010.

MARX, K. **Glosas Críticas marginais ao artigo 'o Rei da Prússia e a reforma social' de um prussiano**. (Precedido por uma Introdução de Ivo Tonet). Expressão Popular, São Paulo, 2010.

MAYER, A. **A força da tradição**. Ed. Paz e Terra, 1987.

MAYER, T. F. "In defense of Analytical Marxism", **Science and Society**, v. 53, n. 4, 1989-90.

MÉSZÁROS, I. **Marx's Theory of Alienation**, Merlin Press, Londres, 1970.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. Boitempo, São Paulo, 2002.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. Boitempo, São Paulo, 2006.

MÉSZÁROS, I. **Atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa radical ao sistema parlamentar**. Boitempo, São Paulo, 2010.

MORERE, E. "Gramsci Realism". **Science and Society**, v. 53, n. 4, 1989.

NETTO, J. P. "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", in Pinassi, LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. Boitempo, 2002.

NOVELLO, M. **Cosmologia**. Livraria da Física, Rio de Janeiro, Brasil, 2010.

OLDRINI, G. **György Lukács e os problemas do marxismo no século 20**. Coletivo Veredas, Maceió, 2017.

PANIAGO, C. **Mészáros e a incontrolabilidade do capital**. Instituto Lukács, São Paulo, 2012.

PELIKAN, J. **The mystery of Continuity**. USA, The University Press of Virginia, 1986.

PREVE, C. "Notes on the 'ontological path' of E. Bloch e G. Lukács: Philosophical sublimation of a historic defeat or the 'reasonable' refounding of modern revolutionary thought? **New German Critique**, 1988.

PREVE, C. "Un' Ontologia Materialista al servizio di un'etica comunista. Una Filosofia per um nuovo impegno politico degli intellettuali", in **Filosofia i Prassi – attualità e rilettura critica de Gyorgy Lukács e Ernest Bloch**. Cooperativa Diffusioni'84 – Milano, 1ª edição, fevereiro, 1989.

REDONDI, P. **Galileu Herético**. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

ROEMER, J. E. **A General Theory of Exploitation and Class**. Cambridge, Massachusetts, 1982.

ROEMER, J. E. **Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy**. Cambridge, Massachusetts, 1988.

SMITH, A. A. "Hegelianism and Marxism: a reply to Lucio Colletti". **Science and Society**, v. 50, n. 2, 1981.

TERTULIAN, N. "El Renacimiento de la Ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács". in **Ontologia do Ser Social**, Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, Mexico (originalmente publicado em Critica Marxista nº 3, 1984), p. 71-108, 1987.

TERTULIAN, N. "G. Lukács y la reconstrucción de la ontologia en la filosofia contemporánea". **Ediciones de sociologia Rural**, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, Mexico, (originalmente publicado em Revue de Métaphysique et Morale, oct. dez. 1978, nº 4, p. 498-517), 1987.

TERTULIAN, N. "Giorgy Lukács y las tragedias del siglo". In: **Ontologia del Ser Social**, publicação das Ediciones de Sociologia Rural, Dep. De Sociologia Rural, Univ Autonoma de Chapingo, Mexico, p. 11-15, 1987.

TERTULIAN, N. "Teleologia y Causalidade en la Ontologia de G. Lukács". **Ediciones de Sociologia Rural**, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, p. 45 a 67 (publicado originalmente em Critica Marxista nº 5, de 1980), 1987.

TERTULIAN, N. "Qui a peur du débat?". **Les Temps Modernes**, agosto/setembro, nos. 529-30, 1990, p. 214-40, 1990.

THOMPSON, E. P. **The Poverty of Theory and Other Essays**. Monthly Review Press, 1978.

TONET, I. "Liberdade, igualdade e fraternidade: de 1789 a 1989". **Revista Ensaio**, 17/18, Ed. Ensaio, São Paulo, 1989.

TONET, I. **Liberdade ou democracia?** Edufal, Maceió, 1999.

TONET, I. **A questão do socialismo**. HDD Livros, Curitiba, 2002.

TONET, I. **Os descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política**. Ed. Alfa-Ômega, São Paulo, 2009.

NOTAS SOBRE INFLUÊNCIAS TEÓRICAS, MARXISMO E ONTOLOGIA DE GYÖRGY LUKÁCS

Ricardo Lara

O presente ensaio apresenta aspectos relevantes dos contatos e assimilações da teoria social de Karl Marx por György Lukács. Nas informações sobre a trajetória de Lukács e sua aproximação com o marxismo, optamos por seguir os percursos oferecidos pelo próprio filósofo em seus textos e autobiografias. Tomamos como pressuposto o *renascimento do marxismo* reivindicado por Lukács. Para isso, compreendemos que investigar a aproximação de Lukács com o marxismo torna-se o primeiro procedimento metodológico para analisar a proposta teórico-filosófica de a *Ontologia do Ser Social*.

Em tempos de especializações e manipulações de verniz neopositivista em todos os campos do saber, uma pergunta incômoda não deixa de pairar nos “intramuros” acadêmicos: existe espaço científico para discussões de autores marxistas e ainda mais de alguém em especial que afirma existir uma *ontologia* na obra de Marx? Para ser mais direto: existe acomodação acadêmica para o estudo de a *Ontologia do Ser Social* de Lukács? Para aqueles com menos paciência e que desprezam a luta ideológica, tão necessária e presente na produção acadêmica, a resposta flana entre o ceticismo, em alguns casos, e a preterição. Para outros que se encantam com os avanços especializados das ciências sociais na sua dimensão fragmentária e avaliam a *leitura de totalidade* como desvio ideológico, recebemos um absoluto não. Mesmo entre os adeptos do marxismo (em sua elástica tradição heterogênea) há desconfiança que causa debates seguidos de incompreensões do que seria a *ontologia* lukacsiana, numa forma grosseira alguns rotulam de desvio idealista. Se tentássemos listar

as negações e ceticismos sobre a obra lukacsiana da maturidade entraríamos num labirinto de indagações que não nos levaria a lugar algum, a não ser a um incômodo subjetivo.

O lugar da *Ontologia do Ser Social* não se restringe a questões epistemológicas, mas reivindica questões ontológicas, ou seja, é uma proposta teórico-científica que abre os questionamentos sobre a *práxis social* e a compreende como *histórica e transitória*. A tarefa lukacsiana de retomar os complexos categoriais da obra marxiana seguida do esforço de *renascimento do marxismo* não é fácil, seja no campo acadêmico ou mesmo nos movimentos sociais, pois a manipulação capitalista está penetrada radicalmente nas relações sociais que vão desde a vida cotidiana ao desenvolvimento intelectual sofisticado. A manipulação da consciência dos indivíduos está presente na esfera da economia, da cultura, da ideologia e da política¹⁷.

Analisar a relevância da *Ontologia* de Lukács no cenário das ciências sociais contemporâneas implica aprofundar e apresentar pressupostos de investigações calcados na vida social numa *perspectiva de totalidade*, na verdade é delinear caminho oposto do neopositivismo e do neokantismo reinante na orientação científica acadêmica. Lukács na última grande obra de sua vida trava batalha

17 Lukács analisou que o capitalismo tardio busca racionalizar – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando um vasto e diversificado sistema para manipular as consciências dos indivíduos. “Esse sistema de manipulação, gerado inicialmente no nível da economia, teria se generalizado depois para as esferas da cultura, da ideologia e da política. Segundo ele, esse sistema encontraria sua expressão teórica nas correntes neopositivistas: apesar de sua grande diversidade, essas correntes se identificariam numa batalha aberta contra a ontologia, contra a análise dos movimentos essenciais da realidade, em favor de um esclarecimento formalista e logicista da racionalidade humana (entendida, ademais, como técnica formal para manipular dados fetichizados e fragmentados). Com isso, a análise ontológica do real – cujos modelos supremos estariam, para Lukács, nas obras de Aristóteles, Hegel e Marx – teria sido substituída pela elucidação epistemológica dos ‘discursos’. É como se uma tradição kantiana empobrecida tivesse triunfado, contra o legado ontológico daqueles três grandes pensadores, que Lukács considerava os pontos mais elevados da história da filosofia”. (COUTINHO, 1996, p. 17).

homérica contra as tendências filosóficas e científicas que negam qualquer preocupação sobre o questionamento do ser¹⁸. Questionar a vida cotidiana e estabelecer mediações com as compreensões científicas são os esforços do filósofo húngaro. Na sua expressão ele chama atenção para o fato de que: “A ciência brota da vida, e na vida mesma – saibamos ou não, queiramos ou não – somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico.” Na mesma linha de argumentação há a advertência: “A transição para a cientificidade pode tornar mais consciente e mais crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou até mesmo fazê-la desaparecer” (LUKÁCS, 2012, p. 292). Compreender a ciência natural e social (nas suas respectivas particularidades) como resultado da vida, entender esta como relação ineliminável (e dialética) da humanidade com a natureza (*homem naturalizado e natureza humanizada*)¹⁹, e analisar a práxis²⁰ humana como contínuos *afastamentos das barreiras naturais*, é propor uma compreensão de ciência como *autoatividade prática consciente dos homens*.

Outro elemento importante e presente nas batalhas das ideias deve ser ressaltado: não é novidade que a teoria social marxista, em suas diversas orientações, sofre diferentes ataques na atualidade, pois as ideologias *pós-modernas* estão em conflito aberto com a tradição moderna que tem na investigação da *revolução social e da emancipação humana* os seus objetivos principais.

18 “Todos sabem que nas últimas décadas, radicalizando as velhas tendências gnosiológicas, o neopositivismo dominou de modo incontrastado, com sua recusa de princípio em face de toda e qualquer colocação ontológica, considerada como não científica. E esse domínio se deu não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis”. (LUKÁCS, 2007, p. 225).

19 Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* evidencia essa compreensão: “[...] a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.” (MARX, 2004, p. 107).

20 Segundo Lukács: “[...] como sempre enfatizou o marxismo, a práxis, especialmente o metabolismo da sociedade com a natureza, se revela como o critério da teoria.” (LUKÁCS, 2010, p. 42).

Pelas razões elencadas, compreendemos que a *ontologia* lukacsiana é atual e fecunda. Lukács, na sua obra *Ontologia do Ser Social*, enfrenta debate vigoroso com a ciência e a filosofia, em “situação mundial de crise geral e duradoura”, ou seja, num contexto histórico-social em que são utilizados todos os meios (ideologias) possíveis de negação da compreensão do ser; por conseguinte, das investigações sócio-históricas que se orientam para a *emancipação humana*. A *zeitgeist*, a tendência espiritual geral da nossa época, em última análise, “pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada” (LUKÁCS, 2012, p. 42-43). Portanto, é na contratendência desse processo ideológico que se situa o marxismo da maturidade do filósofo húngaro.

As principais influências teóricas de Lukács e os contatos com o marxismo

Na sequência de nossa argumentação sobre a relevância da proposta teórico-filosófica da maturidade do pensador húngaro, vamos apresentar algumas características de sua trajetória que consideramos fundamentais para a compreensão da edificação da *Ontologia do Ser Social*. Não é novidade que Lukács, em algumas ocasiões, é considerado pensador difícil e de estilo próprio. Isso talvez proceda do universo cultural que ele exige do seu interlocutor, ou mesmo pelo caráter totalizante do seu pensamento, que não sucumbiu à fragmentação e à especialização das ciências sociais formatadas pelo neopositivismo. Dissertar e argumentar à luz da filosofia ocidental que vai de Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Lenin aos seus contemporâneos, estabelecer diálogo com os clássicos da literatura universal (Balzac, Tolstoi, Dostoiévsk, Goethe, Thomas Mann), são atributos presentes nos textos de Lukács, por mais que nas obras de maturidade notemos estilo menos literato.

Lukács, na sua juventude, dedicou seus estudos às expressões culturais (poesia, teatro, literatura). Em decorrência disso, desenvolveu ampla erudição, por isso, no conjunto de sua obra, seus escritos perpassam pela literatura, filosofia, política, história, estética. Em sua juventude recebeu influência de diferentes autores das ciências sociais e humanas, dentre os quais destacamos Wilhelm Dilthey, Emil Lask, Ervin Szabó, Georges Sorel, Heinrich Rickert, Hegel, Marx, Rosa Luxemburgo e Lenin. As estreitas relações pessoais com Georg Simmel²¹, Ernest Bloch²² e Max Weber²³ exerceram impactos significativos na produção teórica do jovem Lukács. As concepções de “sociologia” e “filosofia” foram construídas a partir das referências citadas, somada a essas tendências teóricas destaca-se a poesia de Endre Ady, o qual foi o espírito propulsor do jovem Lukács para as preocupações revolucionárias²⁴. A influência de Endre Ady, segundo

- 21 “A influência de Simmel, de quem fui discípulo direto, deu-me ainda a possibilidade de ‘inserir’ numa tal concepção de mundo tudo o que havia assimilado de Marx nesse período. A *Filosofia do Dinheiro* de Simmel e os escritos sobre o protestantismo de Max Weber foram os meus modelos para uma ‘sociologia da literatura’, na qual os elementos derivados de Marx estavam mais uma vez presentes, mas tão diluídos e empalidecidos que eram quase irreconhecíveis. Seguindo o exemplo de Simmel, eu, de um lado, separava o quanto possível a ‘sociologia’ do fundamento econômico, concebido de modo bastante abstrato, e, de outro lado, via na análise ‘sociológica’ apenas o estágio inicial da verdadeira e real pesquisa científica no campo da estética [...] Os meus ensaios publicados entre 1907 e 1911 oscilavam entre este método e um subjetivismo místico.” (LUKÁCS, 2008, p. 38).
- 22 “Bloch exerceu uma enorme influência sobre mim, pois com seu exemplo me convenceu de que é possível fazer filosofia à maneira tradicional. Até então, eu estava perdido em meio ao neokantismo do meu tempo e daí encontrei em Bloch o fenômeno de alguém que filosofava como se toda a filosofia atual não existisse, que era possível filosofar como Aristóteles ou Hegel”. (LUKÁCS, 1999, p. 39).
- 23 “A influência de Weber veio depois e foi mais profunda. Simmel tinha aspectos frívolos, Weber, ao contrário, queria criar uma teoria global da literatura, sem os aspectos frívolos de Simmel”. (LUKÁCS, 1999, p. 9).
- 24 “Estávamos no ano de 1906, quando foram publicados os *Uy Versek* (volume de poesia, *Novos Poemas*). Os *Novos Poemas* (de Endre Ady) exerceram em mim uma influência absolutamente revolucionária e, grosso modo, eram a primeira obra de literatura húngara com a qual me sentia em casa e que considerei como parte de mim [...]” (LUKÁCS, 1999, p. 40).

o próprio Lukács, *foi decisiva sobre toda sua formação literária e até mesmo sobre seu desenvolvimento para além da literatura.*

Da influência da literatura universal e da filosofia alemã, juntamente com a poesia de Ady, Lukács Lukács (1999, p. 40). procura oferecer uma síntese do seu desenvolvimento intelectual: “Nasceu, assim, uma mistura que não existia na literatura da época, ou seja, que alguém, hegeliano e representante da ciência do espírito, assumisse ao mesmo tempo uma posição de esquerda e mesmo, dentro de certos limites, revolucionária.”

É certo que a construção do pensamento de um intelectual não se nutre somente no espírito dos homens e nas obras estudadas. A conexão do intelecto à realidade sócio-histórica é o que molda a *ideologia* do pensador. No caso de Lukács isso é decisivo. A Revolução Russa de 1917 despertou e ofereceu condições para ele reexaminar sua visão trágica de mundo em que nutria o ódio e o desprezo pela sociedade burguesa. Lukács Lukács (2003, p. 6). descreve esse processo: “Somente com a Revolução Russa inaugurou-se, inclusive para mim, uma perspectiva de futuro na própria realidade; já com a derrota do czarismo e ainda mais com a do capitalismo [...] finalmente! – um caminho para a humanidade sair da guerra e do capitalismo havia sido aberto”.

A simpatia pelos revolucionários bolcheviques guiada pelo seu dilema ético perante a negação da sociedade burguesa ofereceu a possibilidade para o filósofo húngaro se inscrever na trincheira da luta pela construção do socialismo. Em 1918 filia-se ao recém-criado Partido Comunista Húngaro. Em 1919 participa ativamente da República Soviética da Hungria como Vice-Comissário do Povo para Cultura e Educação Popular e Comissário da Quinta Divisão do Exército Vermelho Húngaro. A Revolução Húngara durou apenas 133 dias, foi o “batismo de fogo da prática política” de Lukács.

A transição de Lukács da visão de mundo trágica para a luta revolucionária e comunista pode ser percebida nas suas lembranças do referido período:

[...] em meu universo intelectual relativo a esse período, encontro, de um lado, tendências simultâneas de apropriação do marxismo e ativismo político e, de outro, uma intensificação constante de problemáticas éticas puramente idealistas [...] Nunca incorri no erro de me deixar impressionar pelo mundo capitalista, o que diversas vezes pude observar em muitos operários e intelectuais pequeno-burgueses. O ódio cheio de desprezo que sentia desde os tempos de infância pela vida no capitalismo preservou-me disso. [...] A vida me impingia, portanto, uma conduta intelectual que muitas vezes se opunha ao meu messianismo revolucionário, idealista e utópico. (LUKÁCS, 2003, p. 4-5-11).

Destacamos que o ingresso no movimento comunista, a partir de 1918-1919, ofereceu a Lukács os caminhos de uma vida orgânica dedicada, em alguns momentos, à intervenção política na realidade e em outros na luta ideológica de interpretação do marxismo e da revolução social. O estudo atento e inovador dos clássicos do marxismo tornou o filósofo húngaro um dos mais perspicazes intérpretes da teoria social marxiana do século XX, tanto nas fileiras da luta revolucionária, como no cenário universitário. O diferencial e inovador de sua caminhada intelectual, especialmente na leitura de Marx, justifica-se pelo projeto ousado de retomar o pensador alemão e compreendê-lo sem as interpretações protocolares e oficiais, ou mesmo do academicismo formal-abstrato herdeiro do pensamento *idealista subjetivo*.

O ingresso e permanência no movimento comunista internacional foram permeados por perseguições, calúnias, prisões e necessidades de realizar várias autocríticas. É conhecido que a vida de Lukács como dirigente político foi interrompida após *As Teses sobre a situação política e econômica da Hungria e as tarefas do PC húngaro (Teses de Blum)*, elaborada para o Segundo Congresso do Partido Comunista Húngaro realizado em 1929. *As Teses de Blum* analisava a situação da Hungria e as estratégias do PCH. À época, as Teses tiveram considerável repercussão no interior do movimento comunista. Já em 1928, o Comitê Executivo da Internacional Comunista, através

de uma “Carta Aberta a todos os militantes do PCH”, reagiu impetuosamente, considerando que as Teses “nada tinham a ver com o bolchevismo”, eram “liquidacionistas” e “direitistas”, por defenderem a revolução democrático-burguesa e excluírem a transição direta para a ditadura do proletariado, propondo ao contrário a “ditadura democrática”. Meses depois, em 1929, Lukács realizou autocrítica formal e abandonou o trabalho de dirigente político no Partido húngaro, mas permaneceu na fileira do movimento comunista com a máxima: “é preferível errar no Partido que acertar fora dele.” Lukács (2003, p. 38) argumenta que “o conteúdo teórico das *Teses de Blum* constituiu o *terminus secreto ad quem* do seu desenvolvimento.” Em entrevista a Perry Anderson, fica evidente a compreensão lukacsiana dos fatos relacionados às *Teses*:

No lamenté en absoluto el final de mi carrera política. Fíjese, yo estaba convencido de tener razón en las discusiones internas del Partido en 1928/1929, y nunca nada me incitó a cambiar de opinión sobre este punto; sin embargo, como había fracasado completamente en mi tentativa de convencer al partido de la justeza de mis ideas, me dije: ya que tengo razón y sin embargo he resultado totalmente vencido, ello significa que no tengo ninguna capacidad política. Renuncié, pues, sin ninguna dificultad, al trabajo político práctico. Decidí que no estaba dotado para ello. Mi exclusión del comité central del Partido húngaro no modificó lo más mínimo mi convicción de que, con la desastrosa política sectaria del Tercer Período, sólo se podía luchar eficazmente contra el fascismo desde las filas del movimiento comunista. Sigo pensando lo mismo. Siempre he creído que la peor forma de socialismo es preferible a la mejor forma de capitalismo. (ANDERSON, 1971).

Ao afastar-se das lutas internas do Partido Comunista Húngaro, Lukács segue para Moscou e trabalha no Instituto Marx-Engels²⁵,

25 Nas palavras de Lukács (2003, p. 46): “[...] em 1929 ocorreu a grande virada com as Teses de Blum e, após tal transformação em minhas concepções, em 1930 tornei-me colaborador científico do Instituto Marx-Engels de Moscou. Nesse período, vieram em meu socorro dois felizes acasos: tive a ocasião de ler o origi-

onde teve acesso ao texto datilografado dos Manuscritos econômico-filosóficos de Marx, antes de serem publicados. A obra do jovem Marx teve impacto significativo no desenvolvimento intelectual de Lukács. No mesmo período, ele conhece os *Cadernos filosóficos* de Lenin, publicados em 1929-1930. Esses escritos contribuíram para a mudança de sua concepção sobre Hegel e sua visão das “relações entre sujeito e objeto”, da epistemologia e da relação entre a obra de arte e a realidade social. Este é o único período da vida de Lukács – desde 1905 – em que ele consegue se dedicar inteiramente à pesquisa e ao estudo, sem ser perturbado pela obrigação de escrever para publicar e pelas demandas da atividade política. Assim, *consegue estabelecer os fundamentos de grande parte de sua obra posterior* (MÉSZÁROS, 2013). Lukács encontra, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e nos *Cadernos filosóficos*, novos instrumentos teórico-filosóficos para investigação e interpretação do marxismo. Daí *a tarefa de renovação e renascimento do marxismo que irá percorrer suas preocupações até o final de sua vida*. Esse contato com os clássicos do marxismo possibilitou a Lukács rever pontos dúbios da sua compreensão do materialismo dialético, como também aproximou algumas inquietações presentes em seu pensamento sobre a relação entre Marx e Hegel.

Em breve texto de 1933, Lukács descreve os diferentes momentos de sua trajetória intelectual em que teve contato com o marxismo. No referido texto intitulado *Meu caminho para Marx*, notamos três momentos de assimilação e estudos dos clássicos do marxismo. Lukács diz que no final dos estudos secundários teve o primeiro encontro com Marx na leitura do *Manifesto Comunista*. A impressão foi extraordinária e, posteriormente, como estudante universitário, leu *O 18 Brumário*, *A Origem da Família* e outras obras de Marx e Engels. Em particular, estudou “a fundo o primeiro volume de *O Capital*”. Este es-

nal, já completamente decifrado, dos Manuscritos econômico-filosóficos e travei conhecimento com M. Lifschitz, dando início a uma amizade que duraria a vida inteira. A leitura dos textos de Marx rompeu todos os preceitos idealistas da *História e consciência de classe*.”

tudo o “convenceu rapidamente da exatidão de alguns pontos centrais do marxismo”. Em primeiro lugar, ficou “impressionado com a teoria da mais-valia, com a concepção da história como história da luta de classes e com a articulação da sociedade em classes.” Nessa primeira aproximação, a influência se limitou à elaboração das concepções em torno da “economia” e da “sociologia” (LUKÁCS, 2008, p. 37).

O segundo contato com o marxismo começou com a compreensão “do caráter imperialista da Guerra, com o aprofundamento dos estudos de Hegel” e de Feuerbach. Simultaneamente realizou leituras dos escritos da juventude de Marx, os quais passaram a ser o ponto central de seu interesse, juntamente com o estudo da *Introdução à Crítica da Economia Política*. Lukács argumenta que desta vez “não se tratava mais de um Marx visto da lente de Simmel, mas através da perspectiva hegeliana. Marx deixava de ser o ‘eminente especialista’, o ‘economista e sociólogo’”, pelo contrário começava a delinear-se o “grande pensador, o grande dialeto”. Ainda nesse período teve acesso aos escritos de Rosa Luxemburgo, que segundo ele teve “efeitos profundos e duradouros”, além de ler *O Estado e a Revolução* de Lênin (LUKÁCS, 2008, p. 39).

O terceiro e decisivo contato com o marxismo ocorreu a partir do ingresso no Partido Comunista Húngaro, o trabalho político exigiu de Lukács a dedicação de estudos sobre os escritos econômicos de Marx, as análises “da história econômica, da história do movimento operário”; seguido sempre da “contínua revisão dos fundamentos filosóficos do marxismo”. A prática política e a possibilidade de estudar as obras de Lenin e Marx, no referido Instituto de Moscou, proporcionaram o terceiro período de interesse pela teoria marxista.

Somente agora, depois de quase uma década de trabalho prático e depois de mais de um decênio de esforço intelectual para compreender Marx, é que o caráter total e unitário da dialética materialista se tornou claro em termo concreto para mim. [...] O materialismo dialético [...] deve ser conquistado a cada dia, assimilado a cada hora, a partir da práxis. (LUKÁCS, 2008, p. 41).

Essa assimilação do marxismo vai percorrer a produção intelectual do filósofo até a *Ontologia do Ser Social*. A vida orgânica no movimento comunista exigiu de Lukács o contato com a *práxis* da classe trabalhadora e a concepção marxista foi assimilada para além do neokantismo, do hegelianismo, da “sociologia” e da “economia”. Após o domínio teórico baseado na teoria marxiano-leniniana, no terceiro contato com a obra de Marx, Lukács realizou nova imersão no pensamento dos clássicos do marxismo e, assim, começou o “projeto de construção sistemática do edifício filosófico do marxismo, no qual trabalhará ininterruptamente e com extraordinário afinho até o fim da vida” (ONDRINI, 2013, p. 14).

Numa síntese de 1957, Lukács afirma que seu contato com os clássicos do marxismo ofereceu a possibilidade de compreender e avaliar os objetivos para os quais seus esforços sempre estiveram dirigidos, no sentido “de apanhar com exatidão, de descrever fielmente e de exprimir verdadeiramente, como realmente são, os traços histórico-sistemáticos dos fenômenos da vida do espírito.” (LUKÁCS, 2008, p. 51).

A proposta teórico-filosófica de Lukács apresentada 30 anos depois na *Ontologia do Ser Social*, edificada a partir do seu terceiro contato com o marxismo, como já salientamos, opõe-se às principais tendências hegemônicas nas ciências sociais e mesmo no interior do marxismo, no que diz respeito à interpretação da obra de Marx. A contribuição lukacsiana na reconstrução dos fundamentos filosóficos do marxismo, anunciada como estudo da *especificidade do ser social*, não se resume à teoria criada para compreender limitadamente “um objeto de estudo” escolhido aleatoriamente: compreende a vida em suas diferentes determinações históricas, assumindo, no espírito de Marx, uma perspectiva humano-genérica. Nessa concepção, o *trabalho como produtor de valor de uso* é entendido como categoria insuprimível do ser social e indispensável às diferentes formações sociais. Em termos de ilustração da nossa argumentação, *o trabalho*, na particularidade das relações sociais capitalistas, só pode se expres-

sar no valor econômico, nesse caso o trabalho é *força de trabalho*, mercadoria especial, “uma mercadoria *sui generis*, ‘cujo valor-de-uso possui a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo é, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor’”. (LUKÁCS, 2012, p. 310)²⁶.

Contudo, desenvolver estudos sobre a matriz teórico-filosófica, que tem a práxis social dos homens e a realidade sócio-histórica como critério fundante (e último) de cientificidade, é a proposta de *renascimento do marxismo* apresentado por Lukács. *Entender o papel da práxis em sentido objetivo e subjetivo é um dos pressupostos fundamentais da compreensão da especificidade ontológica do ser social*. Para Lukács, objetivamente o ser social é a única esfera da realidade na qual a *práxis* “cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades”, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. “E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a *práxis* é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto.” (LUKÁCS, 2012, p. 27).

Aproximações à Ontologia do Ser Social²⁷

Lukács, após seu terceiro contato com o marxismo, dedicou-se a um *projeto ousado* e de fundamental importância: o *renascimento* da proposta teórico-filosófica de Karl Marx. Para desenvolver seu

26 Lukács é esclarecedor na sua argumentação: “Essa posição central da categoria do valor é um fato ontológico e não, por exemplo, um ‘axioma’ que sirva de ponto de partida para deduções puramente teóricas ou mesmo lógicas [...] O aspecto inovador da análise marxiana do valor revela-se, de imediato, em seu modo de tratar a abstração. A metamorfose do trabalho, em ligação com a relação cada vez mais explicitada entre valor de uso e valor de troca, transforma o trabalho concreto sobre um objeto determinado em trabalho abstrato que cria valor, o qual culmina na realidade do trabalho socialmente necessário”. (LUKÁCS, 2012, p. 313-314).

27 Neste item retomo argumentação desenvolvida preliminarmente no artigo de nossa autoria: *Ontologia, trabalho e Serviço Social*, publicado no livro *Serviço Social: questões contemporâneas*. Florianópolis: UFSC, 2012.

projeto, seus estudos centraram-se numa perspectiva que entende a teoria social de Marx como uma *ontologia do ser social*, isto é, como estudo do autodesenvolvimento da vida material e espiritual da sociedade humana, o que o torna tão peculiar entre os marxistas. Lukács, mais precisamente, propõe realizar uma “síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas leis concretas e reais” (LUKÁCS, 2013, p. 42).

A batalha teórica apresentada na obra *Ontologia do Ser Social* está associada a *dupla reação* lukacsiana, uma que se refere ao neopositivismo²⁸ e a outra ao marxismo dogmático, ou seja, a instauração de uma crítica às tendências gnosiológicas presentes na tradição da cientificidade contemporânea e as deformações simétricas do pensamento de Marx, tanto em reação ao determinismo econômico que absolutiza o fator econômico, desprezando a importância dos outros complexos da vida social, quanto a interpretação teleológica do mundo que fetichiza a *necessidade* ao considerar toda ação histórica um passo no caminho para a realização de um fim imanente e transcendente (TERTULIAN, 2010).

A *Ontologia do Ser Social* oferece amplo leque de abordagem teórico-filosófica que inclui o confronto com a tradição clássica da filosofia, o pensamento filosófico contemporâneo e as tradições marxis-

28 De acordo com Lukács (2012, p. 42): No que diz respeito a nosso problema, é importante assinalar, sobretudo, que as diversas correntes dessa tendência (empiriocriticismo, pragmatismo etc.) põem de lado cada vez mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento, ainda predominante no neokantismo, muito embora neste ele tampouco se refira à realidade existente em si, e procuram substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas. A substituição do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis à prática imediata ultrapassa nesse ponto o neokantismo [...] Nesse caso pode-se falar tranquilamente, sem levar em conta as várias nuances que com frequência provocam acirradas controvérsias, de uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada [...]

tas dogmáticas. Uma das questões de severa preocupação de Lukács é a explicação da relação entre as visões de mundo e a vida cotidiana ao longo da história. Para isso, Lukács abre diálogo com a ontologia científico-religiosa na sua manifestação da *teoria da dupla verdade*, sempre na busca constante pela compreensão da *especificidade do ser social*. Na introdução da *Ontologia*, Lukács (2012, p. 31) refere-se a problemática por ele identificada:

Antes de tudo, vida cotidiana, ciência e religião (teologia incluída) de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida frequentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente. 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. Em virtude disso, resulta claro que justamente a ontologia se eleva do solo do pensamento cotidiano e nunca mais poderá tornar-se eficaz caso não seja capaz de nele voltar a aterrar – mesmo que de forma muito simplificada, vulgarizada e desfigurada [...] a ciência ascende a partir do pensamento e da prática da cotidianidade, em primeiro lugar do trabalho, e sempre a este retorna, fecundando-o. [...] 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 prática cotidiana.

Partindo dessas constatações inovadoras de Lukács e direcionando a argumentação para a teoria social de Marx, observamos, como consta na sua heterogênea tradição, interpretações que vão desde o mecanicismo e economicismo do “marxismo oficial”²⁹ (de-

29 Lukács e Gramsci denunciaram o empobrecimento do marxismo da Segunda Internacional (1889-1916), que acabou por deformar o marxismo pela falsa polaridade entre subjetivismo e objetivismo. “A deformação do marxismo se acentua pelo ‘ecletismo incoerente, segundo o qual seria preciso ‘completar’, de fora, as doutrinas econômicas de Marx, por exemplo, com Mach no plano físico, com Kant no plano ético e com as teorias positivistas da arte no plano estético [...]” (OLDRINI, 1999, p. 69).

terminado pelo stalinismo) até a consideração do pensamento de Marx como ciência especializada. Tendências do marxismo que desencadearam o causalismo mecânico, o determinismo econômico, a redução da *filosofia da práxis* a uma sociologia de cariz positivista. A proposta de renovação da leitura lukacsiana, presente na *Ontologia*, tem como objetivo retomar o núcleo central da obra marxiana, para revalidar a *crítica* a produção e reprodução da vida social e, especialmente, resgatar as possibilidades genuínas da *emancipação humana*. Lukács tem como fundamento de sua elaboração teórica a compreensão de que os homens são os *demiurgos de sua própria história* (LESSA, 2007). As riquezas e as misérias humanas são única e exclusivamente fruto das ações humanas, pois *as circunstâncias históricas fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias*. A concepção que Lukács oferece de *ontologia* remete-se a *interpretação histórico-materialista do ser*, que encontrou na obra de Marx, no domínio da *ciência da história*, o seu desenvolvimento mais consequente. Sobre isso, Lukács (1999, p. 146) objetiva esclarecer:

Seguindo Marx, imagino a ontologia como a verdadeira filosofia baseada na história [...] Marx elaborou principalmente – e esta eu considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo o qual a categoria fundamental do ser, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico [...] Marx diz que só há uma ciência, a história, e acrescenta: “Um ser não objetivo é um não-ser”. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. [...] No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial [...] E dentro desse algo, a história é a histórica das transformações das categorias. As categorias são, portanto, parte integrantes da efetividade. Não pode existir nada que não seja de alguma forma, uma categoria. A este respeito, o marxismo distingue-

-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo, o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da efetividade. Não é que a história se passe no interior do sistema de categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema de categorias. As categorias são, portanto, formas de ser. Naturalmente, à medida que se tornam ideais, são formas de espelhamento, mas em primeiro lugar, são formas de ser [...]

Na *Ontologia* de Lukács, o trabalho³⁰, como já referimos em termos de ilustração, aparece, tal como nas obras marxianas, como *categoria fundante* do ser social, funda a peculiaridade do ser social e é apreendido como prioridade ontológica na compreensão da processualidade social nas suas diferentes construções históricas. No âmbito de apreensão teórico-filosófica das relações sociais, Lukács descarta toda tentativa de conferir autonomia às categorias teóricas, *as categorias são formas de ser, determinações de existência* (MARX, 2011). Para o pensamento marxiano-lukacsiano, o ponto de partida é o processo de autoformação do gênero humano, do ser social, pelo trabalho. Segundo Lukács, historicamente, é evidente que o “ser inorgânico aparece primeiro e que dele provém o ser orgânico, com suas formas animais e vegetais. E desse estado biológico resulta

30 Para Lukács, o trabalho ocupa “lugar privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social”. “A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que parece ser à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já consumado. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, inter-relação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.” (LUKÁCS, p. 2013, p. 44).

depois, através de passagens extremamente numerosas, aquilo que designamos como ser social humano, cuja essência é a posição teleológica dos homens, isto é, o trabalho. Esta é a categoria nova mais decisiva” (LUKÁCS, 1999, p.145). O processo de trabalho, atividade material e espiritual, realiza a unidade ação e pensamento, efetiva a integração sujeito-objeto e, ao mesmo tempo, aponta para a complicada relação entre a *causalidade* (os nexos causais da realidade social) e a *teleologia*³¹ (a pré-ideação, os projetos concebidos pela consciência), que passa a determinar concretamente o campo possível da *atividade humana*.

As indagações de Lukács sobre o ser, sua concepção da obra marxiana, demonstram que Marx, ao analisar as categorias econômicas, não investigou somente a produção, mas as relações de produção e reprodução social. Tais percepções tornaram possível uma *descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas*. Para Lukács (1969, p. 15) “[...] o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente: a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior”. Esta forma de conceber o *ser* não se limita ao imediatismo de cunho empirista, nem a mera especulação abstrata de viés metafísico, mas busca apreender o *real* e o *ser* como constituições *históricas*, nos seus movimentos dialéticos de rupturas, continuidades e superações.

A concepção histórico-materialista inaugurada pela crítica de Marx e assegurada por Lukács captura a *lógica da coisa* e, ao contrário do saber apologético, a *história* deixa de ser *uma coleção de fatos mortos* (LARA, 2011). Marx, com a contribuição de Engels, trans-

31 O trabalho introduz no ser social “a unitária inter-relação, dualisticamente fundada, entre teleologia e causalidade; antes de seu surgimento havia na natureza apenas processos causais. Em termos realmente ontológicos, tais complexos duplos só existem no trabalho e em suas conseqüências sociais, na práxis social. O modelo do pôr teleológico modificador da realidade torna-se, assim, fundamento ontológico de toda práxis social, isto é, humana.” (LUKÁCS, 2010, p. 45).

formou radicalmente todos os fenômenos do ser e da sociedade em “problemas” históricos, mostrando concretamente o substrato real do desenvolvimento social e tornando-o *metodologicamente fecundo* (LUKÁCS, 2012). A *ontologia* defendida por Lukács tem respaldo na história não como *factos mortos*, mas na interpretação do “passado em sentido ontológico e não no sentido da teoria do conhecimento [...] Ontologicamente, ao contrário, *o passado nem sempre é algo passado, mas exerce uma função no presente [...]*” (LUKÁCS, 1969, p. 30). Nesse caso, o ponto de partida é a aproximação, com as devidas mediações, entre sujeito cognoscente e realidade sócio-histórica. A totalidade, nesse caso, “é a respectiva sociedade como complexo contraditório que, na práxis humana, constitui o objeto e simultaneamente a única base real da sua ação” (LUKÁCS, 2013, p. 466). A preocupação em percorrer as múltiplas determinações do movimento real (sujeito e objeto, numa coexistência dual e no seu *dever-ser*) é o núcleo norteador, no plano cognoscitivo, da ontologia histórico-materialista.

É no campo de possibilidades da busca radical da compreensão da *práxis social* que a *Ontologia* de Lukács é profícua e emerge, na atualidade, como relevante proposta teórico-filosófica que proporciona estudos sobre os principais complexos da vida social, nas mais diversas áreas do conhecimento. Nesse momento, e caminhando para o fim das nossas exposições, chamamos a atenção, especificamente, para a segunda parte da obra *Ontologia do Ser Social* (“*Os complexos de problemas mais importantes*”), ainda pouco explorada pelas ciências sociais, como também pelos estudiosos da própria obra lukacsiana.

Na segunda parte da *Ontologia*, Lukács apresenta análise sistemática dos complexos do *trabalho, da reprodução social, da ideologia e do estranhamento*. Aqui percebemos a compreensão de totalidade tão viva na análise marxiana-lukacsiana. Ao estudar o *trabalho*, Lukács relaciona-o aos processos históricos da *reprodução social* (valor, direito, linguagem, educação), pois é exatamente no arcabou-

ção da *reprodução social* que se encontram as principais fontes das contradições sociais. A política (forma específica de *ideologia*) surge como ação que visa diretamente dirimir ou explicitar os conflitos e estranhamentos sociais quando estes se apresentam como verdadeiros dramas para a existência do ser social. Os “*complexos de problemas mais importantes*”, analisados por Lukács, apresentam genuína “unidade na diversidade” e são categorias que coexistem na vida cotidiana do ser social, algumas em nível menor de socialidade e outras em nível maior. Essas categorias desenvolvem-se em processos particulares e determinados historicamente na constituição do ser social, mas sempre estabelecem suas mediações com a vida cotidiana e exigem prioridades ontológicas para existirem; por esta questão, chamamos atenção para a análise teórico-categorial presente na *Ontologia* de Lukács, uma contribuição ainda em aberto e de muitas investigações futuras. Porém, para uma autêntica aceitação da *proposta* de Lukács e o seu desenvolvimento crítico, entendemos, que todos os preconceitos e academicismos anti-science materialista marxista devem ser revogados.

Portanto, podemos afirmar que este pensador da tradição marxista e influente teórico, nas últimas obras de sua vida, apresentou proposta original, ou seja, resgatar os fundamentos ontológicos da teoria social de Marx. A *Ontologia*, em especial, como bem destaca Tertulian (2010, p. 388), um dos seus principais interlocutores: “representa um gigantesco esforço para examinar, passo a passo, as categorias fundamentais do pensamento marxiano, a fim de restituí-lhe a densidade”.

Considerações finais

Ao considerar o pensamento de Marx como a análise dos processos de produção e reprodução da vida social, a ontologia histórico-materialista³² desenvolvida por Lukács se esforça para reapresentar, sem as interpretações parciais de um campo específico do conhecimento, as principais categorias da concepção materialista da história. A questão central, para nosso pensador, não é epistemológica (as formas de arrumação da subjetividade para estudar o real), mas ontológica (a apropriação da realidade social como movimento histórico e dialético).

Justamente nesta direção de estímulo à *análise e crítica* a todo o tipo de “fragmentação” do conhecimento e relativização da realidade social é que a Ontologia se situa na compreensão do ser. A opção lukacsiana em direção à *ontologia marxista*, efetuada com o “propósito de privilegiar a *ratio essendi* em vez da *ratio cognoscendi*”, foi equivocadamente interpretada por alguns de seus críticos como o retorno a uma ontologia pré-crítica e pré-dialética; quando na verdade, o que se propõe é o contrário. “Lukács, na reflexão filosófica, privilegia a ontologia e rejeita o primado da lógica ou da gnosiologia, pois este filósofo se recusa a encerrar a riqueza, a densidade e a heterogeneidade do real no esquema das categorias puramente reflexivas, lógicas ou cognitivas” (TERTULIAN, 2010, p. 401), o que ele se propõe é analisar a essência ontológica do objeto em questão.

Entretanto, ao situarmos Lukács no debate contemporâneo das ciências sociais, torna-se necessário destacar que além de pensador influente em diversas áreas do conhecimento, ele sempre esteve ligado diretamente a prática política e as disputas ideológicas, jamais desvinculando sua obra intelectual da realidade concreta dos mo-

32 Para Lukács (2012, p. 296): “Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade quanto de ontologia, uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna”.

vimentos sociais e políticos. Por isso, ressaltamos a importância do estudo das categorias teóricas da *Ontologia* diante dos diferentes complexos da vida social, para genuínas análises e intervenções teóricas e práticas na realidade social das lutas de classes. É impossível pensar Lukács e sua obra sem, necessariamente, interligá-los ao contexto histórico da práxis social.

Como evidenciam tanto Marx quanto Lukács, a vida social impõe determinada objetividade aos homens. São as condições em que nascem que vão determinar o que serão, e só através da ação consciente e crítica, os homens serão capazes de transformar tais condições objetivas às quais foram submetidos desde o seu nascimento. Todo pensamento humano é de alguma maneira vinculado à realidade concreta e a prática cotidiana. Portanto, compreender a relevância de Lukács para os tempos atuais, implica aprofundar análises sobre os complexos da vida social. Entendemos que avaliar a contribuição lukacsiana para as ciências sociais, demanda compreender seu *tempo* histórico-social e a sua maneira peculiar de se aproximar e compreender o marxismo, para que assim possamos entender o *modo* pelo qual nosso pensador tratou os problemas de sua época e como, hoje, suas contribuições são fontes indispensáveis para compreensão do capitalismo que se arrasta por meio da radicalização da manipulação social³³.

33 Em relação a manipulação, Lukács (2013, p. 752) ressalta enfaticamente: “é na indústria bélica como também no próprio exercício da guerra que as tendências econômicas do capitalismo monopolista cada vez mais manipulado se manifestam talvez em sua plasticidade mais pura.”

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. **Entrevista a Lukács**. (Selección y traducción: Josep Sarret). Publicado en El Viejo Topo (Madrid) Original: N. L. R. 1971. Disponível em <http://www.omegalfa.es>. Acesso em 19 de março de 2015.
- COUTINHO, C. N. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, R; RÊGO, W. L. (org.). **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo, 1996.
- FREDERICO, C. **Lukács: um clássico do século XX**. São Paulo: Ed. moderno, 1997.
- LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí: Ed, Unijuí, 2007.
- LARA, R. **A produção de conhecimento no Serviço Social: o mundo do trabalho em debate**. São Paulo: UNESP, 2011.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Táctica y ética: escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: Hirramienta, 2014.
- _____. **O jovem Marx e outros escritos**. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.
- _____. **Socialismo e redemocratização: escritos políticos 1956-1971**. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.
- _____. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1981. José Paulo Netto (org.). (Grandes cientistas sociais, n. 20)
- _____. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Pensamento vivo: autobiografia em diálogo**. São Paulo: Estudos e Edições Ah Hominem; Viçosa, Minas Gerais: Editora da UFV, 1999.
- _____. **G. Lukács – diálogo sobre o pensamento vivo**. São Paulo: Ensaio, 1986.
- _____. **Per una ontologie dell'essere sociale**. Roma: Riuniti, 1976/1981.
- _____. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**. Band 13/14: Luchterhand, 1986.
- _____. **Conversando com Lukács**. São Paulo: Terra e Paz, 1969.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011.

MESZÁROS, I. **O conceito de dialética em Lukács**. São Paulo: Boitempo, 2013.

NETTO, J. P. Lukács: tempo e modo. In: Lukács, G. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1981. José Paulo Netto (org). (Grandes cientistas sociais, n. 20).

OLDRINI, Guido (org). **Il Marxismo della Maturità di Lukács**. Nápoles: Prismi, 1983.

_____. Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da Segunda Internacional. São Paulo: **Crítica Marxista**, n. 8, 1999.

_____. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: Lukács, G. **Para uma ontologia o ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

PINASSI, M. O. **Da miséria ideológica à crise do capital**: uma reconciliação histórica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

TERTULIAN, N. **Georg Lukács**: etapas de seu pensamento estético. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. **Lukács**: la rinascita dell'ontologia. Roma: Editori Riuniti, 1986.

_____. Posfácio. In: Lukács, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAISMAN, E.; FORTES, R. V. Apresentação. In: LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS A UMA ONTOLOGIA MATERIALISTA

Bruno Gonçalves da Paixão

O título deste despretenhoso trabalho introdutório muito provavelmente não deve ter passado totalmente despercebido para quem é da filosofia. Mais especificamente para quem estuda no campo da metafísica. Ler ontologia materialista se não causar espanto, talvez, no mínimo, seja comparado a tão obstinada procura daquela personagem – o promotor Paravant³⁴ – de T. Mann, que se dedicou a provar a quadratura do círculo.

A estranheza, diga-se de passagem, não é sem motivo. Ao longo da história da filosofia, a ontologia foi identificada sempre com a metafísica. Com uma tendência a procurar as “origens de tudo”, foi sempre impelida a achar, em última instância, um ser suprassensível para montar o quebra-cabeça causal (do gerado sempre tem um gerador), não raramente, mudando o que tem que ser mudado, por uma redução ontológica. Não por acaso, a ontologia caiu nas graças da Igreja Católica, que encontra nos seus fundamentos elementos para “a prova da existência de Deus”. Isso porque, um dos atributos do ser na metafísica é, por exemplo, o princípio do não gerado e do imutável. Sem muita ginástica, grandes pensadores do medievo (mesmo que separados por séculos) chegaram à conclusão que o verdadeiro ser é Deus (judaico/cristão). Em Santo Agostinho (2006, p. 1083) temos: “Deus, a essência suprema, isto é, aquele que é sumamente e por isso é imutável”. Em Santo T. de Aquino (1988, p. 30) aparece “[...] a existência do primeiro ser, que é exclusivamente ser: este ser é a causa primeira, isto é, Deus”. Disso, obtemos uma equação muito simples

³⁴ Uma das personagens do romance *A Montanha Mágica*. Sobre a “quadratura do círculo”, ver página 526 da obra.

entre duas categorias importantes, porém, hipostasiadas em larga medida, que é o desdobramento do fenômeno a partir da essência numa forma rígida. Deus é o ser primeiro, a essência mundi, eterna e que gera tudo, e esse tudo, porque não é o ser verdadeiro, se torna o mundo fenomênico, visto como mutável, passageiro e aparente, dos simples mortais e pecadores, em suma, do mundo corruptível. Mas, admitamos, a ontologia não é filha dos cristãos. E ela não se resume a provar a existência de um deus tal qual nos catequisaram.

Para podermos entrar de vez no que entendemos como ontologia materialista, teremos que, antes, retornar ao seu surgimento, à sua base fundadora com vistas a possibilitar ao final uma diferenciação entre o que chamamos de ontologia tradicional/metafísica e a materialista. Nesse sentido, dois autores merecem uma atenção maior; são eles: Parmênides e Platão. Antes de qualquer coisa, nunca é demais lembrar ao leitor que não somos especialistas nos autores supracitados, e, nesse sentido, passaremos ao largo das polêmicas próprias dos exegetas e pesquisadores especializados em ambos. A intenção aqui é mais modesta do que o tema sugere. Queremos apenas tocar na relação intrincada dos caracteres mais gerais entre fundante/fundado, essência/aparência e ser/não-ser.

Parmênides e Platão

Parmênides de Eléia (cerca de 530-460 A.C) é considerado o primeiro filósofo a tratar do problema do ser num poema intitulado *Sobre a Natureza*. Ou seja, pode-se dizer que foi o primeiro a fazer o que ficou conhecido como ontologia³⁵. Ou, como bem coloca, em

35 Cabe aqui, desde já, um esclarecimento. Devemos ao Prof. Dr. Jadir Antunes, através do texto, *Notas Sobre o Poema de Parmênides*, grande parte de nossa interpretação sobre o filósofo eleata. Como as notas não foram publicadas, optamos por não citá-las diretamente, mas com certeza o autor das mesmas não deixará de perceber o quanto esse texto é devedor das ideias ventiladas nas notas. Essas podem ser encontradas na página: <https://jadirantunes.wordpress.com/mestrado/>

outros termos, Marques, “podemos também falar do percurso que o próprio poema executa, caminho poético de Parmênides que inaugura a filosofia enquanto busca pelo ser na palavra que se quer justa e verdadeira” (1997, p. 17). Em suma, não é exagero algum falar que, no que diz respeito à ontologia tradicional, “tudo começa com Parmênides” (WOLFF, 1996, p. 179).

O que se tem da “obra” de Parmênides são “apenas” fragmentos que aparecem citados por alguns filósofos/médicos como Simplicio e Sexto Empírico. Não obstante a precariedade documental para um estudo aprofundado de sua obra, o poema *Sobre a Natureza* influenciou não de maneira pífia a história da filosofia.

O poema relata a viagem do eleata “rumo à região da luz e do inteligível” por meio de um carro de rodas fulgurantes, puxado por éguas, dirigidas por duas moças que, próximas ao destino, deixam-se identificar enquanto musas, as filhas do Sol. Essas não só o guiaram da noite ao portal do dia, mas também “com brandas palavras, persuadiram habilmente a que a tranca aferrolhada depressa removese das portas” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147). Transposto os umbrais, ele é recebido pela deusa Justiça, que lhe revela:

Ó jovem, companheiro de aurigas imortais [...] não foi mau destino perلustrar essa via (pois ela está fora da senda dos homens), mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas, no âmago inabalável da verdade bem redonda, e de opiniões de mortais em que não a fé verdadeira. No entanto também isso aprenderás, como as aparências deviam validamente ser [...] (PARMÊNIDES, 1973, p. 147).

O caminho feito por Parmênides é a via que leva à verdade. Não é fortuito que esse trajeto saia da noite rumo ao dia, ele deixa “as moradas da Noite, para a luz” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147) numa sugestiva alusão à dicotomia entre a ignorância (Noite) e o conhecimento (Luz), entre esse último e as opiniões dos mortais. Em suma, entre a verdade e o mundo das aparências. Não raro, porém também não

sem polêmica, esse poema é entendido a partir de uma divisão em duas partes, precedido por um preâmbulo³⁶: a primeira fala sobre a verdade, o lócus do verdadeiro ser, da essência, e a segunda trata da opinião, o mundo do não-ser, do fenômeno etc. Nessa última estrofe é anunciada essa separação e, em fragmento seguinte, a verdade é identificada ao ser, e este ao pensamento. Assim continua a deusa:

Pois bem, eu te direi [...] os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é e portanto que não é não ser, de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é [...] nem o dirias... pois o mesmo é pensar e portanto ser (PARMÊNIDES, 1973, p. 148).

Essa passagem é fundamental para o propósito desse texto. Nela a deusa revela a Parmênides que dos dois caminhos, um diz respeito ao que é, ao verdadeiro existente, enquanto que o outro não é, ou seja, não é existente, pois esse trajeto não é passível de ser crível. Em outros termos, pode-se retirar do excerto o seguinte princípio: o que é, é, e não pode deixar de ser (imutável), e o que não é, não pode ser. Mas talvez a relação mais importante é a que expõe outro traço da ontologia parmenídica, a saber, a identificação entre o pensar e o ser. Essa relação de identidade tem uma especial importância, pois dela poderíamos inferir que essa similaridade do existente ao pensamento possui um caráter fundante. Ou seja, o que existe é fruto do pensamento, enquanto que o que possui caráter do não existente é o mundo sensível que está fora do pensamento.

Dessa relação de identidade entre ser e pensamento, depreende-se algumas qualidades do ser que são características de uma ontologia tradicional/metafísica. O ser de Parmênides é ingênito e imperecível “pois é todo inteiro, inabalável e sem fim” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Em outras palavras, o ser não é gerado por nada e se ele não

36 O preâmbulo é a parte na qual Parmênides narra sua viagem.

nasce de algo, ele também não morre; é imperecível e contínuo. O ser de Parmênides é eterno. Já o não ser, por ser gerado, morre; é descontínuo, efêmero e finito. “Se nasceu, não é [...] Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Além do mais, o ser é imóvel, enquanto o não-ser é fugaz. O primeiro é “imóvel [...] é sem princípio e sem pausa [...] é não carente; não sendo, de tudo careceria” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Ou seja, o ser de Parmênides é autossuficiente, basta-se a si mesmo, enquanto o não-ser é todo carente, pois precisa, por exemplo, de uma causa geradora. Toda essa caracterização do ser para o eleata é o pensar. Nas suas próprias palavras, “o mesmo é pensar [...] pois nem era ou será outro fora do que é, pois Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel [...] é todo inviolado [...]” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Aqui, a razão (essência) é morada do que é verdadeiro, enquanto o mundo sensível (fenômeno) vai ser encarado como o caminho do não verdadeiro, do vazio, do aparente³⁷. Nesse sentido, argumenta Souza (1998, p. 29):

A afirmação de que o pensamento é sempre pensamento sobre o ser não recebe nenhuma justificativa no poema, mas é antes um princípio. E, a partir deste princípio, justifica-se a exclusão do não-ser do pensamento e do discurso e a escolha

37 Parece-me que essa relação não deve ser muito exagerada. Mesmo abordando didaticamente de forma a tornar visível a diferenciação entre a essência e o fenômeno, entendemos que o fato do segundo ser caracterizado como não-ser, não o exclui do momento necessário para o conhecimento. Tanto é que no ex-certo já explorado, parcialmente, por nós na pag. 03, quando a deusa vai dizer que ele precisa se instruir de tudo e fala da verdade mais profunda, diz também que é preciso conhecer as “opiniões de mortais em que não há fé verdadeira. [...] também isso aprenderás, como as aparências deviam validamente ser [...]” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147). O que queremos dizer em síntese é: nessa relação de identidade entre o pensar e o ser, e o mundo físico com o não-ser, não queremos exagerar a ponto de imputar a Parmênides a ideia de uma não realidade física, mas apenas mostrar que existe uma relação valorativa na qual o acento dado ao campo do ser (pensamento) é o “momento predominante” da relação do conhecer. Sobre o debate acerca disso, vale a pena conferir o texto (um prefácio) de Jean Beaufret, que aparece na coletânea da Abril Cultural sobre os pré-socráticos, a partir da pag. 160 (1973). E também um artigo do Giovanni Casertano, intitulado *A Cidade, o Verdadeiro e o Falso em Parmênides* (2017).

do ser como única via possível de verdade e conhecimento. Sendo pressuposta esta íntima relação entre pensamento e ser, tem origem uma concepção de não-ser absolutamente impensável e inefável [...] O não-ser aparece, no poema, como o contrário do ser, a total inexistência, o nada [...].

As características do ser de Parmênides, fundadas ontologicamente no pensamento, na *ratio*, ao possuírem as qualidades de ingênita, imutável e eterna, dão base à nascente ontologia de cunho metafísico, na qual o ser verdadeiro é o suprassensível e o não-ser faz parte do mundo sensível, que escapa pelo tempo em sua fugacidade e imediatez, cuja aparência é enganadora, desvirtuadora do caminho do verdadeiro ser, pois é fundada pela opinião dos “mortais que nada sabem [...] pois o imediato em seus peitos dirige errante pensamento; e são levados como surdos e cegos [...] indecisas massas, para os quais ser e não-ser é reputado o mesmo [...]” (PARMÊNIDES, 173, p. 148). Assim, a embrionária ontologia opera um corte, mesmo que interpretado meramente como questão de método, entre essência e fenômeno.

Outro grande filósofo que recorrerá a algumas teses de Parmênides, sofisticando-as a partir de uma crítica dialética, é Platão (por volta de 428-7/348-7 a.C). Este é responsável pelo já famoso parricídio de Parmênides³⁸, no qual para salvar a teoria do pai, uma personagem, o *Estrangeiro de Eléia*, precisa matá-lo. Mata-o para ressuscitá-lo. Mas em que consiste esse parricídio? De chofre, poderíamos resumir na seguinte tese: “o não-ser é”. Nas palavras da própria personagem: “para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é” (PLATÃO, 1991, p. 263).

38 O parricídio de Parmênides aparece nos *Diálogos*, intitulado de *O Sofista*. O estrangeiro, que é de Eléia, mesmo rincão de Parmênides, também é retratado como um dos seus discípulos. Por isso, ao contradizer a famosa tese do seu mestre em que o “Ser é e não pode deixar de ser”, é dramaticamente aludida à ideia do assassinato do pai.

Essa tese de Platão, sem dúvida já é um salto qualitativo em relação ao “imobilismo” parmenídico, dando movimento à relação do ser e do não-ser, pressupondo assim, diferentemente de Parmênides, o não-ser como partícipe, em certo sentido, desse movimento. A passagem onde o Estrangeiro de Eléia expressa admiração e espanto com o aceite, até aquele momento, da tese do seu pai, traduz essa supressão em relação à tese de Parmênides:

“Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento, não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?” (PLATÃO, 1991, p. 280).

E arremata admiravelmente com a afirmação de que “Temos, pois, de conceder o ser ao que é movido e ao movimento” (PLATÃO, 1991, p. 281), visto que,

o movimento é o mesmo, e não o mesmo: é necessário convir nesse ponto sem nos afligirmos, pois, quando dizemos o mesmo e não o mesmo, não nos referimos às mesmas relações. Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, é em consequência de sua comunidade com “o outro”, comunidade esta que o separa do “mesmo” e o torna não-mesmo, e sim outro; de sorte que, neste caso, temos o direito de chamá-lo “não-o-mesmo” (PLATÃO, 1991, p. 300).

Com esse caráter de movimento atribuído ao ser, Platão chega ao não-ser como também existente. E ele o faz pela tese da alteridade. Ou seja, o não-ser é em relação a um outro, à diferença, e não à negação do ser. A título de exemplo: se dissermos que João *é* homem e logo depois que também José *é* homem, chegaríamos à conclusão que eles *são*. Mas se colocarmos em outros termos e afirmarmos que João *não é* José, logo José *não é* João, portanto temos que eles não são a mesma pessoa, mas não deixam de ser homens. Em outros termos, o não-é,

segundo Platão, não teria simplesmente um caráter negativo-contraditório, mas apenas seria reconhecido enquanto sendo uma diferença. Assim, o filósofo grego concebe tal ideia: “Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser” (PLATÃO, 1991, p. 303). E em outros termos temos: “Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis o que significa o “não” que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes” (PLATÃO, 1991, p. 303).

No entanto, ao que nos interessa no presente texto, o “avanço” para por aí. Mesmo que por uma via mais sofisticada à de Parmênides, Platão também vai conceber certa hierarquização em relação ao ser, criando assim um mundo suprassensível (modelo/essência) inatingível aos mortais, e outro lócus desses últimos, como cópias fenomênicas do primeiro. Tal qual Parmênides, a estrutura ontológica da realidade inteligível seria “sempre da mesma maneira, não gerado e imperecível” (PLATÃO *apud* REALE, 1993, p. 172-173) enquanto que a realidade sensível seria uma “cópia ou imagem sensível do modelo inteligível. É gerada e está em movimento contínuo” (REALE, p. 1993, p. 173). Tanto é que como pressuposto para a discussão nos diálogos do Timeu, Platão (2011, p. 93-94), dando voz à personagem que dá nome ao livro, adverte que:

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre [*to on aei*] e não devém, e o que é aquilo que devém [*to gignomenon*], sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca.

O excerto do Timeu, do ponto de vista de sua estrutura metafísica, em nada perde para a divisão parmenídica. Para (2011, p. 32), “trata-se da célebre diferença entre o que pertence ao inteligível e

o que diz respeito ao sensível – um dos pilares do platonismo”. Sem exagerarmos, poderíamos dizer que a referida distinção proposta por Lopes, enquanto base do platonismo, também se aplica para toda a ontologia metafísica. Não é à toa que o apreender pelo pensamento através da razão é passível apenas ao que é e nunca muda. Já o que é mutável, ao contrário, pertence à “irracionalidade dos sentidos”, é passível apenas da opinião. Em outras palavras, existe uma espécie de identidade entre o elemento epistêmico/gnosiológico com o ontológico. Nesse mesmo sentido vai argumentar Lopes (2011, p. 32) que,

A esta distinção surge associada uma outra, de carácter epistemológico, que tem que ver com a forma como cada um desses níveis ontológicos pode ser apreendido: se o que é cabe ao pensamento e à razão, já o que pertence ao nível do devir destina-se apenas a ser captado pelos sentidos. [...] Toda esta argumentação em torno da distinção entre o sensível e o inteligível faria adivinhar a célebre oposição platónica entre opinião (*doxa*) e saber (*epistêmê*), estando a primeira destinada ao que devém e a segunda ao que é sempre [...].

A partir desses níveis do ser, Platão vai classificar três grandes dimensões ontológicas: a primeira seria o plano das ideias; a segunda, a dos seres matemáticos e, por último, o campo do mundo sensível. Essa estrutura hierárquica, como afirmamos acima, ocorre devido ao fato de que existe uma dependência ontológica rígida e inquebrável entre uma esfera e outra. Ou seja, do mundo das Ideias ao mundo físico existe um carácter determinante, sempre do nível superior ao inferior. Isso é importante porque essa estrutura não permite que a dimensão sensível, de qualquer forma que seja, possa atingir ou chegar à esfera superior das Ideias. São campos que em sua estrutura genérica, as mais gerais, são pensados de uma forma que inferiorizam a realidade sensível. Nesse sentido, a realidade superior e fundante do mundo dos homens, seria um campo suprassensível.

Esse caráter, que é um traço fundamental da ontologia metafísica de Platão, tem como diferencial o entendimento do mundo sensível como possuidor de um *quantum* de ser. Em outros termos, no mundo do inteligível o ser teria o status do verdadeiro e do absoluto, enquanto que no mundo sensível, o ser possuiria existência atravessada pelo ser e pelo não-ser. Isso porque, de alguma forma, o ser do mundo sensível tem como modelo o ser verdadeiro e ao mesmo tempo, ao contrário do seu arquétipo, é um mundo da transitoriedade e da multiplicidade fenomênica. Assim, de certa forma esquematicamente, mas não sem razão, divide Reale (1993, p. 162) esses dois campos: “1) Ser inteligível e eterno; Idéias, seres matemáticos (ser em sentido pleno); 2) Ser que nasce, morre, vem-a-ser (ser em sentido apenas parcial e não pleno)”.

Mas ora! Se existe uma dimensão ontológica que é gerada e outra que abriga o ser por excelência, que por sua vez é ingênita e inerte (não pode gerar nada), como se pode deduzir que o mundo físico foi gerado? Afinal, se algo foi gerado, alguém o gerou. Platão resolve esse dilema com a inclusão de um *médium* não menos do mundo suprassensível: o Demiurgo. Assim chega a isso Timeu: “Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devenida por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenida sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria” (PLATÃO, 2011, p. 94). Nesse exato sentido, o primeiro plano ontológico, o famoso mundo das Ideias de Platão, é o modelo do que há de mais belo para onde o Demiurgo vai olhar e se inspirar para construir o plano ontológico inferior do mundo e dos homens. Nas próprias palavras da personagem sobre a criação do mundo:

aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é

correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento (PLATÃO, 2011, p. 95-96).

O excerto acima é um tanto claro sobre essa estrutura mais geral da relação fundante/fundado, ou, em outros termos, da hierarquia ontológica na cosmologia platônica no que concerne ao arquétipo que é imutável e eterno – e ao mundo gerado – que é uma imagem, cópia do patamar ontológico verdadeiro. Nas palavras de *Timeu*, “Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo” (PLATÃO, 2011, p. 96). E, ao continuar sua abordagem sobre a imagem, este diz: “Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença” (PLATÃO, 2011, p. 96), pois “é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente” (PLATÃO, 2011, p. 111).

Em suma, mudando o que tem de ser mudado, temos uma estrutura geral que nos possibilita identificar as características mais gerais de uma ontologia tradicional/metafísica tanto em Platão quanto em Parmênides. Em ambos existe uma valoração entre duas grandes dimensões: a do mundo suprassensível e a do sensível. Esse aspecto valorativo atribui ao mundo *meta-físico* a qualidade de ser o lócus do que é verdadeiro, essencial e perfeito. Neste o ser seria ingênito, imutável e eterno. Já no mundo do aquém o oposto é o motor, ou seja, é o campo da opinião (*doxa*), do falso, do fenomênico, da aparência e da imperfeição. Este nasce, assim é gerado, é passageiro e finito. Existe em toda ontologia metafísica tradicional uma relação de causalidade (causa e efeito), e em todas elas a causa primeira sempre será um ser suprassensível. O Uno (Parmênides e Zenão), o Demiurgo (Platão),

o Motor Imóvel (Aristóteles), o Deus judaico-cristão (Agostinho/Aquino), e o Deus da lógica (Hegel)³⁹, para ficarmos numa espécie de amostragem de alguns dos mais expressivos pensadores da tradição filosófica ocidental. Em resumo, um ser não material sempre é colocado ora como princípio, ora como criador, do mundo e dos homens.

Lukács: um convite à aterrissagem da ontologia

No começo desse texto falamos da possível estranheza que a ligação entre as palavras ontologia e materialismo poderiam gerar frente aos estudiosos/pesquisadores do campo da metafísica. Contudo, sejamos justos. A relação entre ontologia e materialismo causou e causa uma inquietação também no seio do marxismo. Quem sabe uma até mais alvoroçada do que no primeiro campo de estudos. Talvez nenhuma imagem primaveril, por mais bela que possa ser e por maior alcance que possa ter seu caráter poético de renovação, consiga exprimir o efeito de uma tese lançada já nas primeiras linhas da obra tardia do filósofo húngaro György Lukács (1885-1971). Exatamente na abertura da chamada parte histórica, no tomo I, de sua *Ontologia do Ser Social*, ele dispara essa categórica afirmação: “Ninguém se ocupou tão abrangentemente do ser social quanto Marx” (LUKÁCS, I, 2018, p. 325)⁴⁰.

39 Para visualizarmos em Hegel, vale aqui uma passagem do caráter lógico-ontológico do que em princípio precede o concreto em sua filosofia: “quando um concreto é tornado início, falta a prova da qual precisa a ligação das determinações contidas no concreto” (HEGEL, 2016, p. 80), [nesse sentido – BGP] “na expressão do absoluto ou do eterno ou de Deus (e *Deus* certamente teria o direito mais incontestável de que o início se fizesse com ele) [...] se [...] *reside* algo mais do que no ser puro, então o que nisso *reside* deve primeiramente surgir no saber como saber pensante” (HEGEL, 2016, p. 80).

40 Para facilitar a procura do leitor, na obra de Lukács, pelas citações que utilizamos aqui, recorremos ao uso dos algarismos I e II para distinguir em qual dos dois tomos da *Ontologia* encontrá-las. Isso valerá também para os *Prolegômenos*, que diferentemente da tradução da Boitempo que os publicou em separado, na nova tradução de Sergio Lessa, publicada pelo coletivo editorial Veredas, optou por seguir a edição alemã de Frank Benseler, trazendo-a no tomo I (Vol. 13).

Essa afirmação, que cai – para parafrasear uma expressão do próprio Marx – como um “raio em dia de céu sereno” na fortaleza da vulgata marxista, se interpretada à luz das ontologias acima delineadas em seus contornos mais gerais, deveria realmente ser alvo de uma crítica mordaz. O próprio Lukács sabia disso, como podemos notar quando ele abre os *Prolegômenos para a ontologia do ser social* com a seguinte observação: “Nenhuma surpresa – menos ainda para o autor destas linhas – que a tentativa do pensamento filosófico do mundo se basear no ser depare-se com resistências de muitos lados” (I, 2018, p. 7). Ou seja, o filósofo magiar sabia que a tese de sua maturidade tardia seria recebida com as mais duras relutâncias. Provavelmente, nesse caso, o exemplo não vinha da casa ao lado. Em outras palavras, o próprio Lukács, em tempos anteriores, foi um duro crítico da ontologia⁴¹, como bem aponta Oldrini (2017, p. 282),

Pela palavra “ontologia” Lukács mesmo, por muito tempo, experimenta desconfiança e suspeita. Como a palavra que pertence à velha metafísica, como a palavra que carrega a conotação moderna conferida por Heidegger, essa tem de fato [...] para ele, apenas uma validade negativa; significa, na melhor das hipóteses, “antropologia pura”, sociologia “mistificada ontologicamente”, pseudo-objetividade ([...] ensaio de 1848, sobre o Heidegger *redivivus*) [...] E ainda o seu conhecido ensaio sobre o “realismo crítico” [...] considera o termo “essência ontológica” apenas “um termo da moda”, possuindo desenvolvimento e significado apenas em relação à instância da “eterna universal ‘condition humaine’”.

41 Importante ressaltar aqui, de passagem, que Lukács teve uma vida teórico-política muito complexa e que não parte de início de uma formação marxista. Geralmente divide-se o desenvolvimento teórico de Lukács em três períodos: 1) o pré-marxista; 2) o proto-marxista e 3) Maturidade: virada dos anos 30 (período moscovita) e maturidade tardia (Estética e Ontologia). Sobre isso, ver especialmente Oldrini (2017). Sobre o segundo e terceiro período, vale uma olhada ainda em Coutinho e Netto (2008).

Não obstante a isso, o uso da “bela palavra ontologia” (LUKÁCS, 1971, p. 15) não será por muito tempo negligenciado pelo filósofo magiar. Após o término de sua monumental *Estética*, por volta de 1960, o projeto de Lukács era iniciar os trabalhos em torno de sua *Ética* (TERTULIAN, 1986, 1996; OLDRINI 2014, 2017), “pelo qual ele vinha recolhendo grande quantidade de materiais preliminares desde o final dos anos de 1940” (OLDRINI, 2017, p. 278). Mas sem espaço de tempo entre um projeto e outro, ele começa a empreitada da *Ética*, porém, percebe que a ela deveria ser escrito um capítulo “introdutório de caráter ontológico”, ou melhor, como ele mesmo confessa em carta de 21 de maio de 1962, que “necessitaria ainda prosseguir adiante em direção de uma concreta ontologia do ser social” (LUKÁCS *apud* OLDRINI, 2017, p. 278). Quando rumo para essa direção, o filósofo húngaro não mais terá tempo de retornar ao projeto inicial (escrever uma *Ética* marxista⁴²). A necessária introdução consome os últimos anos de sua vida, mas se transforma na mais original e radical tentativa de retorno à obra de Marx, com vista a tirá-la da paralisia, do esquematismo e da redução ao determinismo econômico da vulgata materialista. Assim, no mesmo sentido que atribuiu uma ontologia a Marx, assevera – no capítulo *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* – que “Deva o marxismo hoje novamente se tornar uma força viva no desenvolvimento da filosofia, tem de em todas as questões retornar ao Marx enquanto tal (...)” (LUKÁCS, I, 2018, p. 577).

42 Vale a informação que, mesmo não escrevendo seu projeto inicial de uma *Ética* marxista, Lukács deixou várias notas sobre a temática. Essas notas foram publicadas pela primeira vez no Brasil somente em 2014, pelo Instituto Lukács, e foram traduzidas por um dos principais estudiosos da Ontologia Lukácsiana no país, Sérgio Lessa, com o título de *Notas Para uma Ética*. Para um entendimento melhor sobre as principais questões que envolvem a *Ética* em Lukács, sugiro a leitura da apresentação do livro, feita pelo próprio tradutor.

Os aspectos gerais do Ser

Essa incursão introdutória foi necessária por dois motivos: 1) mostrar que a tese de uma ontologia materialista não é uma teoria que passa sem problemas dentro do próprio marxismo⁴³, diria até que, talvez, o Lukács da ontologia viva à margem dos estudos dominantes no marxismo hoje (muito pelo preconceito em relação à palavra ontologia); 2) A ontologia lukacsiana, por mais que lance mão de teses de Aristóteles, Hegel e Hartmann, é fincada na letra de Marx. Ela parte desse último e atribui ao mesmo todos os fundamentos que vão ser desenvolvidos em sua obra tardia. Mas, talvez o leitor, não sem razão, já esteja impaciente querendo saber do que se trata essa ontologia materialista. Antes de passarmos de fato ao problema que nos interessa, vale ressaltar que abordaremos especificamente em larga medida um dos capítulos da chamada parte teórica, que abre o livro II, intitulado: *O Trabalho*. Talvez desnecessário seja dizer que aqui e ali possam aparecer referências aos outros capítulos (Reprodução; Ideologia e Alienação), assim como ao tomo I, incluso os *Prolegômenos*. No entanto, antes mesmo de passarmos ao Trabalho, vamos explorar primeiro e sinteticamente os aspectos gerais do ser.

De saída devemos esclarecer que Lukács reconhece três grandes esferas do ser. A primeira seria a do ser inorgânico (processos químicos e físicos), a segunda a do mundo orgânico (das plantas aos animais superiores [ex. chimpanzés]), e, por último e o que nos interessa, a esfera do ser social. Isso é importante porque essas três grandes esferas possuem uma entrelaçabilidade ontológica, ou seja, a de que a inferior se constitui enquanto base da superior. Em outros termos, a esfera mais desenvolvida, a do ser social, traz em suas características elementos importantíssimos da esfera inorgânica e orgânica.

43 Isso vale até mesmo dentro do campo dos lukacsianos. Há aqueles que não assumem essa última obra de Lukács como marxista. Esses defendem o Lukács de *História e Consciência de Classe*. Livro esse que o próprio autor “renegou”. Ver prefácio de 1967 do livro em questão e também *Pensamento Vivido* (2017).

Afinal, nascemos e morremos. Esse é um traço irreversível da esfera biológica, por exemplo, no ser social. Nesse sentido, aqui já emerge uma diferenciação substancial da ontologia lukacsiana em relação à “velha” metafísica. O ser social tem como base ontológica dois grandes campos do ser, que se desenvolveram naturalmente desde os minutos iniciais do surgimento do universo. Vale, sobre isso, a explicação de Lessa (2014, p. 11) sobre o materialismo de Lukács:

O pressuposto de Lukács é que o desenvolvimento do ser inorgânico é a história do universo. Essa história tem como características ontológicas decisivas o fato de ser composta apenas por processos físicos e químicos; e, ainda, pelo fato de esses processos inorgânicos terem dado origem a elementos e compostos químicos que evoluem, de um estágio primeiro em que eram muito mais homogêneos e, suas interações, mais simples, para outro em que se estabeleceu a atual diferença entre a matéria e a energia, em que todos os elementos da tabela periódica estão formados, em que a matéria inorgânica se estabilizou (relativamente) no patamar em que hoje a conhecemos. Desse processo evolutivo do inorgânico resultam interações muito mais complexas, tanto entre os átomos e moléculas, quanto entre as diferentes formas de energia e de matéria, do que as que havia no passado. Do simples ao complexo – mas, ainda, mantendo sua determinação ontológica essencial: apenas processos químicos e físicos.

Outro ponto importante, e que de certa forma torna menos obscura essa discussão toda em torno da ontologia, é que, segundo Lukács, para começarmos a refletir sobre o caráter ontológico de algo, devemos partir de uma questão muito simples: a constatação ontológica da existência imediata da vida cotidiana. Porém, essa existência instantânea, vista em sua imediatez, cumpre paradoxalmente um papel em que tanto revela quanto esconde as verdadeiras conexões motoras das manifestações da essência e fenômenos (ambos reais) sociais. Nas palavras do próprio autor:

Por um lado, uma consideração ontológica acerca do ser social é impossível sem buscar seu primeiro ponto de partida nos fatos mais simples da vida cotidiana dos seres humanos. Para demonstrar este estado de fato nas condições as mais primitivas, tem de ser lembrada a frequentemente esquecida trivialidade de que apenas uma lebre existente pode ser caçada, apenas uma cereja existente pode ser colhida, etc. Todos os pensamentos, cujos pressupostos e conclusões percam este fundamento último, em sua totalidade (*Ganzheit*), em seus resultados finais, devem se dissolver subjetivamente a si próprios. Ao que se opõe, por outro lado, que – igualmente como decorrência de um fato fundamental do ser humano, a saber, que nunca somos capazes de agir com pleno conhecimento de todos os componentes e consequências de nossas decisões – o ser real se mostra, com frequência, de um modo distorcido também na vida cotidiana. [...] Deve-se, portanto, de fato, partir da imediatez da vida cotidiana, ao mesmo tempo, todavia, deve-se ir ainda além para poder apreender o ser como autêntico em-si (LUKÁCS, I, 2018, p. 9 e 10).

Esse trecho dos Prolegômenos está tratando, dentre outras coisas importantes, da relação entre essência e aparência. A essa correlação, o fato “trivial”, ou seja, a constatação ontológica é partir do que existe. Exemplo: Quero fazer um machado (primitivo), preciso reconhecer a existência de uma pedra, uma madeira e um cipó. Feita essa constatação ontológica, nada me permite dizer ainda que a pedra que o homem primitivo tem próximo a ele serve para realizar seu objetivo. Esse mesmo homem terá que conhecer as propriedades do objeto em-si. Isso porque existem pedras e pedras, ou seja, umas podem servir para cortar, outras por serem quebradiças não serviriam para um machado, já outras seriam mais duras do que o necessário impedindo assim o processo de afiação do machado, etc. Em outros termos, quando reconhecemos a existência de um objeto, a aparência dele pode nos levar também ao erro do seu ser em-si. Mas, talvez o mais importante aqui seja que o ser em-si da pedra poderá (não importa o tempo que leve/levou) ser reconhecido.

Ora, essa relação entre o conteúdo essencial e o aparente é sem dúvidas um dos traços desenvolvidos pelos filósofos que tratamos na primeira parte desse texto. Nesse sentido, Lukács, partindo de Marx, não estaria apenas dando seguimento à mesma ontologia metafísica? A diferença, ao mesmo tempo que simples, é abissal. Lá, o conhecimento, o pensamento, ou o mundo do suprassensível era o lócus do verdadeiro ser, da realidade. Em Lukács, o inverso é verdadeiro. Ou seja, na ontologia materialista é o ser sensível do mundo empírico, objetivo que constitui o primeiro impulso para o conhecimento autêntico do ser. Aqui não existe um reconhecimento dicotômico no qual o plano do eterno, imóvel e imutável seria a essência verdadeira enquanto que a dimensão fenomênica do mundo empírico, por sua vez, seria o passageiro e falso. O plano metafísico é simplesmente apagado *in limine*. Toda relação ontológica se movimenta no mundo sensível. Em outras palavras, o mundo objetivo, em última instância, é que rege o mundo subjetivo⁴⁴.

Ainda sobre a passagem acima, outro ponto deve ser destacado: o de que a ontologia materialista vai continuar operando com categorias desenvolvidas desde Parmênides (essência/aparência). Isso porque é reconhecida por Lukács (antes já por Marx) a importância das mesmas para o desvelamento da realidade. Marx já chamava atenção a isso quando argumentava no *Capital* que “toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação [a aparência] e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MARX, 1961, Livro III, p. 870). Nesse mesmo sentido, em *Salário, Preço e Lucro*, diz: “As verdades científicas serão sempre paradoxais se julgadas pela experiência de todos os dias, a qual somente capta a aparência enganadora das coisas” (2002, p. 51). O último excerto de Lukács se conecta sobremaneira com essas esparsas passagens do filósofo alemão. Reconhe-

44 Essa relação entre objetivo e subjetivo não deve ser entendida como algo dicotômico. Existe aí uma relação dialética que numa análise concreta do fato em si se pode perceber uma inversão determinante na relação.

cer a existência de alguma coisa não é conhecer todas as propriedades dessa coisa. Daí porque falamos que a constatação ontológica é um primeiro impulso para o conhecimento cada vez maior do objeto em questão. Isso inclusive vale para o desvelamento da mística tese metafísica de uma criação do universo com base no plano do suprasensível, onde, na verdade, com o desenvolvimento da ciência, fora comprovado que a origem do universo não passou de processos químicos e físicos (elementos materiais).

Não obstante a tudo isso, vale um último esforço com o objetivo de tirar o máximo de consequências do último excerto de Lukács. Quando esse filósofo chama a atenção para a constatação trivial de que só se pode caçar uma lebre caso ela exista, ele parece ter em mente também uma crítica às filosofias (aos filósofos) que defendem uma espécie de teoria da representação. Ou seja, uma crítica à tese de que a realidade seria uma representação da minha mente (uma atualização da metafísica tradicional?). Assim Lukács (I, 2018, p. 11) sarcasticamente vai exemplificar a questão:

Os automóveis na rua podem ser, gnosiologicamente, muito facilmente professados meras impressões dos sentidos, ideações, etc. Apesar disso: se eu passar à frente de um carro, não se produz uma colisão entre minha ideação de um carro e minha ideação de mim mesmo, mas sim meu ser como homem vivo é colocado ontologicamente em perigo por um carro existente.

Assim, parece-nos que a diferenciação geral de uma ontologia materialista – pela constatação simples de que a existência é objetiva, de que seu lócus é o plano sensível, concreto – possibilita-nos passar à categoria fundante de um ser específico: o ser social. E, como se trata de uma abordagem ontológica, não temos como contornar o “fenômeno originário” dessa nova esfera do ser.

A categoria fundante do ser social: o trabalho

Uma das características gerais de toda a ontologia é buscar entender a gênese de determinadas coisas: do universo, dos astros, dos planetas, dos homens, do capitalismo, etc. Não será diferente com a ontologia lukacsiana. Porém, o autor em questão, mesmo deixando clara a importância dos outros dois patamares do ser (inorgânico e orgânico) para a compreensão do ser social, voltará sua ontologia, em especial, para essa última esfera (social). Nesse sentido Lukács vai investigar a categoria fundante do ser social, e, a partir dela, não de forma determinativa, jogar luz num processo ininterrupto de humanização do homem. Assim abre o primeiro capítulo do livro II de sua ontologia: “Se se deseja expor as categorias específicas do ser social, seu brotar a partir das suas formas de ser precedentes, sua combinabilidade com elas, sua fundabilidade nelas, esta tentativa deve se iniciar com a análise do trabalho.” (LUKÁCS, II, 2018, p. 7). Por ventura, não estaria o leitor se perguntando: “Ora, se nessa ontologia algo também funda um ser, Lukács não estaria incorrendo no mesmo caráter metafísico que, por exemplo, Platão, que tem o seu demiurgo?” Essa é uma dúvida extremamente válida. Por isso vamos pelo menos tentar dissipá-la de pronto. Primeiro temos que entender o que é o trabalho e, para isso, vamos buscar em Marx – assim como Lukács o fez – sua conceitualização:

o trabalho é um processo em que participa o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. [...] Põe em movimento as forças naturais do seu corpo [...] a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica a sua própria natureza. [...] Pressupomos o trabalho em sua forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha, é que ele figura na sua mente sua construção antes de transformá-la em realidade (MARX, 2006, p. 211).

Essa tese marxiana, transcrita apenas em parte, é de suma importância para Lukács desenvolver sua ontologia. É daí que o filósofo magiar vai detectar a constatação ontológica de Marx a partir do trabalho. Assim, o trabalho deve ser entendido enquanto intercâmbio entre o homem (sociedade) e a natureza. Quando Lukács identifica o trabalho enquanto categoria fundante do ser social, ele o faz porque essa categoria é a única que ainda possibilita uma clara ligação entre as três esferas do ser, a natureza (inorgânica e orgânica) e a do ser social (atividade e produto do trabalho). Segundo Lukács (II, 2018, p. 9), “Apenas o trabalho tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição”. O autor continua dizendo que essa inter-relação “antes de tudo assinala a transição, no ser humano que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.” (LUKÁCS, II, 2018, p. 10). Só o trabalho tem esse caráter limite, enquanto todas as outras categorias já possuem, mesmo que primitivamente, uma especificidade de ser puramente social. Mas é no trabalho que “estão contidas in nuce todas as determinações que [...] constituem a essência do novo no ser social.” (LUKÁCS, II, 2018, p. 10). Por isso, o autor é categórico ao dizer que “O trabalho pode ser considerado, portanto, como fenômeno originário, como modelo do ser social” e que diante disso “parece metodologicamente vantajoso começar por sua análise” (LUKÁCS, II, 2018, p. 10).

Nesse sentido, começar pelo trabalho é o mesmo que começar pela categoria mais simples do ser social – assim como Marx começa pela mercadoria, como a categoria mais simples e abstrata da produção capitalista, “pois a célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria” (MARX, 2006, 16)⁴⁵. No entanto, ao tratar abs-

45 Lukács chama atenção para isso quando, no capítulo da Reprodução, ao falar que a divisão do trabalho em sua dinâmica própria propicia o surgimento de categorias mais sociais, exemplifica a relação da troca de mercadorias, afirmando que desse ponto “Marx inicia a análise da reprodução social” (...). E continua: “Com razão, já que ele investiga a economia do capitalismo, uma formação que já se tornou preponderantemente social e, por isso, a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente favorável para a exposição, igualmente a como, em nossas considerações, o trabalho para o ser social em geral” (LUKÁCS, II, 2018, p. 122).

tratamento do trabalho não se desconsidera que ele faz parte de um complexo. O trabalho, tal qual Marx aponta no excerto acima, traz uma série de componentes inerentes ao seu *modus operandi*. Tal complexo carrega em seu bojo categorias que sintetizam processos ideados e objetivados, assim como reflexivos, tornando-se um composto intrincado onde os componentes cognitivos e corporais andam juntos. Trocando em miúdos, o trabalho não é apenas uma atividade puramente mecânica, uma ação cega, tampouco sua realização é somente um produto externo criado pelo homem, uma vez que existe também, ao mesmo tempo, uma retroação subjetiva no homem que trabalha, transformando-o internamente. Existe, nessa dimensão do trabalho como modelo da práxis social, uma inexorável relação de ideação, pesquisa, valoração, transformação e autotransformação. É a partir desse complexo – que analisaremos a seguir – que tal categoria fundante se diferencia dos fenômenos originários da ontologia metafísica. Através do trabalho, ou seja, de uma práxis criadora operada e regulada por um ser sensível e ativo – o ser social – que este se funda. Em outros termos, o ser social é autofundado⁴⁶. Ele é o seu próprio demiurgo, ou seja, a história é devolvida ao fazer-se do homem, tirando qualquer ser metafísico (deus/ motor imóvel/espírito absoluto) da gênese criadora. Lukács, com sua ontologia, retira o acento de gênese de um ser místico, e devolve ao homem o processo gerador dele mesmo e do seu próprio mundo.

46 Deve-se atentar para o fato de que, quando se fala de uma categoria ontologicamente fundante, não concerne à temporalidade da categoria, não se diz respeito a quem veio antes ou depois. Caso fosse o princípio de temporalidade e não o caráter ontológico, segundo a essência, que regesse a tese da fundabilidade do ser, o Trabalho cairia na mesma armadilha da metafísica. Sobre isso Lukács (II, 2018, p. 10) alerta que: “deve estar sempre claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui submetida é realizada uma abstração; a socialidade, a primeira divisão de trabalho, a linguagem etc. surgem, de fato, do trabalho, contudo não em uma sucessão temporal claramente determinável, mas, segundo a essência, simultaneamente.”

Para explicarmos o complexo do trabalho enquanto modelo da nova esfera do ser, devemos revisitar a citação de Marx acima, especificamente a observação do autor sobre a diferenciação entre a atividade transformadora de um animal em relação à do homem. O trabalho exclusivamente humano só o é porque nele está contido uma operação teleológica, isto é, o homem, antes de executar uma atividade laboral, primeiro projeta a ação em sua cabeça antes de realiza-la. Essa ideação é voltada para a execução de alguma finalidade. Ou seja, começa a surgir cristalinamente um processo em que a atividade criadora material só tem sentido se precedida por uma atividade da consciência. Exatamente aqui, segundo Lukács, o homem se diferencia do ser meramente biológico. A atividade da aranha, para ficarmos no exemplo de Marx, não ultrapassa o seu caráter de ser biológico, ou seja, cria aquela teia de forma esplendorosa e perfeita, porém, só cria isso. Em resumo, do trabalho humano, que surge primitivamente voltado para as necessidades imediatas, nasce – a partir de um processo ininterrupto, ascendente e contraditório, de socialização – o mundo antigo, o medievo e o capitalismo. Do trabalho da aranha surge apenas a sua teia perfeita. Se do abacateiro só dá abacate, da práxis humana, dá-se a ciência, o direito, a política, o Estado, a religião e etc. Desnecessário dizer que esse é um processo de centenas de milhares de anos, com muitos becos sem saída e não mecanicamente dado. Por isso, após citar a mesma passagem de Marx, por nós transcrita acima (a última citação direta anteriormente feita no texto), Lukács (II, 2018, p. 12) vai dizer que:

Com isso é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento de uma nova objetividade. Assim o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na medida em que nesta – mesmo se através de mediações muito extensas – sempre são realizadas posições teleológicas, por último, materiais.

O acento dado à teleologia no interior do trabalho, enquanto categoria importante para o devir humano do homem, é devedor de Marx. Porém, a teleologia é uma categoria filha da história da filosofia. Lukács reconhece que Aristóteles e Hegel foram os primeiros a enxergar no trabalho o seu caráter teleológico. O grande problema, e aqui não utilizamos apenas uma figura de linguagem, é que ambos dilataram o entendimento da teleologia tanto para a história quanto para a natureza. Enquanto Lukács, com base em Marx, circunscreve o pôr teleológico à práxis social, Aristóteles e Hegel, ampliam-na para além da atividade humana. Ora, disso aflora outro ponto de contraste entre as duas grandes concepções ontológicas que queremos “demarcar”. Isso porque, se a teleologia pressupõe uma consciência que projeta algo com vista a alguma finalidade, temos que, na ontologia lukasciana, essa consciência tem nome e endereço, é o homem. Já na ontologia metafísica, se ela espraia para além da atividade humana, qual é a consciência que realiza sua finalidade no universo e na história? O motor-imóvel (deus) ou o espírito universal (deus lógico de Hegel)? Ou ainda, o Uno (imóvel, imutável, eterno de Parmênides), e/ou o Demiurgo (Deus-artífice de Platão)? Assim, Lukács (II, 2018, p. 13), após reconhecer a importância e limites da abordagem teleológica em Aristóteles e Hegel, vai dizer que “o problema ontológico verdadeiro emerge em que o tipo de posição teleológica – mesmo em Aristóteles e Hegel – não permanece limitado ao trabalho (ou, em um sentido ampliado, contudo legítimo, à práxis humana em geral), ao contrário, é elevada a uma categoria cosmológica geral”. Essa ampliação da teleologia resulta em que “fossem corretas as diferentes teorias idealistas ou religiosas de um domínio geral da teleologia [...] Cada pedra, cada mosca, seria igualmente uma realização do “trabalho” de Deus, do espírito do mundo etc., tal como as realizações [...] nas posições teleológicas dos seres humanos”⁴⁷ (LUKÁCS, II, 2018, p. 26).

47 Vale aqui uma passagem de Lukács à margem, pois ela traz uma analogia interessante para visualizarmos que a ontologia metafísica tradicional, seja filosófica ou religiosa, quando dilata o conceito de teleologia abrindo espaço para uma

Junto à teleologia no trabalho, Lukács vai recuperar outra categoria cara à ontologia tradicional que é a causalidade (relação de causa e efeito). No entanto, o filósofo húngaro vai chamar atenção para o fato de que essas duas categorias sempre foram vistas como antípodas pela história da filosofia, impossibilitando assim visualizar uma ação com vistas a um fim em conexão com uma categoria que tem como princípio, segundo o próprio Lukács, o automovimento. Segundo o autor em questão: “[...] para ser preciso, a causalidade é um princípio de automovimento autoposto que preserva este seu caráter mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência” (LUKÁCS, II, 2018, p. 13), enquanto que a teleologia “por sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins” (LUKÁCS, II, 2018, p. 13).

A relação pretendida de unitariedade dada a essas duas categorias heterogêneas formam as peças imprescindíveis para a compreensão correta do complexo do trabalho. Isso porque, ao mesmo tempo em que o pôr do homem é relativizado pela necessidade de compreender um movimento da objetividade das cadeias causais, essa conexão com uma categoria que independe da ação humana, possibilita-o a um contínuo apreender do mundo objetivo. E isso se desdobra progressivamente em conhecimento cada vez mais apropriado para a realização do pôr teleológico. Visto por outro ângulo, seria o mesmo que dizer que não é possível realizar uma

consciência criadora (deus), tem, em larga medida, o trabalho como modelo. Assim comenta Lukács (II, 2018, p. 18): “(Já aqui é visível que todas as formas idealistas ou religiosas de teleologia da natureza, da natureza como criação de Deus, são projeções metafísicas deste mesmo modelo real. Na história da criação do Velho Testamento, este modelo é tão nitidamente visível que o Deus, não apenas – tal como o sujeito humano do trabalho – verifica continuamente o realizado, como também, tal como o ser humano que trabalha, tão logo após o trabalho se permite um descanso. Em outros mitos da criação, mesmo que possam imediatamente receber uma forma já filosófica, pode-se reconhecer do mesmo modo sem dificuldade o modelo humano-terreno de trabalho; pense-se ainda uma vez no relógio do mundo, em que Deus deu corda.)”.

finalidade correta (de acordo com o projetado na consciência) sem interferir com relativo conhecimento num movimento do mundo natural totalmente “alheio” ao interesse do ponente. A causalidade se torna também nesse processo um meio propício à utilização com vistas a um fim.

Para exemplificarmos, tomemos a necessidade de um homem primitivo ter de construir um machado. Ora, se ele tem necessidade, ele o tem por alguma coisa. Nesse caso, o homem em questão precisa construir um machado para facilitar o corte de uma carne rija como a do javali. Antes de construir um machado, porém, esse homem tem que ter projetado em sua mente um instrumento que, caso ele consiga realizar o pôr corretamente, o chamará exatamente de machado. Nisso, temos que se ele apenas idear tal instrumento nunca haverá um machado no mundo. Ele precisa objetivar essa ideia. E para isso, ele precisa conhecer minimamente alguns objetos naturais do seu entorno. Nesse sentido, ele vai precisar conhecer as propriedades de algumas pedras, de algumas madeiras e de alguns cipós, assim como compreender que a pedra “x” serve para cortar, a madeira “y” poderá servir como um cabo que propicie melhor manuseio da pedra cortante, e que o cipó “z”, como algo maleável, será o elemento de ligação entre esses três objetos. Ora, é esse conhecimento dos meios que propiciará, no final, o resultado correto ou não da teleologia. Ou seja, é a objetividade o polo regente da relação, e não o que pensamos. É o mesmo que dizer, dentro da problemática do conhecimento, que “não cabe ao sujeito criar – teoricamente – o objeto, mas traduzir, sob a forma de conceitos, a realidade do próprio objeto” (TONET, 2013, p. 14). Isso por dois motivos: o primeiro é que a necessidade que queremos satisfazer é algo objetivo. E em segundo lugar, só podemos idear algo também que seja reflexo do objeto (mundo externo material), assim como só podemos realizar a nossa intenção com o material encontrado na natureza. É a famosa tese marxiana de que a objetividade, em última instância, rege a subjetividade.

Porém, sem esse projeto em nossa cabeça (o caráter subjetivo), nunca transformaríamos uma pedra com um pedaço de madeira e um cipó, numa ferramenta humana. Mas, em que consiste o uso das cadeias causais no exemplo dado? Simplesmente no fato de que não existe um átomo sequer nas propriedades da pedra “x”, da madeira “y” e do cipó “z”, que seja naturalmente dado para ser transformado num machado. Noutras palavras, a existência dos objetos em questão não tem nenhuma relação com a necessidade de outro ser. Eles não estão ao alcance do homem primitivo por uma atividade consciente, eles estão lá por uma série de cadeias causais naturais. Não obstante, e aqui entra a conexidade entre causalidade e teleologia, quando esse homem primitivo “descobre” que tais objetos naturais possuem as propriedades para a sua finalidade, e assim o concretiza, a causalidade passa da mera naturalidade à posta. Afinal de contas, não existe um machado na natureza. A partir dessa relação, que faz parte da atividade do trabalho, temos um novo ser existente. Aquele machado que estava apenas na cabeça do homem primitivo, agora se torna um existente. Sobre toda essa relação, Lukács (II, 2018, p. 18, 20) vai afirmar que:

A separação de ambos os atos, a saber, a posição da finalidade e a pesquisa dos meios é, para a compreensão do processo de trabalho, particularmente para o seu significado na ontologia do ser social, da maior importância. E precisamente aqui se mostra a inseparável combinabilidade de categorias em si opostas e, vistas abstratamente, mutuamente excludentes: causalidade e teleologia. [...] Natureza e trabalho, meio e propósito resultam, portanto, deste modo em algo em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho.

Dessa relação no interior do complexo do trabalho (que está longe de esgotar esse complexo), o homem tende a conhecer cada vez mais o seu entorno e ao mesmo tempo se depara com necessidades que o obriga sempre a estar produzindo o novo. Disso emerge, por um

lado, uma tendência à universalização do conhecimento e ao mesmo tempo, e exatamente por isso, um domínio cada vez maior da consciência sobre os instintos. Cada novo ser existente no mundo produzido pelo homem é uma abertura para um campo cada vez maior de possibilidades. Assim, o machado de pedra que foi idealizado para facilitar o corte de uma carne de caça rija poderá ser usado para cortar madeiras, assim como se transformar em uma arma de defesa ou propícia ao assassinato. Isso quer dizer, com base na ontologia de Lukács, que o homem não tem total controle sobre o ideado objetivado. Isso porque também ele não tem total conhecimento de tudo.

Desse não conhecimento de tudo, e isso vale tanto para o homem primitivo quanto para o homem de hoje, em um dos seus aspectos, faz brotar, por exemplo, criações mágicas que dominam o universo. O raio que queima um galho, que cai do misterioso céu, que para nós (excetuando os religiosos) possui explicação incontroversa, para o homem primitivo poderia ser visto com um poder de um ser metafísico. O fogo que se inicia com o raio, que num primeiro momento vai trazer temor ao ser dominado ainda pelo nosso ancestral, não vai ficar preso apenas às suas propriedades materiais (de afugentar animais pelo calor, de esquentar o homem ou grupos de homens, de assar carnes de caça etc.), ele vai também atribuir para aquele homem uma projeção suprassensível de sua origem e de seu poder. Assim, Lukács (I, 2018, p. 17) vai argumentar nos *Prolegômenos* que:

quanto menos os seres humanos em um patamar de desenvolvimento são capazes de compreender o ser real, tanto maior deve se tornar o papel os [sic] complexos de representação (Vorstellungskomplexe) que eles constroem imediatamente a partir das suas experiências com o ser e, neste, projetam analogicamente um ser para eles ainda objetiva e realmente inapreensível. Como o trabalho (e a linguagem que surge simultaneamente com ele) constitui a menor parte da vida então previsível, não pode nos surpreender quando nessas projeções – assumidas como ser – desempenhem o papel decisi-

vo. Já representações (Vorstellungen) mágicas são projeções, ainda que muito amplamente impessoais, dos momentos mais importantes do trabalho. Quando o patamar mais elevado, a religião, surge, essa situação das coisas experimenta uma intensificação personificadora. O momento comum é, com isso, que o acontecimento essencial no mundo não parece como um acontecimento fundado em si mesmo, mas como produto de uma (transcendente) atividade posta.

O que toda essa construção de uma ontologia do ser social baseada na práxis do próprio ser social traz de mais importante para o pensamento filosófico da contemporaneidade talvez seja a devolução ao homem de todo o seu processo criativo enquanto uma nova esfera do ser. Isso quer dizer que, do machado ao reator atômico, da magia/religião à matemática, física, química, à arte, até processos horrendos como a escravidão, holocausto e guerras, nada foi feito senão pela atividade do homem. A ontologia materialista se diferencia da ontologia tradicional/metafísica (sem, contudo, enterrá-la), pelo simples fato de que é a relação dialética entre consciência e objetivação, o pensar, pesquisar e o fazer, seja frente a uma matéria natural, ou seja frente a uma matéria social, num processo longo, de malhas mediativas as mais complexas e variadas, que o ser social se constrói e se autoconstrói ininterruptamente, seja pelo trabalho (o mundo produtivo), seja pelas dimensões as mais espiritualizadas possíveis (Valorações, Ética, Filosofia, etc.). Afinal, para essas últimas vale lembrar que elas, enquanto categorias puramente sociais (possuem autonomia em relação ao intercâmbio com a natureza), são *Daseinformen*, *Existenzbestimmungen*, ou seja, formas de ser, determinações da existência.

Conclusão

A título de considerações finais queremos apenas lembrar ao leitor que, em nenhum momento o texto que tem como objetivo fazer distinções entre a ontologia tradicional/metafísica e a ontologia materialista pretende criar uma relação valorativa entre as ontologias (ex. pior e melhor). A intenção foi apenas mostrar que a recuperação por conta de Lukács não só da “bela palavra ontologia”, mas da necessidade de recuperá-la enquanto delineamentos metodológicos e alçá-la à sua real posição, à sua autenticidade frente ao mundo regido, preponderantemente pelo neo-positivismo e pela teoria do conhecimento. Lukács procura um *tertium datur*, entre o empirismo e o gnosiologismo. Recuperar a ontologia nos “moldes” do materialismo não é renegar a ontologia tradicional, mas sim, reconhecê-la, mesmo que enquanto mistificadora (não de forma intencional), como fonte primeira em busca do que somos. Criticá-la é trazê-la ao debate, no qual cada vez mais o irracionalismo ganha terreno com seu discurso de que a verdade não existe. A ontologia materialista é esse recuperar da necessidade de procurarmos conhecer sempre, a partir do par dialético essência (não mais imutável e imóvel) e fenômeno (não mais puramente determinado, nem não-verdadeiro), a realidade. É o compromisso com a verdade com vistas sempre a construções de relações sociais cada vez mais humanizadas. Para isso, um primeiro passo é devolver ao homem o seu caráter de autoconstrutor do seu próprio mundo, como único ente responsável por isso, pela transformação de sociedades alienantes. Quando esses descobrirem que os males da humanidade não são nem oriundos e nem solucionáveis por deuses, mas sim pela própria humanidade, a trilha da transformação será percorrida não mais por caminhos imaginários, mas sim por rotas autoconstruídas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Ensaio introdutório. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, v. 1.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2ª. ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica**: 1. A doutrina do ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsine. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016 – (Coleção Pensamento Humano).

LESSA, Sérgio. **Mundo dos Homens**: trabalho e ser social. 3ª. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

_____. Apresentação. In: **Notas para uma ética**. Versuche zu einer ethik: edição bilíngue; tradução Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

LOPES, Rodolfo. Introdução. In.: **Timeu-Crítias**. Coimbra: CECH, 2011.

LUKÁCS, Georg. **Notas para uma ética**. Versuche zu einer ethik: edição bilíngue; tradução Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

_____. **Para uma ontologia do ser social**. (Vol. 14). Edição bilíngue; tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

_____. **Prolegômenos e para a ontologia do ser social**. (Vol. 13). Edição bilíngue; tradução de Sérgio Lessa e revisão de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

HOLTZ, H. KOFLER, L. ABENDROTH, W. **Conversaciones com Lukács**. MADRID: Alianza Editorial, 1971.

MARQUES, Marcelo Pimenta. A presença de Díke em Parmênides. **Revista Kléos**, n. 1, p. 17-31, 1997.

OLDRINI, Guido. Em Busca das Raízes da Ontologia (Marxista) de Lukács. In.: **Anuário Lukács**. Costa. G, Alcântara, N. (orgs). São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

_____. **György Lukács e os problemas do marxismo do século XX**. Tradução de Mariana Andrade. Maceió: Editora Veredas, 2017.

PARMÊNIDES. **Sobre a Natureza**. In.: Os pré-socráticos. Tradução de José Cavalcante de Souza... [et al]. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**: Platão. (vol. 1). São Paulo: Loyola, 1993.

SOUZA, Eliane Christina de. Platão e Parmênides: notas sobre o “parricídio”. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 27-38, 1998.

TERTULIAN, Nicolas. **Lukács**: La Rinascita dell’ontologia. Roma: Editori Riuniti, 1986.

_____. Uma apresentação a Ontologia do Ser Social de Lukács. Tradução de Ivo Tonet. **Crítica Marxista**, n. 3. p. 54-69, 1996.

TOMÁS DE AQUINO, Sto. **O Ente e a Essência**. Tradução de Luiz João Braúna... [et al.]. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

TONET, Ivo. **Método científico**: uma abordagem ontológica. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

WOLFF, Francis. **Dois destinos possíveis da Ontologia**. Revista Analytica, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

PARTE II

**O CONHECIMENTO NA ESFERA
ONTO-MATERIALISTA**

ONTOLOGIA E LINGUAGEM

Gilmaisa Macedo da Costa

A última obra do filósofo húngaro György Lukács, intitulada *Para a Ontologia do Ser Social (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins)*, publicada na segunda metade do século XX, retoma a temática das bases ontológicas do ser enquanto universalidade e do ser social em particular. Em um período no qual a filosofia tinha sido quase inteiramente dominada pelo subjetivismo e pela desrazão, Lukács produz uma ontologia materialista, herdeira do pensamento clássico de Hegel e de Marx acerca da totalidade. Com reconhecida raridade e clareza, o filósofo húngaro revisita questões concernentes à essência do gênero humano, sua origem, desenvolvimento e universo categorial, no qual a linguagem emerge decisivamente como mediação universal do ser social, uma categoria ontológica essencial à constituição do gênero humano.

A Ontologia de Lukács traz novos elementos a problemas teóricos abandonados desde a separação entre filosofia e ciência, em meio às lutas entre o pensamento medieval e o nascente pensamento moderno. Se, por um lado, o pensamento humano tende à desantropomorfização e impulsiona a criação das ciências da natureza, por outro, toda a Ontologia foi considerada sem importância para iluminar questões científicas tornadas particulares. Ignora-se até mesmo que desde a Antiguidade grega produzira-se uma generosa tendência à objetividade que, em direção oposta à ontologia religiosa, constitui uma “ontologia científico-filosófica: esta investiga a realidade objetiva para descobrir o real espaço para a práxis real (do trabalho à ética)” (LUKÁCS, 2012, p. 24).

Desse modo, ignora-se que a ontologia religiosa não havia sido a

única prerrogativa para o conhecimento, pois, por caminhos opostos, gerara-se outra ontologia cuja tendência era buscar o conhecimento da realidade objetiva. Entretanto, isso foi ignorado no processo de autonomização da ciência em relação à filosofia a partir das lutas entre o pensamento moderno e o medieval, quando a eliminação de toda ontologia se tornará uma prerrogativa para o conhecimento científico, o que persiste no surgimento da ciência, inclusive aquela ocupada com o problema da linguagem.

Neste texto, iremos nos debruçar sobre aspectos ontológicos fundamentais ao problema da linguagem conforme Lukács o concebeu e expressou. Para isso, iremos nos aproximar do percurso da linguagem como objeto de conhecimento, de sua constituição como ciência e de sua retomada por uma ontologia materialista.

Lukács não se surpreende ao constatar que “a tentativa de basear o pensamento filosófico do mundo sobre o ser se depara com resistências de muitos lados. Os últimos séculos do pensamento filosófico foram dominados pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, e esse domínio está longe de ser superado” (LUKÁCS, 2010, p. 35). Os motivos para tal ocorrência são muito variados: não só aqueles referentes a dificuldades do conhecimento e seus instrumentos necessários, mas também de natureza ideológica, no sentido de preservar espaços de hegemonia a grupos científicos ou religiosos. Ou, mais precisamente, como acrescenta Lukács (2010, p. 35), o predomínio da teoria do conhecimento.

[...] se tornou tão forte que a opinião pública competente esqueceu totalmente que a missão social da teoria do conhecimento, que culminou em Kant, consistia, quanto a sua finalidade principal, em fundamentar e assegurar o direito à hegemonia científica das ciências naturais desenvolvidas desde o Renascimento, mas de tal maneira que permanecesse preservado para a ontologia religiosa, na medida em que isso fosse socialmente desejável, o seu espaço ideológico historicamente conquistado.

A interdição da problemática do ser enquanto ser é uma evidência na trajetória da filosofia e, mais precisamente, a ruptura entre ontologia e ciência. Neste texto, exporemos brevemente os caminhos teóricos que levaram a tal interdição e, em seguida, à separação entre ciência da linguagem e ontologia, examinando a natureza da conexão entre o desenvolvimento da sociedade moderna e a atividade consciente, a partir da contribuição do materialismo histórico e dialético produzido por Marx e seguido por Lukács. Observaremos que cada um dos autores analisa de modo peculiar essa relação, mas ambos assinalam a primazia da objetividade do ser enquanto ser no processo de conhecimento da realidade.

Ontologia e Ciência: uma relação tornada incompatível

O pensamento moderno impulsionado pela Revolução Industrial tem um imenso peso na interdição da ontologia para o conhecimento científico, a nosso ver, mais por razões objetivas que por razões subjetivas. O ser social burguês que se constitui no processo de emersão de uma nova sociabilidade sob o domínio do capital tem a marca da objetividade, da positividade das relações sociais que permeia toda a vida cotidiana. Na vida cotidiana, no imediato da vida social, todas as relações aparecem mediadas pela objetividade, por coisas empiricamente palpáveis como a moeda que compra e vende mercadorias e inumeráveis outras mediações com as quais todos os indivíduos lidam normalmente. Desse modo, a objetividade faz parte necessariamente desse ser social burguês, do cotidiano da vida social.

Mas o cotidiano, o imediato, por suas características essenciais, não torna visíveis os processos que engendram a riqueza e a miséria, a moeda, o capital, a mercadoria etc. Para pensar essa sociedade, as leis internas que regem a produção, as relações políticas, as relações de classe, é preciso pensar cientificamente, desvendar o modo de ser desse novo padrão de sociedade, daí a necessidade de criar a ciência

que se delineia ocupada com objetos específicos. Assim, junto com a emergência da própria sociedade, surgem modos de pensar não só a natureza, no sentido de dominá-la através do conhecimento de suas leis para impulsionar a produção, mas também o social, com vistas a explicar essa nova objetividade.

Um complexo movimento marcado pelo intenso debate na apreensão da objetividade material e humana desdobra-se desde o Renascimento científico, mais precisamente, de Descartes até Kant. Ainda que uma teoria do conhecimento tenha sua origem no pensamento do cardeal Belarmino, Immanuel Kant aparece como o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento (gnosilogia) como disciplina independente mediante a qual, segundo Lukács (2010, p. 55), “ele quer fundamentar a realidade partindo da capacidade de conhecimento, e não fundar o conhecimento partindo do ser”. Acrescente-se a isso que Kant acaba por negar a possibilidade do conhecimento. Exatamente uma tendência oposta à que Marx irá defender em momento posterior, no fluxo de acontecimentos resultantes da contradição entre capital e trabalho que gerara burguesia e proletariado como classes portadoras de interesses opostos e inconciliáveis. Diferentemente da tendência presente na gnosilogia kantiana, a solução de Marx para o problema de conhecimento se dá pela via ontológica.

No texto intitulado *A Ideologia Alemã* no qual o processo de produção teórica de Marx ganha contornos de maturidade a partir da aproximação em Paris com o movimento operário socialista e com a pesquisa da economia política junto com Engels já afirmara:

As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação (MARX; ENGELS, 2001, p. 10).

No processo de sua produção intelectual, a tendência de Marx em fundamentar o pensamento com base na realidade efetivamente existente se fortalece, alçando-se à condição de uma teoria histórico-social. Marx apreende que o conhecimento resulta da história e que a história permite o desenvolvimento da consciência humana; nesse processo, o problema do conhecimento se põe aos homens, no sentido de que “Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (2001, p. 20). Essa predominância do objeto em relação ao sujeito é distinta de qualquer concepção estreita de cientificidade que comumente permeia o problema do conhecimento na filosofia e na ciência social. O real é preexistente ao conhecimento e o sujeito se apodera do real para transformá-lo mediante o processo da práxis que impulsiona a consciência humana.

Na afirmação da ontologia como base a todo o conhecimento presente no pensamento de Marx, Lukács (2013, p. 20) assim se expressa:

[...] só em Marx o problema adquire o seu justo perfil. Antes de tudo, ele vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral. Porém, essa ontologia não pode ser de novo distorcida em teoria do conhecimento. Não se trata aqui de uma analogia ontológica com a relação entre a teoria do conhecimento geral e os métodos específicos das ciências singulares. Trata-se, ao contrário, do fato de que aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser. Se na realidade surgem formas de ser mais complexas, mais compostas (vida, sociedade), então as categorias da ontologia geral devem ser conservadas nelas como momentos superados; o superar teve em Hegel, corretamente, também o significado de conservação.

O padrão científico marxiano é aquele presente na concepção de ciência da história como aquela que, recusando o idealismo e o materialismo abstrato, apreende os homens em suas relações sociais como

objetividade efetivamente existente e efetivamente real. Isso significa que o problema do conhecimento pressupõe o estatuto ontológico da realidade, no sentido de que o ser em sua efetividade real se antepõe à ideia. Certamente Hegel (1807) já alcançara um nível superior aos seus predecessores quando em sua dialética objetiva identificara no *Prefácio à Fenomenologia do Espírito* que o “verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade”. Nesse sentido, Hegel expressava que a totalidade é anterior à parte. Hegel fora também o primeiro filósofo a pensar o conhecimento como um processo histórico, portanto, da afirmação de um gênero humano. Foi o primeiro a dizer que o homem só será capaz de explicar a consciência mediante um processo de desenvolvimento do humano; é o ser do homem que determina o que vai ser a consciência, e não o contrário. Entretanto, por incorrer no engano do sujeito-objeto idêntico, identificando o desenvolvimento humano com o desenvolvimento do pensamento, Hegel não conseguiu apreender a problemática material da existência humana em todo o significado histórico concreto.

Em termos históricos, contudo, na busca de uma apreensão de como o homem pode conhecer a realidade, Kant, ainda que mediante sua negação, anuncia o problema do conhecimento, e Hegel realiza a possibilidade do conhecimento em sua forma objetiva primeira. Já Marx vai amadurecê-la na sua forma mais radical como apreensão do real pela subjetividade em que o real é cognoscível e existe independentemente da teoria. Não se deve desconsiderar que

[...] tanto a concepção da coisa-em-si kantiana, abstrata, incognoscível, sem qualidades, que concebe nossa realidade como um mundo de meros fenômenos, quanto a ontologia histórico-logicizada de Hegel sobre o sujeito/objeto idênticos, e, mais ainda, os sonhos irracionalistas do século XIX, nos afastam muitas vezes de uma legítima problemática do ser (2010, p. 35).

Nesse sentido, à exceção de Marx, o problema do ser permanece afastado da condução do processo de apreensão do real. As tendências contemporâneas predominantes do ponto de vista do conhecimento não têm sua referência nem em Hegel nem em Marx. Seguem a direção da gnosiologia e, mais especificamente, do positivismo, até mesmo “uma parte dos marxistas russos se volta para o positivismo de Avenarius e Mach” (2013, p. 32). Em linhas gerais, isso se explica, segundo Lukács, pelo fato de que após a tomada do poder pela burguesia, sua tendência é tornar-se reacionária, abandonando o ideal de progresso para toda a humanidade em termos da superação das condições existentes ou da transformação social do todo.

O primeiro período importante do pensamento nessa direção vai de Schelling até Kierkegaard, e a luta ideológica era contra o pensamento de Hegel e a herança deixada pelo racionalismo dialético. Ou seja, a condução do pensamento sob o domínio da burguesia após a Revolução Francesa intentava a conservação da realidade e significou um retorno ao pensamento anterior a Hegel. Essa condução, sem que se possa reduzir a isso, tem seu momento fundante ou na fenomenologia que surge no pensamento produzido principalmente entre Descartes e Kant, ou no positivismo, originado do empirismo de Bacon, a partir do qual se forma o positivismo comtiano e deriva o neopositivismo e tudo o mais que dele resulta. Acentua-se a tendência geral em direção ao afastamento entre ontologia e ciência.

Naturalmente, trata-se de um processo complexo que se delinea a partir da modernidade, por exigência tanto da objetividade constituída, conforme vimos, quanto dos interesses da classe que alcança o poder. Certamente, nada disso poderia contribuir para um embasamento ontológico do conhecimento. Lukács (2013, p. 34) adverte:

[...] se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e

multiplicam os conhecimentos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática. E é isso mesmo que o cardeal Belarmino requeria da ciência para salvar a ontologia teológica.

O esforço científico não tem consistido em buscar em qualquer objeto social “essas novas verdades que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos”, as quais Lukács apreende como base do conhecimento da realidade existente em si. Ao contrário, a ciência tende cada vez mais a particularizar-se, reduzindo-se ao pragmatismo impulsionado justamente pelo domínio sobre a natureza.

Ao analisar o problema da liberdade, por exemplo, Lukács (2010, p. 307) reflete que:

[...] enquanto nos estágios primitivos era o atraso do trabalho e do saber que impedia uma genuína investigação ontológica acerca do ser, hoje é exatamente o fato de o domínio sobre a natureza ir se dilatando ao infinito que cria obstáculos ao aprofundamento e à generalização ontológicos do saber, pelo qual este último deve lutar não contra as fantasias, mas contra a sua própria redução a um fundamento da própria universalidade prática.

Sob a direção da burguesia, o problema do conhecimento e da ciência, constituído mediante a interdição à ontologia, cria-se uma tendência geral que, por necessidades socialmente delimitadas no contexto da produção e da dominação política de uma classe, configura o modo de pensar tipicamente capitalista. Certamente não significa um modo de pensar unívoco, mas aquele que se afigura como dominante, desdobrando-se historicamente em várias interpretações teórico-metodológicas e influenciando inúmeras outras⁴⁸.

48 István Mészáros, em sua obra *Estrutura Social e Formas de Consciência: a determinação social do método* (2009), analisa os caracteres metodológicos no pensamento moderno que, sob determinação social, afasta a ontologia e até a atualidade tende a priorizar o conhecimento dos objetos singulares e isolados.

O tema da linguagem não escapa a essa tendência mais geral. O século XX experimentou a constituição da linguística inicialmente com base no estruturalismo, sobre a qual iremos mencionar aspectos decisivos para, na sequência, procedermos ao estudo da linguagem na *Ontologia de Lukács*. Veremos que, na *Ontologia*, a linguagem emerge como categoria ineliminável do homem e de suas relações que buscaremos expressar neste texto em uma análise conforme o pensamento do autor o apreendeu e expressou. Antes, faremos rápidas aproximações que culminarão com a proposição da ciência da linguagem no estruturalismo saussuriano e na posterior abordagem filosófica do tema em Habermas.

A linguagem e sua apreensão

A concepção que predomina em relação ao problema da linguagem é que a vida humana, seu desenvolvimento e expansão como grupo humano-social, possivelmente se tornaria inviável sem a mediação dessa categoria no estabelecimento das relações entre os homens. Uma mediação tão fundamental não poderia passar despercebida ao problema do conhecimento humano, tanto que no pensamento sobre o homem e suas relações, a linguagem emerge como objeto de estudos e, com ela, os mecanismos de sua apreensão, de sua constituição, dos modos peculiares de expressão cotidiana e de sua estrutura organizacional em sistemas formais de línguas.

Teorias sobre a linguagem têm origem desde longa data. Na Grécia Antiga, já se encontram investigações e teses sobre o caráter natural ou arbitrário da linguagem, que Aristóteles em *De interpretationes* discutia com Górgias e Antístenes, dando origem a diferentes modos na sua interpretação, cuja difusão na Idade Média impulsionará o estudo da gramática no mundo ocidental. Inicialmente tratada filosoficamente, a linguagem tornou-se uma disciplina peculiar denominada Filologia, ocupada especialmente com a evolução histórica das lín-

guas segundo sua manifestação em textos e obras literárias. A partir da modernidade, torna-se mesmo objeto de uma ciência específica, a Linguística, nos moldes das ciências modernas particulares e autônomas. A investigação sobre o homem e suas relações não prescindiu da análise da linguagem no advento do Iluminismo. Exemplar nesse sentido foi o pensamento de Jean-Jacques Rousseau em meio ao debate dos enciclopedistas. Rousseau foi um dos primeiros pensadores modernos a elaborar uma teoria sobre o problema da linguagem. Tendo em suas teses mais significativas o estabelecimento de conexões e relações entre sociedade, linguagem e pensamento social sob a hipótese de que seria produto da história, Rousseau analisa os fundamentos do homem do ponto de vista físico ou natural e do ponto de vista metafísico e moral. Apoiado na ideia de um suposto estado de natureza no qual o antecedente do homem social se encontrara por um longo período, Rousseau identifica os gritos e grunhidos como as primeiras manifestações da linguagem humana ainda sob o domínio da animalidade e do instinto. A ausência da comunicação e de vínculos dos homens entre si seria entrave ao desenvolvimento humano do homem, mantendo a estagnação da espécie humana em tal estado de natureza. Segundo Rousseau (1754, p. 85):

Concluamos que, errando nas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra, e sem ligações [...] o homem selvagem, sujeito a poucas paixões, e bastando a si mesmo, tinha somente os sentimentos e as luzes próprios desse estado; [...] Não havia educação nem progresso, as gerações se multiplicavam inutilmente; e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, os séculos escoavam em toda grosseria das primeiras idades; a espécie já estava velha, e o homem conservava-se sempre criança.

Em estado de natureza, sem condições sequer de se comunicar, o homem não tem como evoluir socialmente. Essa evolução torna-se possível mediante faculdades da espécie humana, como liberdade, piedade e perfectibilidade, potencialidades que permitem o aperfei-

çoamento da espécie em homem. Rousseau atribui à comunicação a possibilidade de superação do próprio instinto animal, sem a qual não seria possível a entrada do homem numa nova fase de sua história. Conforme afirma: “Que se pense de quantas ideias somos devedores ao uso da palavra, quanto a gramática exerce e facilita as operações do espírito; e que se pense nas penas inconcebíveis e no tempo infinito que teve de custar a primeira invenção das línguas” (1754, p. 63).

A linguagem seria, para ele, um fundamento da sociedade, responsável pelos primeiros progressos do espírito humano, permitindo à espécie humana o seu desenvolvimento em direção ao estado social. Em Rousseau, o tema da linguagem aparece ainda sob um matiz filosófico, na expectativa de explicar o homem e suas relações na dinâmica social.

Entretanto, Lukács Rousseau (2012, p. 130) afirma:

[...] quando Rousseau ilumina momentos essenciais da dialética social (sobretudo as causas e a necessidade dinâmica do processo de afastamento da natureza), abandona, de modo consciente, a ontologia materialista então vigente: a natureza, enquanto categoria central do dever-ser sócio-humanista, perde qualquer ligação com a ontologia materialista da natureza e se transforma – de modo bastante contraditório internamente, mas justamente por isso tanto mais eficaz – no centro de uma filosofia idealista da história.

Assim, evidencia-se que até mesmo o pensamento revolucionário de Rousseau abandona a apreensão da natureza do ponto de vista da ontologia materialista, formulando as bases de uma filosofia idealista no interior da qual pensa uma hipotética história do desenvolvimento da linguagem.

A apreensão da linguagem segue no curso de acontecimentos que culminaram com um intenso desenvolvimento tecnológico e de grande expansão do capitalismo, no qual ganhou contornos universais em termos econômicos. O século XX foi um período marcado

por duas grandes guerras mundiais, sendo também palco de embates teóricos para explicar o social; nele, além do neopositivismo, solidificaram-se também duas outras tendências: o existencialismo e o estruturalismo. Neste último, identificamos a proposição de uma ciência da linguagem.

A emersão do estruturalismo nas primeiras décadas do século XX foi fortemente marcada pela I Guerra Mundial e pela ascensão do imperialismo. Os Estados Unidos promovem a recuperação econômica do capitalismo europeu a partir dos anos 1930 até após a Segunda Guerra, impulsionando transformações econômicas substanciais no sentido da expansão do consumo de massa. Uma necessidade econômica da expansão capitalista é o aumento do consumo privado, mediante a criação de necessidades artificiais. Isso será realizado por dois mecanismos: desenvolvimento tecnológico com predomínio da extração da mais-valia relativa sobre a mais-valia absoluta – aumento do lucro e do consumo e manipulação dos desejos do consumidor para além de suas necessidades racionalmente claras. O consumo já não será entregue às leis livres do mercado, e, sim, submetido à burocracia e à homogeneização capitalista. Isso se estende até ao tempo livre do indivíduo, um setor da vida privada que será preenchido segundo as exigências do mercado. Adquire significado uma nova função da publicidade – criar padrões de consumo e homogeneização de comportamentos. Nesse período o irracionalismo existencialista começa a perder terreno para o estruturalismo em suas ligações tanto com o agnosticismo – a perda da possibilidade racional do conhecimento – quanto com o capitalismo manipulatório.

As formulações sobre a linguagem tendem a construir a linguística como ciência com base no estruturalismo. Na primeira metade do século XX, tais formulações receberam influência do pensamento do alemão Wilhelm von Humboldt (e naturalmente não só dele), reconhecido como o primeiro linguista europeu a pensar a linguagem humana como sistema governado por regras, superando a ideia

do seu entendimento como conjunto de palavras e frases dotados de significado. Para ele, a língua era um organismo vivo constituído como ato e manifestação do espírito humano. Tratava-se de uma concepção estruturalista da língua enquanto um todo orgânico em que os sons eram sua forma externa, cujo sentido era dado por uma forma interna específica a cada língua em particular.

É amplamente conhecida a ligação da linguística com o pensamento de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Em cursos ministrados na universidade de Genebra, em 1907 e 1911, atribui-se a ele a definição de objeto e método próprios da linguística conforme as exigências positivistas para a constituição de uma ciência. O termo estruturalismo aparece na obra *Cours de linguistique générale* que o celebrou, publicada em 1916. Saussure, linguista e filósofo suíço, defendeu a instituição de língua, entendida como fato social e distinto dos demais fatos da linguagem como objeto científico da linguística: a abordagem de qualquer língua como sistema em que cada elemento ou componente só pode ser definido pelas relações – seja de equivalência, seja de oposição – que mantém com os outros elementos. O conjunto dessas relações recebe o nome de estrutura. Institui, assim, um método capaz de imprimir rigor aos estudos da linguística, também adequado aos estudos sociais, o *estruturalismo*. Em sua teoria, há uma rigorosa definição de *signo linguístico* como um dos mais importantes aspectos para a construção epistemológica da linguística como ciência.

Para Saussure, o signo linguístico é fruto da associação entre uma imagem acústica – o chamado significante – e um conceito – chamado significado. A imagem acústica seria uma espécie de representação psíquica dos fonemas de que se compõem o signo. Enquanto o conceito, longe de ser uma imagem do que quer que possa ser referido pela língua, está relacionado ao processo de construção do significado no pensamento. Essas duas faces do signo, uma vez associadas, compõem sua integralidade (RODRIGUES, 2008, p. 12-13. Grifos no texto).

A obra de Saussure influenciou muitos linguistas e tornou-se um dos métodos mais influentes e utilizados no século XX para analisar a língua, a cultura e até a filosofia da matemática. Trata-se de uma tendência de base gnosiológica cujo sentido estrito designa a epistemologia ou teoria do conhecimento científico.

A peculiaridade do estruturalismo é analisada por Carlos Nelson Coutinho em *O estruturalismo e a miséria da razão* (1972). Este texto é articulado a partir de um ponto central: a racionalidade burguesa tem um período de ascensão e de declínio e, neste último período, o estruturalismo é uma expressão contemporânea. Coutinho faz a crítica a essa tendência do ponto de vista de uma posição dialética, na perspectiva de superar as posições unilaterais de estruturalistas e até, dos seus opositores, que, segundo este autor, caíram numa retórica irracionalista e subjetivista. Coutinho apreende a peculiaridade do estruturalismo em meio ao agnosticismo, na substituição do idealismo subjetivo dos neopositivistas pelo idealismo objetivo. Para ele, o estruturalismo é uma modalidade nova de idealismo pseudo-objetivo, pois a objetividade aí presente é uma objetividade do pensamento desconectada das bases objetivas reais, por isso mesmo, ideal, que revela os limites do estruturalismo para o conhecimento do real na efetividade inerente ao ser. Consequentemente, a linguagem é pensada nos moldes do estruturalismo como método, sob a retórica do irracionalismo.

Modificou-se com o tempo a adesão de autores ao estruturalismo, conquanto a popularidade e crítica também mudaram a definição de estruturalismo. Posteriormente, tiveram lugar abordagens pós-estruturalistas e desconstrutivistas, estas últimas popularizadas nos anos de 1980. Entre outras razões, o estruturalismo tem sido frequentemente criticado pela ausência da historicidade e por favorecer forças estruturais determinísticas em detrimento das habilidades de pessoas individuais para agir, mas o fundamento ontológico e dialético não se torna objeto de investigação nesta tendência mais geral.

Evidencia-se, enfim, que com sua base de conhecimento originada no movimento histórico do conhecimento em direção ao positivismo que culmina com a epistemologia científica em sua expressão no estruturalismo idealista, a linguística só poderia debruçar-se sobre aspectos singulares da linguagem e, naturalmente, na busca do seu objeto específico, particular e independentizado de qualquer fundamento filosófico. A interdição da Ontologia é ainda mais acentuada do que nos primórdios de formação da ciência burguesa.

O tema da linguagem pensado filosoficamente volta a tornar-se interessante particularmente sob a abordagem de Jürgen Habermas. Trata-se de um importante pensador na atualidade que, ao buscar reviver a tradição iluminista e racional, confronta as tendências pós-modernas ao produzir sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1987). A linguagem perpassa todo o seu pensamento com profundas repercussões de natureza filosófica e com implicações em intrincados problemas de filosofia da linguagem na aproximação ao pensamento da tradição frankfurtiana. Queremos realçar que inicialmente Habermas, em sua obra *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1983), defendeu a ideia de que em animais superiores como os primatas e nos homínídeos é possível identificar a realização de atos do trabalho; portanto, se os animais trabalham, então o trabalho não é exclusivo do homem. Então, não sendo o trabalho o que distinguiria o homem dos animais, não seria ele o fundamento da sociedade. Habermas toma a linguagem como fundamento do ser social porque, segundo ele, a articulação entre trabalho e linguagem seria algo exclusivamente social. Ademais, constrói a partir dessa articulação o fundamento do agir comunicativo enquanto base para as relações dos homens entre si. Esse autor afirma:

As estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente, investigadas de modo prototípico com base em ações linguísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As pri-

meiras podem ser entendidas como tecido de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação (HABERMAS, 1983, p. 14).

A acepção de que “as estruturas da intersubjetividade produzi- das linguisticamente”, entendidas como “tecido de ações comunicati- vas”, são tão constitutivas para os sistemas sociais “quanto as estru- turas da personalidade” consideradas também em sua relação com a linguagem, evidentemente excluem o trabalho como fundamento da diversidade das ações humanas. Em *Teoria do Agir Comunicati- vo* (1987), na continuidade de sua pesquisa, dá-se uma inflexão em relação à obra anterior. Já não será a articulação entre linguagem e trabalho o fundamento do ser social. Nessa teoria, ele articula a apreensão da socialidade a partir de uma categoria mais complexa – o mundo da vida – como fundamento do homem, capaz de formular as bases de uma concepção de mundo compatível com o capitalismo desenvolvido.

Questionando a tendência da postura realista acerca da possi- bilidade do conhecimento e entendendo que a objetividade do mun- do resulta do fato de ser reconhecido como um mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos portadores de linguagem e de ação, Habermas constrói fenomenologicamente a concepção de “mundo da vida” sustentada pela prática comunicativa. O “mundo da vida”, dotado de uma racionalidade que lhe é conferida pelo conjunto das interpretações de uma comunidade de sujeitos, “é delimitado pela totalidade de interpretações que são pressupostas pelos participan- tes como um saber de fundo” (HABERMAS, 1987, p. 31). O conjunto dessas interpretações constitui o substrato racional presente neste “mundo da vida”.

O saber nada mais é que o resultado das interpretações dos su- jeitos implícito no tecido de ações comunicativas que se torna possí- vel mediante o exercício da linguagem. Ele repousa sobre o reconhe- cimento intersubjetivo de uma pretensa validade passível de crítica e

de consenso entre os sujeitos. As manifestações linguísticas contêm um saber do mesmo modo que as ações dirigidas a uma finalidade são portadoras de um saber racional nelas implícito. Esses saberes comunicados entre falante e ouvinte podem ser criticados. Trata-se de saberes falíveis com pretensão intersubjetiva de validade porque, na visão do autor, dizem respeito à racionalidade do mundo objetivo, “o mundo da vida”, e não a um mundo transcendental.

Assim, a linguagem torna-se componente fundamental do mundo dos homens pela mediação da ação comunicativa. Pensada como uma forma de interação social, a ação comunicativa, na visão habermasiana, permite o intercâmbio de atos em grupos de atores sociais, utilizando a linguagem com vistas ao exercício de influências recíprocas e de entendimento entre os homens.

Como se vê, a interação intersubjetiva é entendida como o motor dos processos sociais orientada à inter-relação entre os homens e descolada dos atos do trabalho. A linguagem, por sua vez, adquire uma relevância peculiar no pensamento da atualidade como fundamento da sociabilidade e matriz do seu desenvolvimento. Aqui se trata de substituir a centralidade do trabalho típica da tradição marxiana pela intersubjetividade presente no “mundo da vida” constituído pela linguagem como seu fundamento. Habermas reduz o fundamento da socialidade ao plano fenomênico e atribui a continuidade do seu processo de reprodução ao intercâmbio dos atos comunicativos entre sujeitos sociais. Desse modo, o caráter objetivamente delimitado pelo ato da produção realizado na interação entre homem e natureza, mais precisamente pelo trabalho como fundamento do ser social, é substituído pela dimensão intersubjetiva com o intercâmbio de ações comunicativas, eliminando a base material objetiva das relações. O fazer como práxis humana por excelência dá lugar à interação comunicativa. Trata-se de uma visão oposta à ontologia materialista do Lukács, conforme veremos.

A universalidade da linguagem na ontologia materialista de Lukács

Diferentemente do que vimos até aqui, Lukács apreende a linguagem no interior da socialidade humana como categoria ontológica componente do complexo da totalidade que constitui o mundo dos homens. Em *Para a Ontologia do Ser Social*, última obra produzida pelo autor, a linguagem emerge em sua teoria do ser social integrando o processo de reprodução social e impulsionando a superação da nudez do gênero humano. Buscaremos expor os aspectos mais decisivos da linguagem conforme se encontram em *A Reprodução*, na segunda parte da sua *Ontologia*.

Lukács, apoiado no pensamento dialético marxiano, tem por referência o trabalho como fundamento do ser social. Não é possível pensar qualquer categoria no escopo de sua Ontologia materialista sem considerar o trabalho neste sentido mais estrito e preciso: o de constituir-se em fundamento do mundo humano e modelo de toda práxis social. O trabalho desencadeia na vida natural um processo de incessante produção de coisas novas. Ao produzir o novo, o homem cria a vida social e cria-se a si mesmo enquanto ser social, transformando-se de simples espécie natural em ente humano genérico.

Mais precisamente, o trabalho dá origem ao gênero humano mediante a interação entre o homem (sociedade) e a natureza – um gênero portador de uma consciência que não sendo mais puro epifenômeno da natureza como nos animais, produz algo antes inexistente e desencadeia no mundo natural um novo processo de desenvolvimento composto por Socialidade e Individuação. Isso se efetiva porque, pelo caráter criador como ato de superação da imediatez e pelas exigências impostas neste ato de criação, o trabalho impulsiona sempre para além de si mesmo, desenvolvendo nos homens novas capacidades, novas habilidades e novas necessidades.

Com a criação e a inserção no mundo humano de algo antes inexistente, não apenas o indivíduo que produz se encontra em uma

nova situação, mas toda a sociedade se acha ante um novo objeto, o que implica a abertura de novas possibilidades ao seu desenvolvimento. Tanto o indivíduo quanto a sociedade evoluem concomitantemente aos objetos produzidos pelos indivíduos sociais. Já que os objetos são produzidos com base naquilo realizado anteriormente por outros homens, estes constituem parte da história passada, da sociedade na qual os indivíduos vivem e agem, enfim, da história humana. Assim, o trabalho torna as relações entre o homem e a natureza mediadas por categorias sociais crescentemente complexas. Por isso mesmo, o trabalho é também um processo histórico. Nisso reside o caráter central e decisivo do trabalho no mundo dos homens.

Lukács (2013, p. 33), já no início de sua exposição sobre o trabalho, assim se expressa:

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho. É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. E mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma etc. Nenhuma dessas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente.

Resta evidenciado que o trabalho é apreendido como parte de um complexo de complexos, uma totalidade entendida como conjunto de inúmeros complexos articulados e interdependentes. Essa totalidade comporta outras categorias também decisivas para a

continuidade do ser social que não podem ser consideradas isoladamente, entre as quais a linguagem. Por que, então, o acento e o lugar privilegiado do trabalho na gênese do ser social? A resposta é assim manifesta:

[...] todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 2013, p. 35).

O fato é que outras categorias como linguagem, cooperação e divisão do trabalho pressupõem que o salto ontológico⁴⁹ de uma espécie natural ao homem já tenha acontecido, enquanto o trabalho se encontra na transição da espécie ao gênero humano. Ou seja, sua justificativa é de natureza objetiva, baseada na atividade da produção de algo novo. Para tal afirmação, Lukács (2013, p. 35) menciona a famosa reflexão de Marx: “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

49 A propósito do salto ontológico: “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” (LUKÁCS, 2012, p. 199).

de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”. Trata-se do trabalho no qual o valor de uso como produto do trabalho útil para a existência humana nada tem a ver com o valor de troca. Neste preciso sentido, o trabalho contém *in nuce* as determinações do novo no ser social e só assim pode ser considerado o fenômeno originário da existência do homem.

Começar pela análise do trabalho parece adequado a Lukács de um ponto de vista metodológico porque a revelação das determinações do trabalho permitirá o esclarecimento dos caracteres essenciais do ser social. Entretanto, trata-se, segundo ele, de uma abstração *sui generis* metodologicamente compatível com aquelas presentes em Marx na análise de *O Capital*. A abstração realizada na análise do trabalho começará a ser desfeita, segundo ele, ao investigar a reprodução do ser social. De fato, no capítulo *A Reprodução*, Lukács (2013, p. 118) indica que “Com efeito, o trabalho enquanto categoria desdobrada do ser social só pode atingir sua verdadeira e adequada existência no âmbito de um complexo social que se reproduz processualmente”. Realiza anteriormente uma abstração necessária em que investiga o desdobramento categorial do trabalho em suas conexões mais decisivas, mas o trabalho ganha sua autêntica concreção somente inserido no contexto da reprodução social.

Lukács (2013, p. 35) diz: “é claro que a socialidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim quanto à sua essência, simultaneamente”. Esse caráter de simultaneidade no surgimento das categorias do ser não só reafirma a concepção de totalidade como complexo de complexos, como reforça o caráter dialético da relação entre trabalho e outras categorias ontológicas a ele indissoluvelmente ligadas.

Lessa (2012, p. 180) analisa tal problema da simultaneidade entre linguagem (fala) e trabalho:

Para Lukács, sem a mediação da fala o trabalho não pode sequer existir, quanto mais fundar o complexo processo que denomina devir-humano dos homens: a fala é indispensável ao processo de acumulação/generalização que caracteriza a continuidade social. A prioridade ontológica do trabalho não significa que esta categoria possa, por um único instante que seja, existir fora do mundo dos homens ou ser a ele anterior. Nem a sociabilidade nem o trabalho podem existir sem a fala. No caso desta última, o autor inicia sua análise pela afirmação de que trabalho e fala “simultaneamente vêm a ser”.

Deste modo, se Lukács postula o trabalho como categoria central do ser social, ao mesmo tempo considera que a totalidade deste ser, em última instância unitária, realiza-se pela reprodução de categorias e de relações sócio-ontológicas que, tendo o trabalho por seu fundamento, distinguem-se dele em sua processualidade interna e em suas qualidades essenciais. Portanto, entre o trabalho e a totalidade social se interpõe a malha de mediações que compõe o complexo da reprodução social. Essa malha de mediações é diferenciada desde as socialidades mais simples, na qual a divisão do trabalho permite apreender que pelo menos a linguagem deve existir simultaneamente ao trabalho, enquanto um dos momentos decisivos da esfera humana. Uma característica do trabalho é que ele permite produzir sempre mais do que o necessário à existência humana e esse caráter assegura mudanças internas e externas no processo social.

Conforme afirma Lukács (2013, p. 119):

Entre as mais importantes mudanças desse tipo encontra-se o desenvolvimento da divisão do trabalho. Esta, de certo modo, é dada com o próprio trabalho, originando-se dele como necessidade orgânica. Atualmente, sabemos que uma forma da divisão do trabalho, a cooperação, aparece em estágios bastante iniciais; basta pensar no caso, já mencionado, da caça no Paleolítico. Sua mera existência, por mais baixo que seja o seu nível, faz com que se origine do trabalho

outra determinação decisiva do ser social, a comunicação precisa entre os homens que se unem para realizar um trabalho: a linguagem.

Evidencia-se que se o trabalho é um momento fundamental da vida social, mas em nenhum momento da história humana essa vida se reduz ao trabalho. Além de constituir um complexo de complexos desde suas formas mais simples, a reprodução da totalidade social é o momento predominante no sistema de permanentes interações entre complexos relativamente autônomos. A reprodução social contém a linguagem como componente essencial das relações que os homens estabelecem entre si. Nas palavras de Lukács (2013, p. 130):

Nem é preciso demonstrar que o homem, já como ser biológico, constitui um complexo. Do mesmo modo, é diretamente evidente que a linguagem necessariamente também tenha um caráter de complexo. Toda palavra só terá algum sentido comunicável no contexto da linguagem a que pertence, constituindo um som sem sentido para quem não conhece a linguagem em questão; não é por acaso que houve povos primitivos que designaram o estrangeiro como “mudo”, incapaz de comunicar-se.

O desenvolvimento da linguagem é derivado da divisão do trabalho no processo de reprodução social mediante a necessidade da comunicação entre as pessoas que estabelecem relações na realização de uma atividade de trabalho. A linguagem permite fixar o conhecimento da essência dos objetos e estabelece os mecanismos da comunicação entre os homens reunidos para uma atividade. Nesse sentido, impulsiona a vida humana para momentos cada vez mais sociais e participa ativamente do afastamento das barreiras naturais que se efetiva com o movimento contínuo de reprodução social. Se, inicialmente, Lukács remete a linguagem ao trabalho, até mesmo fazendo referência a formas diferenciadas entre os animais e o homem, ele a analisa em sua concretude associada a outros pores teleológicos

cujo fim é a consciência de outros homens, a saber: “Referimo-nos àqueles pores teleológicos que não têm por fim a transformação, a utilização etc. de um objeto da natureza, mas que têm a intenção de levar outros homens a executarem, por sua vez, um pôr teleológico desejado pelo sujeito do enunciado” (LUKÁCS, 2013, p. 119).

Com os desafios postos pelo processo de trabalho cujo ser-em-si é inteiramente ligado ao cérebro dos indivíduos, apresentam-se para a consciência conteúdos novos e sob múltiplas formas, impondo a necessidade da comunicação. A produção de coisas novas pelo homem mediante o contato, a cooperação, a criação de novos procedimentos cria “a linguagem como órgão e *medium* da continuidade no ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 155), capaz de articular as relações dos homens entre si, que se eleva além da mera particularidade dos indivíduos. Esse *medium* se encontra no nível da sua genericidade.

A linguagem possui duas características que se articulam no seu desenvolvimento: a primeira é sua elevação acima da particularidade, expressando as coisas de forma genérica; a segunda, sua tendência à singularidade. Essa primeira característica do ato teleológico é que tende sempre a expressar genericamente as coisas, elevando-se acima da sua singularidade específica; esta elevação é uma tendência objetiva que se potencializa na linguagem. Na ação dos homens sobre outros homens, até mesmo a realização dos atos cujo fim objetivo é o trabalho, a decisiva mediação da linguagem tende a elevar-se acima da particularidade. A ação sobre a consciência é dirigida intencionalmente ao comportamento grupal de forma genérica.

Até as palavras mais simples e cotidianas expressam a generalidade do objeto, seu gênero ou espécie, e não exatamente sua singularidade, visto que não é linguisticamente possível encontrar uma palavra para designar um objeto univocamente singular. Portanto, somente a sintaxe evoluída pode designar a singularidade de um objeto sensível e imediato, formulando um enunciado que reproduz em termos linguísticos a indicação sensível de um objeto que temos a

pretensão de mostrar. Desse modo, a expressão linguística está constantemente diante do dilema entre fazer generalizações e expressar a singularidade dos objetos. Em linhas gerais:

Originalmente, esta é o instrumento social para conferir validade àqueles pores teleológicos que têm como meta induzir outros homens a determinados pores teleológicos. Também nesse caso a ação genérica no trabalho, com todas as suas determinações objetivas, permanece como a meta última, mas o caminho até lá passa pela consciência de outros homens, nos quais se pretende despertar pelas mais diversas vias essa genericidade, essa ultrapassagem da própria particularidade (LUKÁCS, 2013, p. 160)⁵⁰.

Nesse caso, a necessidade da generalização em termos da linguagem faz-se ainda mais premente, incluindo o apelo pessoal aos homens. Mesmo que dirigido a uma pessoa singular, a necessidade linguística de generalização permanece, pois:

Mesmo que o conteúdo do ato de linguagem equivalha a uma censura, um elogio, um xingamento, que são de cunho puramente pessoal e predominantemente emocional, o que se comunica ao outro é em que grupo humano ele se enquadra com o seu comportamento; independentemente se ele é designado de herói ou canalha, a linguagem só consegue fazê-lo mediante essa classificação em tais grupos de comportamento (LUKÁCS, 2013, p. 160).

Este fato é de suma importância para o indivíduo singular, porquanto, do ponto de vista social, a avaliação que os outros fazem dele, de sua atividade ou do seu comportamento, assume caráter decisivo

50 Lukács entende o trabalho como pôr teleológico primário, aquele ato mediante o qual o sujeito age sobre a objetividade material no sentido de produzir novas objetividades, enquanto desse ato primário derivam outros que consistem em ação sobre a consciência de outros homens. Esses últimos são denominados pores teleológicos secundários. “O pôr teleológico comporta simultaneamente o fato de que, em cada um desses pores, o momento ideal deve constituir o ponto de partida” (LUKÁCS, 2013, p. 289). Não se trata, porém, de reduzir o ato teleológico à ideia. Vale observar que o termo aparece como posição teleológica ou como pôr teleológico, a depender da tradução.

na posição que ocupa na sua respectiva sociedade. Lukács ressalta o papel que o elogio e a censura assumiram na ética grega e, ainda, como com o desenvolvimento social esse processo se complexifica, tornando-se mais refinado e “individualizado”. Ele reitera, porém, que a estrutura da linguagem não muda substancialmente; as palavras ganham outra tonalidade para se aproximarem do significado mais profundo do caso singular e muitas vezes o enunciado diz de uma determinada forma algo cuja intenção é sugerir o oposto, “mas não obstante todos esses matizes, sombreados, reservas, permanece intacta a estrutura de fundo, que é aquela de encaixar a ação particular e o seu autor em uma determinada classe de comportamento” (LUKÁCS, 2013, p. 160).

Aí se encontra a segunda característica da linguagem: a tendência à singularidade. Na verdade, trata-se de um desenvolvimento linguístico que se adequou a caracterizar o comportamento de pessoas segundo um conteúdo valorativo produzido pela própria sociedade na qual estes indivíduos vivem e agem. Certamente, o desenvolvimento da linguagem comporta muito mais que o mero aperfeiçoamento nos termos acima explícitos. À medida que se ampliam as mediações nos tipos de posição que visam influenciar outros indivíduos, que as comunidades alteram sua composição e de meras singularidades particulares tornam-se compostas por individualidades e personalidades, “tanto mais a expressão linguística também precisa ser orientada, por seu turno, para a individualização. Para isso, surgem séries inteiras de formas de expressão linguística, que aqui naturalmente não podemos nem mesmo enumerar” (LUKÁCS, 2013, p. 161).

Lukács (2013, p. 161) enfatiza ser preciso considerar que, processualmente, “o recurso a meios de expressão não linguísticos no sentido estrito desempenha um papel importante e efetivo, como é o caso das nuances de ênfase na linguagem falada, dos gestos a ela associados, das expressões faciais etc.”. Emergem assim novas expressões linguísticas e, ao mesmo tempo, os atos de falar e de escutar passam por um aperfeiçoamento que Lukács (2013, p. 161) comenta

já haver definido na Estética como “conhecimento correto do parceiro individual”, do qual decorre, “no interior da linguagem, uma luta contra sua generalização legal para se aproximar da expressão do individual-único”.

O movimento interno no desenvolvimento da linguagem, mediante lutas, etapas e mecanismos os mais diversos, tende a dirigir-se no sentido de expressar o individual. Sua premissa reside no fato de que as palavras e locuções adquirem inúmeros significados, ante a tentativa de refletir sobre e fixar objetos dotados de infinitude. Essa pluralidade de sentidos assegura o espaço de expressão da singularidade dos objetos. Na luta entre fixar as expressões referentes à infinitude e à singularidade surgem ambiguidades; a mais importante função social da linguagem consiste em “criar a capacidade de fixar as determinações gerais, pois esta ambiguidade no sentido da palavra aparece como um lado débil da linguagem, que é necessário superar”. Lukács (2013, p. 161) comenta:

[...] assim que a ciência é desenvolvida a partir do trabalho como fator da vida social, assim que a regulação jurídica do intercâmbio social se torna um importante componente da existência das sociedades, essa necessidade de controlar, de refrear a diversidade de significados no sentido das palavras, dos enunciados etc. vai adquirindo cada vez mais força. A definição enquanto ato de determinar inequivocamente o sentido nos enunciados almeja eliminar essa ambiguidade de sentidos ao menos da linguagem das ciências.

Para isso, a definição determina univocamente o significado e o sentido das enunciações, procurando afastar a ambiguidade da linguagem no âmbito das ciências. Essa univocidade na utilização científica das palavras constitui uma necessidade primordial para a ciência e, ao mesmo tempo, assegura a polivalência da linguagem, o que significa assegurar as possibilidades de comunicação linguística. Porém, esse alcance é sempre relativo e alvo de polêmicas, pois

[...] a tentativa de eliminar completamente a ambiguidade da linguagem desembocaria numa renúncia a toda comunicação linguística, à existência da linguagem enquanto linguagem. Nessa linha, há os “ultra”-neopositivistas, que reduzem a dimensão linguística aos “sinais” anteriormente caracterizados e, desse modo, convertem a realidade em puro objeto da manipulação. É assim que surge a “linguagem” da jurisprudência, amplamente estranha à vida; é assim que, a partir da “inadequação” da linguagem ao puro pensar, é desenvolvido um ceticismo “crítico da linguagem” etc. (LUKÁCS, 2013, p. 162. Grifos no texto).

Para Lukács (2013, p. 162), o fundamental em termos ontológicos é que “a linguagem é a satisfação de uma necessidade social que surge ontologicamente, em decorrência da relação dos homens com a natureza e entre si”. Por isso mesmo, “nessa duplicidade de exigências contrapostas, justamente nessa contraditoriedade dialética, deve e pode ser realizada em termos práticos” (LUKÁCS, 2013, p. 162). Em resposta a necessidades sociais, a linguagem medeia a relação entre os homens e destes com a natureza. Para essa realização dialética, expressa ora o geral ora o singular, sendo a expressão mais exata de que “o homem é um ser que responde” (LUKÁCS, 2013, p. 288) – tanto em termos de produzir o necessário para viver quanto no sentido de criar um órgão para articular as comunicações dos homens entre si.

Em consequência do caráter ontológico fundamental da duplicidade dialeticamente contraposta da linguagem, o desenvolvimento de toda língua viva se expressa por um duplo movimento em sentidos contrapostos: por um lado, as expressões cotidianas que buscam exprimir a mais ampla generalização, quando palavras expressivas de fenômenos gerais já foram um dia expressões do cotidiano; por outro, há expressões gerais que ora buscam adquirir novas nuances, ora favorecem o surgimento de palavras novas, no sentido oposto de expressar o individual. “É por isso que o duplo movimento em direções contrapostas caracteriza o desenvolvimento de toda língua viva” (LUKÁCS, 2013, p. 162). Essa contradição existente na lin-

guagem tem origem no ser social do homem; ao mesmo tempo, a fecundidade inexaurível da linguagem reside, segundo Lukács, neste movimento contraditório que constitui a base de sua especificidade.

Assim, são as tentativas de superar as contradições, inerentes ao ser social, que produzem a estrutura essencial da linguagem, tornando-a o meio capaz, ainda que imperfeito, de satisfazer as necessidades de comunicação derivadas da relação dos homens com a natureza e das relações daqueles entre si. Sua inserção no complexo geral da sociedade a faz partícipe da continuidade de um ser social que tende à generalidade. Convém sempre salientar que “a universalidade que surge do realizar-se do homem como ser genérico humano em sua práxis social é e permanece o momento predominante nessa interação” (LUKÁCS, 2013, p. 162). Conforme Lukács (2013, p. 162):

[...] a nova continuidade que caracteriza o ser social só pode impor-se quando todos os momentos da práxis que contribuem para esse progresso, para essa intensificação objetiva da generidade, e que a promovem também forem preservados subjetivamente, também na consciência dos homens, quando não existirem só em si, mas se encontrarem justamente no seu ser-em-si registrado pela consciência, em movimento rumo ao ser-para-si da generidade.

Aí se acha ressaltada a incorporação pela consciência dos complexos da práxis que se movem em direção à constituição do gênero humano. Em tal contexto, a linguagem deve ser compreendida especialmente como *medium* sem o qual a continuidade do ser social não poderia se realizar; ao mesmo tempo, para exercer tal função social, deve constituir um complexo em-si relativamente fechado em si mesmo. Para o autor,

A linguagem está em condições de satisfazer essa necessidade social porque não apenas é capaz de transformar a consciência dinâmica e progressiva de todo o processo social de reprodução em portadora da relação viva entre homens, mas

também porque acolhe em si todas as manifestações de vida dos homens e lhes confere uma figura passível de comunicação, ou seja, só porque ela constitui um complexo tão total, abrangente, sólido e sempre dinâmico quanto a própria realidade social que ela espelha e torna comunicável. Em última análise, portanto, por formar um complexo tão total e dinâmico quanto o da própria realidade por ela retratada (LUKÁCS, 2013, p. 162-163).

A linguagem, portanto, constitui um complexo social – tanto quanto a realidade mesma – cuja função é refletir e comunicar essa mesma realidade. Trata-se de uma totalidade em permanente movimento, capaz não só de permitir a transformação da consciência dos homens em seu processo de reprodução social, mas de expressar as relações socialmente existentes e de acolher as manifestações da vida humana, permitindo sua comunicação. Ela participa decisivamente da superação da mudez do gênero humano, que se origina com o trabalho, ou mais precisamente: “A superação da mudez do gênero só pode suceder quando a consciência deixa de ser um epifenômeno do ser biológico, quando participa ativamente da formação da essência específica do ser social. Por si só fica claro que cabe à linguagem um papel fundante elementar e de promoção ativa desse processo de reprodução” (LUKÁCS, 2013, p. 163). Nesse sentido, a linguagem tem uma profunda relação com a formação da consciência não mais epifenomênica do gênero humano já nos momentos primordiais e se aprofunda com a criação da escrita.

A linguagem tem um caráter espontâneo, mas esse seu caráter espontâneo não nega o papel dos indivíduos na sua criação, visto que toda espontaneidade social consiste numa síntese de pores teleológicos singulares, de modo que o caráter espontâneo não desfigura a natureza de um pôr mais ou menos consciente nem do seu caráter volitivo. O papel desempenhado pelos indivíduos na constituição da língua pode ser ressaltado quando, “por meio das dimensões criadoras ou receptoras, de afirmação ou de negação, em seus atos singu-

lares, em partículas minúsculas do processo total, mas, dependendo das circunstâncias, podem também influenciar o desenvolvimento da linguagem de modo irremediável (basta lembrar a tradução da Bíblia por Lutero)” (LUKÁCS, 2013, p. 163-164).

O caráter da linguagem, contudo, permanece espontâneo e genérico, pois seu desenvolvimento se dá sob a direção da sociedade e expressa o estágio social do qual é um reflexo na consciência daqueles que ali vivem e agem. Tal caráter genérico da linguagem é realçado, considerando que, de todas as criações individuais, só penetram o seu complexo dinâmico e nele são fixadas aquelas expressões que correspondem ao estado atual da genericidade. Novas palavras e locuções constituem produtos anônimos do desenvolvimento linguístico, ainda que o seu surgimento signifique obra de um ou de muitos indivíduos. A extinção de palavras também significa que o seu uso é negado pelos indivíduos quando não encontram mais correspondência de sentido em suas vidas naquele momento. Segundo o autor:

A evidência mais clara desse caráter espontâneo da linguagem, que sintetiza os atos pessoais, é a pluralidade das línguas, que corresponde exatamente à atual consciência de gênero realmente presente na humanidade. E o estudo do surgimento e do desenvolvimento dessa pluralidade a partir da união de dialetos locais, da fusão de diversas línguas, do desdobramento de um dialeto em linguagem autônoma etc. é simultaneamente uma imagem do devir das nações e um fator ativamente importante desse devir (LUKÁCS, 2013, p. 164).

A linguagem se desenvolve como um autêntico e dinâmico complexo movido por sua legalidade interna, ao mesmo tempo que o caráter dessa legalidade varia em consonância com o movimento histórico-social, pois tanto palavras como outros elementos surgem e desaparecem quando ocorrem mudanças nas leis que determinam sua estrutura. Esta, aliás, é uma autolegalidade que não pertence só à linguagem, mas se encontra presente em todos os complexos do ser social. A linguagem é ainda mais suscetível a esse movimento de-

vido a sua reprodução espontânea e ao seu lugar na vida cotidiana dos homens, cuja estreita ligação está sujeita aos abalos e oscilações, reagindo a eles imediatamente. Nesse sentido, a linguagem tanto depende das transformações da vida social quanto está sujeita aos ditames de sua autolegalidade.

Assim, o seu desenvolvimento se realiza mediante leis próprias e em articulação contínua com a sociedade, da qual é órgão da consciência. As mudanças no seu interior só podem ocorrer de acordo com suas leis internas, porém,

[...] motivo, conteúdo e forma são fornecidos por aquele complexo social que produz alegrias e sofrimentos, ações e catástrofes humanos, razão pela qual ele cria tanto em termos de conteúdo como de forma aquele espaço real de manobra, no qual a legalidade interna da linguagem adquire validade tanto positiva como negativamente (LUKÁCS, 2013, p. 164).

Desse modo, a linguagem só pode ser efetivamente compreendida na exata medida em que se compreende tanto sua legalidade interna quanto a sociedade na qual ela surge e medeia as relações, visto que esta é a base do seu ser e devenir. Este conjunto de argumentos torna-se demonstrável diante da diferenciação entre língua viva e língua morta. O caráter vivo da língua reside na sua capacidade de expressar, ante as contrações do seu desenvolvimento orgânico, o processo contínuo de sua renovação. Ela é viva “porque retrata o mundo de intuições, sentimentos, pensamentos, aspirações etc. dos que vivem justamente naquele momento e forma sua expressão ativa imediata” (LUKÁCS, 2013, p. 165). A língua morta já se fixou na sua ligação a uma vida social passada, “definitivamente fixada como monumento, detendo-se, justamente por isso, nos sentimentos etc. de homens há muito falecidos de alguma sociedade desaparecida e não podendo constituir um espaço de expressão para os sentimentos etc. dos que nasceram mais tarde” (LUKÁCS, 2013, p. 165). Convém esclarecer que esse caráter de “vivo” ou “morto” em nada se aproxima do significado do complexo biológico.

É verdade que na história já aconteceu de uma língua morta exercer função importante, como o latim no Medievo, que, diante dos problemas enfrentados pela unificação da Europa, revelou-se um *medium* mais adequado que as línguas nacionais, ainda em formação, para exprimir os problemas do gênero humano. Porém, no campo da poesia, expressões em língua nacional, como *A Divina Comédia*, entre outras, tiveram mais sucesso para exprimir os sentimentos e a interioridade dinâmica da relação entre os indivíduos e entre estes e a sociedade, contribuindo enormemente para a reprodução da língua e da literatura. A poesia em língua latina, já existente, não teve êxito para se inserir nesse processo. Assim, a língua é verdadeiramente a expressão viva da própria sociedade em sua contínua dinâmica e reflete sentimentos, atos e relações dos homens na sua constituição como entes humanos genéricos.

Considerações finais

Enfim, uma apreensão ontológica da linguagem não só é possível como torna possível elucidar de forma mais completa aspectos entendidos como sendo de natureza científica, sem a perda dos fundamentos essenciais à sua constituição. E ainda, ilumina características da linguagem, sua trajetória histórica e decisivos aspectos a respeito das línguas, sua função e modos de operar nas relações sociais ampliando a validade de sua apreensão por parte da ciência.

A linguagem, para Lukács, reflete a realidade social em sua constituição dinâmica e progressiva, exercendo também função na transformação da consciência ao exprimir as manifestações da vida humana mediante instrumentos capazes de estabelecer a comunicação entre os homens. A linguagem constitui um complexo cujo movimento e dinâmica se aproxima da rica complexidade contida na própria realidade que expressa. Tal como em outras formas do ser, na linguagem opera uma dinâmica interna na qual vão se explicitan-

do de modo cada vez mais puro suas características específicas. Sua função na consciência do homem consiste em promover ativamente a superação do gênero mudo, contribuindo para a participação ativa da consciência no caráter peculiar do ser social.

Na Ontologia materialista de Lukács, é possível apreender que quando na consciência são fixadas novas atividades resultantes da troca orgânica com a natureza, esse processo de transformação torna-se mais sólido e elástico, ao mesmo tempo que assegura determinações unívocas com tendências mais precisas e uma possibilidade mais articulada de variações do que aquelas que se poderia ter com um crescimento apenas natural. Tal reprodução da continuidade do ser social tem como órgão a linguagem desde o seu funcionamento como linguagem falada e exerce a função de continuidade mediante a tradição oral. O seu fixar-se e desenvolver-se como linguagem escrita resulta do desenvolvimento de sua essência, como autêntica manifestação do ser social.

No referido aspecto da vida social, os homens alcançaram um desenvolvimento que permite a todo indivíduo a reprodução na própria consciência, o caminho percorrido pelo gênero humano até aquele momento. Com isso, pode ter uma posição crítica, positiva ou negativa, acerca de suas etapas e de suas relações. Do mesmo modo, pode ter uma consciência sobre a própria contemporaneidade, seus problemas e o desenvolvimento alcançado. Portanto, com a linguagem, o mutismo do desenvolvimento vai sendo superado em termos genéricos e qualitativos desde os estádios primordiais. Tal superação avança continuamente com o nascimento e a difusão da escrita. É uma tendência de importância ontológica precisamente pelo seu caráter substancialmente espontâneo, pois a linguagem, essencialmente, é cópia e expressão do que foi alcançado, a cada momento, pelo gênero, em seu processo de realização.

Em sua Ontologia, Lukács enfatiza aspectos particulares da linguagem que constituem relevantes dimensões de sua natureza específica. Ressaltamos algo de importância decisiva: ele elucida a

natureza da linguagem como categoria universal, o que lhe confere um caráter peculiar no conjunto dos complexos sociais. Ou seja, “para cada área, para cada complexo do ser social, ela deve ser órgão e *medium* da continuidade do desenvolvimento, da preservação e da superação (LUKÁCS, 2013, p. 167). Portanto, é *medium* que pode agir para conservar ou superar a evolução de complexos sociais do ser. Além de mediar a continuidade dos complexos sociais, a linguagem tem caráter universal porque medeia tanto a troca orgânica da sociedade com a natureza, melhor dizendo, o trabalho, quanto a relação social dos homens entre si. Este fato elementar não se aplica aos complexos sociais em geral, pois, conforme o autor esclarece:

Até mesmo uma forma de atividade tão universal quanto a do trabalho refere-se, em sentido próprio, ao metabolismo com a natureza. Nem mesmo o extremo desenvolvimento da técnica anula esse caráter ontológico do trabalho, pois, visto dessa maneira, dá no mesmo se o trabalho é manual ou maquinal (inclusive automatizado), se sua intenção está direcionada diretamente para fenômenos naturais concretos ou para o aproveitamento de legalidades naturais (LUKÁCS, 2013, p. 167).

Outro aspecto importante na caracterização da linguagem diz respeito à dimensão espontânea de sua reprodução. O processo reprodutivo da linguagem realiza-se espontaneamente sem que a divisão do trabalho necessite passar por algum processo de institucionalização. A linguagem renova-se continuamente, conduzida por diversas necessidades que se põem na vida cotidiana. Mesmo a criação de instituições que têm por finalidade regulamentar a linguagem tem uma influência muito menor na sua reprodução global do que a renovação espontânea propiciada pelo cotidiano. Nesse sentido, a linguagem não tem como portador um grupo humano particular; no conjunto da sociedade, cada membro influi, com sua conduta de vida, para o destino da linguagem.

Enfim, diferentemente de outros complexos sociais, a linguagem é uma categoria universal do ser social, constituindo um *medium* de sua continuidade e permeando tanto a relação dos homens com a natureza quanto o contato intrassocial dos homens entre si. O seu caráter espontâneo também a diferencia de outros complexos sociais, uma vez que não necessita de institucionalização para a sua reprodução: emerge espontaneamente e somente no processo de constituição como língua ou outras formas grupais de comunicação institucionaliza-se oficialmente, ganhando contornos particulares em cada grupo humano.

Vê-se que na Ontologia Lukács enfatiza a participação decisiva do complexo da linguagem na constituição do ser social, sua relação com a consciência e sua função no âmbito do desenvolvimento do gênero humano. Este filósofo ressalta a importância do conhecimento da língua para a apreensão do grau de evolução social de nações, como grupo de indivíduos que partilham as mesmas formas de comunicação e de expressão. No cotidiano da vida social, os indivíduos contribuem para o desenvolvimento da linguagem em seu processo global, a partir das necessidades reais a que os homens respondem para dar continuidade à vida humana, que, por sua vez, segue no sentido da evolução do gênero humano, na qual tem uma participação decisiva a partir do contexto social.

REFERÊNCIAS

COUTINHO, Carlos Nelson. O Estruturalismo e a miséria da razão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

HABERMAS, Jurgen. Para a reconstrução do materialismo histórico. Brasiliense: São Paulo, 1983.

_____. Teoría de la Acción Comunicativa. v.1, Taurus: Madri, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Prefácio à Fenomenologia do Espírito. Fonte: Grupo de Discussão Acrópolis (Filosofia), 1807.

LESSA, Sérgio. Mundo dos Homens: trabalho e ser social. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LUKÁCS, György. Prolegômenos Para Uma Ontologia do Ser Social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Trad.: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Para uma Ontologia do Ser Social I. Trad.: Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Para uma Ontologia do Ser Social II. Trad.: Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. A Ideologia alemã. Trad. Luis Claudio de Castro E Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MÉSZÁROS, István. Estrutura Social e Formas de Consciência: a determinação social do método. Trad.: Luciana Prudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.

RODRIGUES. Rômulo da Silva Vargas. **Saussure e a Definição da Língua como Objeto de Estudos**. Edição especial n. 2, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem da Desigualdade**. Trad. Maria Lacerda de Moura, 1754.

POR QUE EM TEMPOS DE EXPANSÃO DO IRRACIONALISMO A ONTOLOGIA MATERIALISTA HISTÓRICO-DIALÉTICA É TÃO NECESSÁRIA?

Mariana Andrade

1. A evolução filosófica do pensamento burguês: aspectos gerais

Para Lukács, a influência crescente do irracionalismo na filosofia moderna remonta ao processo de gênese e desdobramento da decadência ideológica do pensamento burguês. Tal decadência é expressão da crise constante da sociedade burguesa e da concepção de mundo burguesa. Ambas, representam, ao mesmo tempo, o “triunfo do irracionalismo” (LUKÁCS, 1967, p. 61).

Lukács afirma que há três grandes períodos na evolução da filosofia burguesa:

O período clássico: aquele que vai até, no máximo, 1848 (LUKÁCS, 1967, p. 31). Este período é considerado como a fase progressista da filosofia burguesa.

O período de decomposição da filosofia clássica burguesa: período que começa em 1830 engloba a revolução de 1848 e termina com o início do imperialismo (LUKÁCS, 1967, p. 32). É o período que coincide com a constituição da concepção de mundo do proletariado, com a sua passagem à condição de adversário de classe da burguesia e com a emergência do materialismo histórico e dialético.

O período da decadência propriamente dita: período posterior à Comuna de Paris (1871), que se inicia por volta de 1890, com a consolidação do imperialismo.

1.1 O período clássico da filosofia burguesa

O período clássico é o momento da “revolta da burguesia contra a sociedade feudal em declínio”. Nele se forja a “expressão mais elevada da concepção do mundo da burguesia” (LUKÁCS, 1967, p. 30).

Nesse momento, a “burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo no combate à reação absolutista-feudal” (COUTINHO, 2010, p. 21). É a “época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social” e que “seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e consequente domínio eram uma possibilidade aberta à razão humana” (COUTINHO, 2010, p. 22).

Como argumenta ainda Coutinho (2010, p. 23), “Nessa fase a tarefa ideológica da burguesia revolucionária fora a conquista da realidade por uma razão explicitada em todas as suas determinações [...]”. Assim que, durante todo o período ascendente da burguesia, sua posição de classe esteve essencialmente voltada para a representação científica do mundo. Este era um dos momentos ideológicos fundamentais para a sua consolidação como classe.

O período clássico é, pois, a época da expressão mais elevada da concepção de mundo da burguesia. É, ao mesmo tempo, a época da consolidação do seu poderio econômico que já não se limitava mais à posse privada do capital comercial e do capital usurário, mas também à posse do capital industrial. A partir de então, a burguesia se consolidava não só economicamente como classe, mas também politicamente.

Como afirma Lukács (1967, p. 30), “A filosofia desta época codifica os princípios últimos e a concepção geral do mundo, próprios a este vasto movimento progressivo e libertador”. Aqui, a filosofia ainda era capaz de cumprir a sua função ontológica visto que ainda tinha “[...] por objeto as questões últimas da existência e do conhecimento: isto é, a concepção do próprio mundo, sob suas formas abstratas e gerais” (LUKÁCS, 1967, p. 61).

Não só a filosofia, mas, também, a lógica, as ciências naturais e as ciências sociais alcançaram então grande evolução. Nesse momento, a filosofia intervém nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais revelando o seu “caráter de universalidade e seu papel de fermento das ciências”, abrindo, assim, perspectivas novas. Através dela, “os vastos interesses gerais de uma classe” foram “colocados no palco da história mundial, objetivamente chamados a transformar no sentido do progresso o conjunto da sociedade, que recebem sua expressão adequada nas obras da filosofia clássica.” (LUKÁCS, 1967, p. 30- 31). Nesse sentido, Coutinho (2010, p. 21) afirma que:

Esse caráter objetivamente progressista do capitalismo permitia aos pensadores que se colocavam do ângulo do novo a compreensão do real como síntese de possibilidade e realidade, como totalidade concreta em constante evolução. Sem compromissos com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a razão à classificação do existente, mas afirmavam seu ilimitado poder de apreensão do mundo em permanente devir.

Dos “pensadores renascentistas a Hegel” desdobra-se “um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética”. “De Bruno a Hegel, passando por Spinoza e Vico”, observa-se “no pensamento da época o nascimento de uma nova dialética racional” (COUTINHO, 2010, p. 25). Esta se baseava no reflexo de um ser social bem mais complexo e articulado.

Ainda segundo Coutinho, “A dialética cósmica de Bruno ou de Spinoza, vem juntar-se à específica dialética histórica de Vico, Herder e Hegel”. Por meio deles, processa-se uma “explícita afirmação do caráter racional dos processos histórico-sociais”. Mediante a economia política inglesa (Smith, Ricardo) chega-se à constatação a partir da relação entre realidade social e atividade humana de que a práxis econômica assume a forma da relação entre trabalho e mercadoria. E com Hegel, chega-se à “fundamental teoria humanista de que o homem é o produto de

sua própria atividade histórica e coletiva, bem como à tese racionalista de que essa autoprodução é um processo submetido a leis objetivas e dialéticas” (COUTINHO, 2010, p. 26-27). Para Lukács (1967, p. 32):

Desta unidade profunda e íntima entre a filosofia e os interesses gerais da burguesia ascendente, resulta uma independência considerável dos filósofos, frente à tática momentânea de sua classe e, sobretudo, de certas camadas desta. Esta independência confere-lhe a possibilidade de uma crítica muito séria: a crítica vem do interior, porque se funda sobre a grande missão histórica da burguesia, e a situação do filósofo é tal que o autoriza a tomar a posição mais nítida, mais decidida e mais corajosa. E, enfim, por não ser esta coragem somente uma virtude individual, mas, sim, função precisamente desta relação com sua classe, o filósofo se sente com direito de criticar da maneira mais radical o menor desvio da missão histórica, em nome dessa própria missão.

Nesse momento, já é dado a conhecer o papel ativo da ação humana na formação da objetividade social. É Hegel que liga pela primeira vez a ação humana e a legalidade objetiva que dela decorre às suas raízes econômicas.

O mérito essencial de Hegel reside nessa sua capacidade de sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do pensamento burguês revolucionário. Podemos resumi-los, esquematicamente, em três núcleos: o **humanismo**, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o **historicismo concreto**, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a consequente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a **razão dialética**, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imante ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico) (COUTINHO, 2010, p. 27-28. Grifos do autor).

Se, por um lado, Hegel “é o principal depositário dessa trajetória” do pensamento filosófico burguês, por outro lado, ele é, ao mesmo tempo, o “ponto terminal e a culminação dessa trajetória ascendente” (COUTINHO, 2010, p. 27). A dissolução do pensamento hegeliano marca uma ruptura no interior da filosofia burguesa que é acompanhada por um período de decomposição.

1.2 O período de decomposição da filosofia clássica burguesa

O período de decomposição da filosofia clássica burguesa coincide com um período de revoluções:

[...] as revoluções de 1830, e ainda mais as de 1848, atestam que a burguesia perdeu seu lugar à frente do progresso social. Em 1830 começa o processo de decomposição da filosofia burguesa clássica, que termina com a revolução de 1848. Esta data forma, na evolução da filosofia, o limiar de um novo período que termina mais ou menos no início do período imperialista (LUKÁCS, 1967, p. 32).

Neste momento, a luta da burguesia contra as sobrevivências da feudalidade já havia acabado. É o período da formação dos Estados nacionais. É o momento em que se realiza, por fim, a unidade nacional alemã⁵¹ e italiana no quadro dos Estados reacionários.

É a era dos compromissos sociais asfixiantes,⁵² a era de Napoleão III e de Bismarck. O momento em que a antiga democracia burguesa periclita se desfaz continuamente depois de 1848. Momento em que liberais e democratas se separam e terminam por se voltar uns contra os outros: o liberalismo se transforma em um “liberalismo nacional” de caráter conservador (LUKÁCS, 1967, p. 33).

51 Sobre as características desse processo na Alemanha conferir Lukács, 2021.

52 A era do compromisso entre a burguesia e os resíduos do feudalismo justificado por meio de mistificações.

Com relação a esse período, em que pese todas as mudanças sociais e políticas, o capitalismo continuou sua ascensão aparentemente ilimitada. Para isso, buscou constantemente se desembaraçar de todo problema e precisou contar fortemente com sua filosofia. “A filosofia deste período constitui reflexo exato, no plano do pensamento, do compromisso social. Renuncia à missão de dar resposta às últimas questões do espírito” (LUKÁCS, 1967, p. 33).

Com a “renúncia à sua antiga missão social”, a filosofia “[...] cessa de ser expressão, no plano do pensamento, dos grandes interesses históricos da burguesia e abandona o exame de todo problema ideológico” (LUKÁCS, 1967, p. 33). Assim, para a filosofia burguesa desse período, as questões relacionadas ao progresso da humanidade, à emancipação humana, às contradições da vida social, à dialética de possibilidade e realidade etc., são relegadas cada vez mais a segundo plano e sempre que possível são levadas até mesmo ao esquecimento.

A renúncia à sua antiga missão social fez com que a filosofia assumisse uma outra função social, que é indispensável para a burguesia da época porquanto permite assegurar a estabilidade de um compromisso social durável com as forças da reação: a filosofia encarrega-se da função de “guarda-fronteira” (LUKÁCS, 1967, p. 34). Ou seja, ao abandonar a reflexão sobre as questões últimas da existência e do conhecimento, a filosofia passa agora a se ocupar do estabelecimento dos critérios da cientificidade de modo a atuar demarcando os limites das ciências sociais isoladas.

Assim, no nível filosófico, como apontado, a filosofia também se torna uma “ciência especializada”, colocando-se a serviço das ciências na medida em que desempenha a função da delimitação de suas fronteiras de conhecimento. Atua, portanto, vigiando para que cada disciplina independente não penetre no campo específico uma das outras. Ao assumir a nova função de “guarda-fronteira”, já a partir daqui, duas tendências principais começam a operar na filosofia: o agnosticismo e o irracionalismo. Em conformidade com a concepção filosófica assentada no agnosticismo, diz Lukács (1967, p. 33):

[...] não podemos saber nada da essência verdadeira do mundo e da realidade [...] este conhecimento não teria aliás nenhuma utilidade para nós. Só temos que nos preocupar com as aquisições das ciências, especializadas e separadas umas das outras, conhecimentos indispensáveis do ponto de vista da vida prática de todos os dias.

Prossegue ainda o filósofo:

O papel da filosofia, segundo o agnosticismo, deve limitar-se a vigiar para que ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências e para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o regime. No mesmo sentido, o agnosticismo proíbe-nos de explorar as descobertas das ciências naturais contrárias aos dogmas religiosos. Esta filosofia repudia por princípio todas as pesquisas que tendem a elaborar uma concepção coerente do mundo, pois uma visão de conjunto definiria os limites traçados pela ciência, que considera como autoridade suprema (LUKÁCS, 1967, p. 33- 34).

Do ponto de vista do agnosticismo, pois, cada ciência tem de ser capaz de manipular variáveis da realidade, de elaborar pesquisas concretas em áreas específicas e, sobretudo, de ter algum grau de “aplicabilidade” seja no desenvolvimento das forças produtivas seja na tecnificação e intervenção nas relações sociais para sua reprodução, daí a necessidade de um método empírico de comprovação científica. Esta nova concepção filosófica que tem por base o agnosticismo se apresenta inicialmente sob os traços de duas tendências dominantes: o neokantismo e o positivismo.

Já a segunda tendência que passa a operar na filosofia depois que ela assume a função de “guarda-fronteira” do conhecimento, o irracionalismo, toma o ponto de chegada do agnosticismo, que nada mais é do que o limite intransponível do entendimento, ou seja, os “limites do conhecimento intelectual”, e o absolutiza, desenvolvendo uma saída para esta limitação com uma resposta de ordem “suprar-

racional”, ou seja, que vai além da razão, de forma a generalizar uma concepção de mundo.

Nesse sentido,

O irracionalismo significa, [...] de um lado, a justificação filosófica dos mitos arbitrários, e de outro, a submersão da filosofia especulativa na lógica formal. É precisamente a reivindicação da superioridade da intuição que encerra a filosofia na prisão dessa lógica formal, da qual a dialética da filosofia clássica já havia conseguido escapar (LUKÁCS, 1967, p. 61).

Ao converter-se em uma “ciência especializada como as outras” e ao passar a cumprir a função de “guarda-fronteira” do conhecimento sob o domínio do agnosticismo e do irracionalismo, a filosofia assume como “objeto quase exclusivo a teoria abstrata do conhecimento”. As questões últimas da existência e do conhecimento já não são mais objeto de seu interesse. E sob essa nova função torna-se, além disso, uma mera “filosofia de professores” (LUKÁCS, 1967, p. 35).

Como ciência especializada, professoral, universitária, a filosofia vai se tornando cada vez mais indiferente para a burguesia. De modo que,

Esta cede aos intelectuais burocratizados, que fazem parte do aparelho de Estado, o direito de explorar seus métodos e seus resultados. É assim que, em perfeita conformidade com a divisão do trabalho, própria do capitalismo evoluído, esta camada de intelectuais, beneficiária de uma independência relativa, torna-se depositária da filosofia nova (LUKÁCS, 1967, p. 34-35).

Surge assim uma camada de intelectuais que se torna a “depositária social do pensamento” nesse novo período da evolução da filosofia burguesa: a intelligentsia. Essa camada de intelectuais assume uma função social nova: a de reproduzir no plano do pensamento filosófico as agora estreitas aspirações da burguesia que se tornaram até mesmo negativas e limitadas. Para cumprir tal papel “os intelectuais têm, dentro de certos limites, uma perfeita liberdade de movimento: a filosofia torna-se de seu interesse exclusivo.” (LUKÁCS, 1967, p. 36).

Esse giro na postura da burguesia está relacionado aos acontecimentos econômicos, sociais e políticos que conduzem ao processo revolucionário iniciado em Paris, em fevereiro de 1848: à entrada em cena do proletariado como antagonista principal da burguesia.

O grande combate, iniciado em 1848, entre burguesia e proletariado pelo poder político marca a virada de posição da burguesia. Com ele,

[...] uma profunda mudança no posicionamento político da burguesia francesa, a inflexão aí operada afetou a partir de então toda **a atividade teórica e prática da burguesia em nível histórico-mundial**: posto o proletariado como o seu verdadeiro antagonista, a burguesia – **como classe** – renega o seu anterior protagonismo revolucionário e progressista e assume-se como sujeito social conservador. **1848 encerra o ciclo histórico revolucionário da burguesia como classe**; a partir de 1848, explicitado o novo caráter das lutas de classes pela intervenção proletária, a burguesia desvincula-se da herança cultural por ela mesma sustentada em seu período ascensional e a cultura a ela conexas experimenta, necessariamente, o seu evoluir naquele espaço do mundo das ideias que Lukács haveria de explorar e qualificar como o da **decadência ideológica**. (NETTO, 2020, p. 232. Grifos do autor).⁵³

A partir desse momento, a “grande missão histórica da burguesia”, a de transformar o conjunto da sociedade no sentido do progresso vai sendo abandonada paulatinamente. A defesa burguesa do progresso, a partir de então, só permite uma solução unilateral: sempre aquela que interessa a conservação da burguesia como classe dominante. Esta procura constantemente ocultar o caráter contraditório do progresso. Mas, como esse é um problema geral do desenvolvimento da sociedade dividida em classes, desde então, a burguesia segue, progressivamente, modificando as suas respostas ante a necessidade histórica do progresso de modo a negar as suas contradições.

53 Conferir, também, Netto (1994).

O abandono por parte da burguesia da concepção de progresso social se relaciona com ao menos três mudanças sociais significativas que irão determinar as novas orientações no campo da filosofia e da ciência, são elas: a) as mudanças na divisão capitalista do trabalho que levam à especialização do trabalhador, b) a deformação da personalidade dos trabalhadores ante as mudanças na divisão capitalista do trabalho e que conduzem à capitulação de muitos intelectuais e c) uma mudança de orientação metodológica na filosofia e na ciência burguesa (LUKÁCS, 1967, 2015).

Com base na separação entre trabalho físico e trabalho intelectual, o desenvolvimento capitalista provocou uma posterior diferenciação do trabalho em diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais, em recíproca concorrência, criando subespécie de especialistas. À parte isso, como diz Lukács (2015, p. 109),

A divisão capitalista do trabalho [...] não se limita apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e espiritual, mas se insinua profundamente na alma de cada um, provocando nela profundas deformações, que se revelam posteriormente, sob variadas formas, nas diversas manifestações ideológicas. A covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são mesmo agravadas e embelezadas pelos pensadores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência.

Segundo Lukács, a “covarde submissão” dos escritores decadentes “a estes efeitos da divisão do trabalho”, bem como “a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais” gera uma capitulação que se expressa no abandono do campo científico. Tal abandono reveste-se da justificação de que um ser humano não pode mais possuir sozinho o domínio de todo o campo do saber humano. Por traz desta afirmação está mais uma vez a problemática do progresso da sociedade: o fato de que a filosofia e a ciência já não podem mais

aspirar atingir um conhecimento universal da história social. Além disso, como essa especialização do trabalhador se estende ao campo das ciências sociais burguesas, a especialização mesquinha se apodera do conjunto das ciências sociais modernas. Esse momento coincide com o nascimento da nova ciência da decadência: a sociologia.

A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação que elas não podem mais se relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão da outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais. (LUKÁCS, 2015, p. 110).

No conjunto das ciências sociais burguesas, essa especialização mesquinha provocou no campo do saber humano em geral uma profunda deformação que se expressa: na perda da perspectiva do universalismo, na análise das leis e da história do desenvolvimento social separados da economia, na redução da economia a uma mera reprodução de fenômenos superficiais, no seu esvaziamento na abstração e no formalismo, na fuga para uma pseudo-história reconstruída superficialmente, deformada subjetivista e mistificadamente, na negação da luta de classes, na ruptura da perspectiva de totalidade, na fragmentação da totalidade, na negação da contradição como aspecto inerente à realidade, na desaparecimento da contradição e da existência de ambiguidades na dialética social, na ausência da relação entre pensamento e ação, entre teoria e práxis, na interdição do específico da práxis humana, na desqualificação do valor objetivo da verdade do conhecimento, na declaração da inapreensão teórica do ser-em-si dos objetos, processos etc., na substituição da verdade por posições de finalidade prático-imediatas, na negação da ética, na negação da ontologia, entre outros.

Todas essas deformações trazem como consequência uma mudança de orientação metodológica. Esta consiste num distanciamento crescente da realidade que é favorecido pelo desenvolvimento da apologética (LUKÁCS, 2015, 2021). Por meio da apologética, “os

teóricos evitam cada vez mais entrar em contato diretamente com a própria realidade, colocando no centro de suas considerações, ao contrário, as disputas formais e verbais com as doutrinas precedentes.” (LUKÁCS, 2015, p. 100).

A separação entre a economia, a política, a cultural e o social, em um campo pulverizado de disciplinas científicas separadas umas das outras tem um propósito claramente apologético: deseconomicizar e desestorizar os problemas sociais, apresentando as categorias da sociabilidade capitalista como categorias eternas de toda sociedade em geral.

A apologética opera, conforme Lukács, em duas linhas ideológicas: a apologética direta e a apologética indireta. A apologética direta é a “linha ideológica através da qual a ideologia burguesa degenera num liberalismo vil e disposto a compromissos” (LUKÁCS, 2015, p. 103), enquanto a apologética indireta é a linha ideológica que surge a partir da “crítica do capitalismo romântico” e que se transforma na “defesa do capitalismo a partir de seus lados maus” (LUKÁCS, 2015, p. 102).

Os principais teóricos do período de decomposição da filosofia clássica burguesa foram: Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1788-1860) e Kierkegaard (1813-1855), assim como o romantismo filosófico.⁵⁴ A contribuição da filosofia desses intelectuais ofereceu as bases para o desenvolvimento do irracionalismo da etapa seguinte. Estes intelectuais, cada um a seu modo, iniciam a construção do caminho que levará ao que Lukács chama de destruição da razão.

1.3 O período da decadência propriamente dita: a filosofia do Imperialismo

A deseconomicização e a desestorização dos problemas sociais que surgem na fase de decomposição do pensamento burguês se tornam ainda mais decisiva na fase posterior. Na verdade, esse

54 Sobre a peculiaridade do pensamento desses filósofos conferir Lukács, 2020 e 2021 e Gianna 2022.

afastamento voluntário da camada de intelectuais dos problemas econômicos, políticos e sociais é um traço decisivo da filosofia burguesa do período imperialista.

No período imperialista,

[...] a camada social que se tornou depositária da filosofia nova, conhece cada vez menos a estrutura econômica da sociedade burguesa e se mostra mesmo cada vez menos inclinada a estudá-la enquanto problema filosófico. Certamente, o tom da crítica torna-se aparentemente mais agressivo, mas quase diz respeito somente à cultura propriamente dita e à moral individual, isto é, problemas que interessam diretamente aos intelectuais enquanto camada social (LUKÁCS, 1967, p. 38).

Outro traço marcante da filosofia do estágio imperialista é que a camada social depositária dessa nova filosofia, agora, vem de fora da universidade.

Muitos pensadores do estágio imperialista, encontram-se “fora do ensino oficial”: Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages etc., Simmel e Scheler estiveram por um longo período fora das Faculdades. Porém, em seguida, “a nova orientação” filosófica termina por se impor “a uma parte do ensino oficial”: Croce, Bergson, Huizinga etc. Estes também passam a conceber a filosofia como “interessante”. (LUKÁCS, 1967, p. 36).

Em geral, os filósofos desse período, por se sujeitarem conscientemente às exigências da burguesia imperialista e ao abandonarem os problemas da economia e da vida política voltam-se à mera crítica cultural: “A crítica da cultura capitalista constitui [...] o tema central dessa filosofia nova” (LUKÁCS, 1967, p. 44).

Assim, para os filósofos do período imperialista toda e qualquer mudança social significativa só é possível, a partir de então, pela via da transformação cultural. Isto leva a que “a independência essencial da filosofia e sua atitude crítica fundamental sofram uma degenerescência que nada pode interromper” (LUKÁCS, 1967, p. 39). Com isso,

no âmbito da filosofia cresce cada vez mais a posição do idealismo subjetivo que “[...] é a base filosófica da metodologia das ciências especializadas” (LUKÁCS, 1967, p. 60). A fundamentação no idealismo subjetivo é a alternativa que a intelligentsia burguesa do período imperialista encontra para a construção da nova ideologia da crise.

A crise que conduziu à Primeira Guerra Mundial (1914) manifestou o esgotamento de um período de prosperidade do capitalismo baseado na segurança, no equilíbrio das condições econômicas, políticas e sociais. A aparente estabilidade desse período tinha “criado um clima filosófico que permitiu abandonar todos os problemas objetivos, isto é, toda a realidade, e confiar seu exame às ciências especializadas, à técnica industrial e enfim à “sábria administração” das “autoridades superiores”, no respeito escrupuloso às barreiras traçadas pela teoria do conhecimento (LUKÁCS, 1967, p. 42). Porém, agora, a nova ideologia da crise, marcando a posição de resignação da intelligentsia em face dos acontecimentos do período “apresenta, com um aspecto anti-histórico abstrato, o destino do homem do período do imperialismo, como sendo o destino humano em geral” (LUKÁCS, 1967, p. 44). Para a intelligentsia, a alternativa à crise do sistema capitalista põe a necessidade de uma “terceira via”.

A “terceira via”

[...] é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe (LUKÁCS, 1967, p. 44. Com modificações).

Para a burguesia, a função ideológica da “terceira via” é desacreditar o socialismo, pois, “a luta contra o socialismo torna-se, numa medida cada vez mais considerável, a questão ideológica fundamental” (LUKÁCS, 1967, p. 44). Vale salientar que essa é, em outros termos, “uma luta filosófica contra o materialismo dialético, isto é, tanto contra o materialismo como contra a dialética. No plano da ideologia,

essa tendência significa a eliminação consequente de toda consideração econômica ou social” (LUKÁCS, 1967, p. 44). A tarefa da filosofia da “terceira via” “limita-se, portanto, aqui, a desacreditar todo ponto de vista social e econômico e a atenuar sua importância no plano da ideologia” (LUKÁCS, 1967, p. 45). Tal atenuação se fundamenta no desenvolvimento de filosofias antiprogressistas que se fundam em concepções míticas, ou seja, no irracionalismo.

Diz Lukács (1967, p. 46. Com modificações):

O desenvolvimento das filosofias antiprogressistas constitui a segunda grande ofensiva ideológica contra o socialismo. A filosofia burguesa, por não estar em condições de produzir argumentos sérios contra a concepção socialista do progresso, é obrigada a combatê-la no domínio das ciências naturais e das ciências sociais. Por outro lado, tenta esboçar perspectivas suscetíveis de satisfazer os desejos da “*intelligentsia*” imersa na crise. A fusão dessas duas orientações – mistificação da ideia do progresso de um lado e sua negação pura e simples do outro – faz nascer entre os precursores do fascismo a teoria do racismo, que antecipa uma teoria mítica à guisa de solução dos “mistérios” da sociedade e da história.

Essas filosofias antiprogressistas se fundamentam em três elementos principais: na construção de uma pseudo-objetividade, na apologia da intuição como novo instrumento da filosofia e na retomada do estudo das questões ideológicas no lugar do agnosticismo consequente do período precedente (LUKÁCS, 1967, p. 41-42).

Com isso, a “terceira via” “[...] mantém intactos todos os princípios da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo”, reconhece em certa medida a inteligibilidade da realidade objetiva, mas “escamoteia seus limites, apresentando a questão de uma maneira a parecer admitir implicitamente que as ideias e as noções que existem apenas na consciência são elas mesmas realidades objetivas” (LUKÁCS, 1967, p. 47).

Assim, para afirmar o caráter objetivo da realidade recorre à construção de uma pseudo-objetividade que, por sua vez, se torna “mística e criadora de mitos”: “Desde que abandona o agnosticismo, o idealismo, qualquer que seja, cai na fabricação de mitos, porque está forçado a atribuir às construções puras do espírito um papel de realidade na explicação dos fenômenos reais” (LUKÁCS, 1967, p. 49).

A influência decisiva para construção dessa pseudo-objetividade vem, inicialmente, de Nietzsche (1844-1900) e, posteriormente, de Bergson (1859-1941), Spengler (1880-1936), Klages (1872-1956) até o existencialismo.

Na filosofia do imperialismo o mito é a verdadeira e própria construção do espírito. Seu traço decisivo é a oposição ao conhecimento científico.

[...] a construção do espírito, o mito, opõe-se primeiramente ao conhecimento científico; a primeira missão do mito é dissimular e tornar obscuras as consequências sociais das aquisições da ciência. [...] [por exemplo,] a mitificação nietzscheana assume esse papel em relação às descobertas do darwinismo. (LUKÁCS, 1967, p. 50).

Na filosofia da fase imperialista, o mito “[...] representa uma atitude, uma relação com o mundo, que seria, por assim dizer, de uma essência superior à que é acessível ao conhecimento científico e que vai até mesmo condenar a ciência” (LUKÁCS, 1967, p. 50). Essa atitude em relação com o mundo apela a um novo instrumento: a intuição.

Em outros termos, a pseudo-objetividade que sustenta os mitos “pressupõe a existência de um instrumento novo de conhecimento” e esse “instrumento novo” é a intuição. Como novo instrumento do conhecimento a intuição se opõe ao pensamento racional e discursivo. Para a filosofia da fase imperialista, “a intuição seria um instrumento independente do pensamento discursivo e destinado à compreensão das verdades superiores” (LUKÁCS, 1967, p. 51-52).

Na metodologia objetiva da filosofia do imperialismo a intuição assume um lugar central. Pela mediação da intuição, a filosofia do imperialismo procura, pois, criar uma pseudo-objetividade como “uma realidade de essência superior”.

Nessas condições, o objeto dessa filosofia, a finalidade ideológica que se propõe atingir, dar-se-á sempre como uma realidade de essência superior e qualitativamente diferente daquilo que é acessível à reflexão discursiva. Graças a esse subterfúgio, a própria noção da intuição parecerá ser a prova irrefutável de um conhecimento superior. É aqui que a negação de toda crítica analítica torna-se uma questão de vida ou de morte para a filosofia nova. (LUKÁCS, 1967, p. 53).

Como “órgão de um conhecimento pretensamente superior, a intuição serve ao mesmo tempo para justificar o arbitrário.” Com isso, “A teoria do conhecimento da intuição presta aliás serviços apreciáveis, porque as ‘realidades’ apreensíveis pela intuição são de natureza arbitrária e incontrolável” (LUKÁCS, 1967, p. 54).

A pretensão da filosofia da fase imperialista como ideologia supracientífica ou anticientífica, graças à intuição, novo instrumento do conhecimento, é destronar a razão. Em relação à filosofia da etapa da decomposição ela “vai mais longe [...] na sua ofensiva contra o pensamento racional” (LUKÁCS, 1967, p. 54).

Argumenta Lukács (1967, p. 55-56):

[...] a burguesia não pode reconhecer sua falência porque seria preciso então aderir ao socialismo. Eis porque a filosofia burguesa deve fatalmente se orientar em direção ao outro termo da alternativa e declarar a falência da razão. A filosofia está em condições de cumprir esta operação, considerando a razão como uma atitude subjetiva relativamente ao mundo real, o qual, por seu lado, abriria a todo instante brechas nesta razão subjetiva [...] É necessário entretanto reconhecer que este esquema não corresponde à orientação geral da filosofia da crise. Segundo os pensadores em maior evidência, nessa época,

na verdade a razão não existe, a verdadeira realidade, a realidade superior, é irracional e suprarracional. O dever da filosofia é antes de tudo levar em conta este dado fundamental da existência humana e é assim que se constitui o irracionalismo, ideologia da filosofia da crise.

O processo de construção da pseudo-objetividade, ou seja, da “verdadeira realidade suprarracional” que se desborda no irracionalismo é, pois, ao mesmo tempo, um processo de destruição da personalidade humana.

A evolução em direção a este objetivo está também sublinhada e acelerada pelo fato de que o capitalismo, e em particular o imperialismo, destrói ou pelo menos restringe de uma maneira extrema toda margem de liberdade necessária ao desenvolvimento da personalidade (LUKÁCS, 1967, p. 56).

A construção desse processo desdobra-se em duas reações com possibilidades diferentes, mas ambas constitutivas da “terceira via” e fundadas numa apologética indireta do capitalismo, que conduzem ao “elemento mais importante da ideologia irracionalista: transformar, mistificando-a, a condição do homem do capitalismo imperialista em uma condição humana geral e universal” (LUKÁCS, 1967, p. 57). São elas, a construção de uma visão mítica da sociedade (ateísmo religioso) e o retorno do indivíduo sobre si mesmo (solipsismo).

Demonstrando como essas duas reações se desdobram em filósofos como Nietzsche e Simmel, diz Lukács (1967, p. 57):

Enquanto que em Nietzsche a visão mítica de uma sociedade nova ocupa o primeiro plano, em Simmel o retorno do indivíduo sobre si mesmo, o voltar-se para a interioridade pura encontram-se facilitados pelo fetichismo rígido que reina na sociedade capitalista. Simmel utiliza-se desse “racionalismo” frio do mundo capitalista fetichizado, como de um trampolim, para chegar ao irracionalismo pretensamente superior de uma existência puramente individualista.

A metodologia do irracionalismo devém, portanto, da recusa do pensamento racional e discursivo que é substituído pela razão superior ou suprarracional que resulta das antonímias necessárias do raciocínio discursivo que haviam produzido uma aparência de irracionalidade.

A metodologia da filosofia do imperialismo:

[...] se detém [...] simplesmente na irracionalidade que se manifesta nas contradições necessárias da razão discursiva. Transforma a questão colocada, desfigurando-a, em resposta e, da contradição que encerra a posição provisória do problema, fabrica dois mundos distintos: de um lado, a razão impotente e desumana e, de outro, a “realidade ininteligível e “superior” que só é acessível à intuição. (LUKÁCS, 1967, p. 59).

Em síntese, a filosofia do irracionalismo, nega a realidade objetiva por não ser capaz de resolver a relação entre pensamento e realidade, despreza a razão e a inteligência e se pauta na centralidade da intuição como instrumento novo para a interpretação da realidade, recusa o método dialético devido à sua metodologia antidialética, anticientífica e anti-ontológica, nega a necessidade histórica do progresso social e cria mitos.

2. A necessidade da ontologia materialista histórico-dialética

Todas essas deformações na apreensão da realidade explicam porque a filosofia burguesa já não é mais capaz de construir uma concepção racional de mundo adequada para elucidar a história da natureza e a história humana, sua conexão com o presente e suas tendências de desenvolvimento futuro, bem como estabelecer as ligações entre os problemas históricos e contemporâneos, articulando o movimento histórico do gênero humano com a totalidade da realidade objetiva.

A única filosofia que hoje está em condições de opor à burguesia uma ideologia autônoma, universal e progressista para o conjunto da sociedade é a filosofia materialista histórico-dialética.

Só a ontologia materialista histórico-dialética pode nos oferecer essa base porque, como já nos demonstrou Lukács em seus *Prolegômenos* e em *Para a ontologia do ser social*, tenta reconduzir o pensamento do mundo de volta ao ser para captá-lo tal qual realmente é na sua essência, na sua especificidade, nos seus diversos modos de manifestação histórico-concretos, considerando um dos aspectos mais significativos da teoria marxiana: a historicidade do ser⁵⁵. E para isso, parte do ser objetivo, existente independente da consciência.

Naquele sentido ao qual Lukács se refere quando diz, fundamentado em Marx,

Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu objeto, i.e., não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um não-ser (LUKÁCS apud MARX, v. 14, 2018, p. 355).

A ontologia materialista histórico-dialética sendo uma ontologia do ser social pressupõe, pois, uma ontologia geral, ou seja, uma ontologia para a qual todo o existente, tanto a esfera da vida (o ser orgânico) como o ser social é, de algum modo, fundado na natureza inorgânica. Ao mesmo tempo, a especificidade do ser social contém também a confirmação da unidade geral de todo ser e desdobra as suas determinações específicas. Assim sendo, com base na objetividade do ser, tal ontologia demonstra a conexão e a diversidade dos três grandes tipos de ser (natureza inorgânica, orgânica e sociedade) como fundamento da dialética da vida social.

55 Em sua autobiografia *Pensamento vivido*, Lukács diz: “considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses, Marx diz que só há uma única ciência, isto é, a história” (1999, p. 145).

[...] o ser humano, imediata e – por último – inexoravelmente, também pertence à esfera biológica, que sua existência, a sua gênese, seu decurso e fim estão fundados ampla e decisivamente nesse tipo de ser [...].

[...] e, também, [...] não apenas os modos de ser determinados pela biologia em todas as suas manifestações de vida, tanto interna quanto externamente, ao fim pressupõem incessantemente uma coexistência com a natureza inorgânica.

[...] mas também como, o ser social, sem ininterrupta interação com a esfera biológica seria ontologicamente impossível poder se desdobrar interna bem como externamente.

[...] coexistência dos três grandes tipos de ser – incluindo suas interações, assim como suas distinções essenciais – é [...] um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desdobre a partir de seu solo, nenhum autoconhecimento do ser humano, pode ser possível sem o reconhecimento de uma tal base diversificada como fato fundamental. (LUKÁCS, v. 13, 2018, p. 8-9).

A ontologia materialista histórico-dialética parte ainda do fato ontológico essencial de que o trabalho é o fundamento do ser social, a forma da objetivação primária e o modelo de toda a práxis social, uma vez que, é o intercâmbio ineliminável do ser humano com a natureza.

Como argumenta Lukács:

Por isso Marx diz com razão: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (LUKÁCS apud MARX, v. 14, 2018, p. 10).

Além disso, demonstra que a teleologia é “a categoria central do trabalho” ao evidenciar que “[...] através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento

de uma nova objetividade (LUKÁCS, v. 14, 2018, p. 12). Assim que, “[...] o trabalho é a realização de uma posição teleológica, é uma experiência elementar de todos os seres humanos [...]” (LUKÁCS, v. 14, 2018, p. 12-13).

Admitindo que o trabalho é o fundamento do ser social, a ontologia materialista histórico-dialética restaura e atualiza a teoria do reflexo e suas determinações. Do ponto de vista de tal ontologia:

Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência. Essa dualidade é um estado de coisa fundamental do ser social. Em comparação, os graus de ser precedentes são, nisto, estritamente unitários. A referencialidade ininterrupta e inevitável do reflexo ao ser, seus efeitos sobre este já no trabalho, mas ainda mais marcadamente em outras mediações (que apenas mais tarde podem ser expostas), a determinabilidade do reflexo pelo seu objeto etc. jamais podem superar inteiramente essa dualidade fundamental. Com essa dualidade o ser humano abandona o reino animal. (LUKÁCS, v. 14, 2018, p. 30).

Essa dualidade entre ser e reflexo na consciência, prova como, a partir do ato teleológico primário que é trabalho, inaugurou-se um novo modo de ser do ser: o social. Em face disso, diz Lukács (v. 14, 2018, p. 17):

Podemos falar racionalmente de ser social apenas se compreendemos que sua gênese, seu afastar-se de sua base, o seu tornar-se-independente, baseia-se no trabalho, *i.e.*, na contínua realização de posições teleológicas.

Com base nisto, a ontologia materialista histórico-dialética demonstra que o ser social é essencialmente um complexo de complexos, cujo seu socializar-se leva ao constante afastamento da barreira natural, e que este processo está vinculado aos atos teleológicos individuais que se sintetizam nas tendenciais gerais da reprodução

social que vão consolidando o devir humano expresso tanto na reprodução filogenética como na reprodução ontogenética dos seres humanos.

Como enfatiza Lukács (v. 14, 2018, p. 207),

A reprodução filogenética pode ter lugar como constância e mudança das espécies e categorias, pode criar para si um mundo ambiente de complexo de complexos como seu portador; sem a reprodução ontogenética dos exemplares singulares, que corporificam em sentido imediato o existente, não pode ocorrer nenhuma reprodução filogenética de qualquer tipo. Isto significa que suas condições de existência tem de ter uma prioridade ontológica ante todas as expressões restantes da esfera de ser concernente.

A dialética entre reprodução filogenética e reprodução ontogenética no ser social que só pode se dar mediante o trabalho, confirma o papel de momento predominante da economia (complexo constituído entre outros, principalmente pelo trabalho e pela divisão social do trabalho) em relação à reprodução do indivíduo singular, portanto, também do gênero humano, e da totalidade da sociedade:

[...] da ininterrupta socialização, que ocorre por si, da existência humano-biológica, pela qual com o tempo emerge, a partir da reprodução ontológica, todo um complexo no interior do ser social: a esfera da economia. Quanto mais se tornam sociais as atividades humanas que, por último, estão a serviço do cumprimento do que é requerido pela reprodução ontogenético-biológica dos seres humanos, tanto mais intensa se torna a resistência intelectual a conferir essa prioridade ontológica à esfera econômica (LUKÁCS, v. 14, 2018, p. 208).

A ontologia materialista histórico-dialética considera toda essa dinâmica de reprodução do ser social não apenas na sua imediatez mas também a partir da sua mediaticidade. Visto que:

Deve-se, [...] de fato, partir da imediatez da vida cotidiana, ao mesmo tempo, todavia, deve-se ir ainda além para poder apreender o ser como autêntico em-si. Deve-se, contudo, ao mesmo tempo também considerar, crítica e permanentemente, os indispensáveis meios de domínio pelo pensamento do ser com base nas suas qualidades ontológicas mais simples. Apenas as inter-relações desses dois pontos de vista aparentemente opostos tornam possível uma aproximação ao verdadeiro ser tal como é existente (LUKÁCS, v. 13, 2018, p. 9-10).

Por isso, é que a ontologia materialista histórico-dialética reforça a prioridade ontológica da práxis ante a mera contemplação da realidade. Como diz Lukács (v. 13, 2018, p. 38):

[...] o acerto dos nossos pensamentos apenas só é capaz de ser comprovado pela práxis, que a práxis é, em sua essência e em suas repercussões espontâneas, o fator decisivo da autoeducação humana, que todos os conflitos que o ser humano é forçado a dominar espiritualmente são sempre primariamente baseados e conduzidos pelas contradições da práxis na sua vida respectiva e assim por diante.

Tudo isso leva a um outro aspecto fundamental da ontologia materialista histórico-dialética: na apreensão da socialidade do ser humano, ela jamais busca “apreendê-lo como *individuum* isolado.”

Pois reconhece que a “essência humana” “não é, em nenhuma circunstância, uma “abstração inerente ao indivíduo isolado”. Em sua realidade, é “o *ensemble* das relações sociais” Que essa essência humana e a própria a genericidade do ser humano. (LUKÁCS, v. 13, 2018, p. 38).

O que a ontologia materialista histórico-dialética prioriza, portanto, é o desvelamento da dialética de essência e fenômeno na reprodução social. É essa dialética, considerada historicamente, que revela não só as contradições do ser social, mas as condições de possibilidade e as tendências em direção ao futuro que surgem como consequência da síntese dos atos teleológicos humanos a cada vez.

Considerações Finais

Embora tenhamos apontado aqui, ainda que de forma muito sumária e geral, alguns elementos do longo percurso histórico que está por traz do desenvolvimento das principais tendências operantes na ciência e na filosofia desde o início da fase imperialista do desenvolvimento capitalista, o agnosticismo e o irracionalismo, ressaltando apenas resumidamente as suas características principais, acreditamos que não é de todo precipitado afirmar que essa síntese nos autoriza asseverar a necessidade histórica da ontologia materialista histórico-dialética.

Somente a ontologia materialista histórico-dialética é capaz de, devido a seu método de análise, oferecer os instrumentos para uma análise correta da realidade. Pois, justamente ela restitui à ciência e à filosofia aquilo que lhe foi, e continua sendo, retirado pelo agnosticismo e pelo irracionalismo nas suas diversas vertentes: a perspectiva do universalismo na análise do ser social, uma vez que parte da totalidade social; a consideração das leis e da história do desenvolvimento social como inseparáveis do trabalho e da economia como momento predominante; a reafirmação das contradições sociais como consequência do ser-em-si das relações sociais desdobradas num contexto de lutas de classes, do trabalho alienado e do capital; a especificação da relação dialética entre pensamento e ação, entre teoria e práxis; a caracterização do específico da práxis humana; a recolocação da razão no centro da investigação sobre a natureza e sobre o ser social; a reafirmação do valor objetivo da verdade do conhecimento; a afirmação de uma ética materialista, entre outros, portanto, o renascimento da ontologia objetiva do ser social e da natureza.

A necessidade de uma ontologia materialista histórico-dialética é, além disso, fundamental para a orientação das lutas pela emancipação humana, tanto na conformação do fator subjetivo como na conformação de uma concepção de mundo que se estabeleça como

ideologia. Isto quer dizer o seguinte: sem uma teoria revolucionária capaz de conectar o **de onde e para onde** do gênero humano, suas determinações estruturais com aquelas de ordem estrutural, portanto, com as lutas de seu tempo, não teremos uma práxis revolucionária.

Por isso, a conformação de uma ontologia materialista histórico-dialética não se reduz a uma questão de ordem teórica, mas, também, a uma questão de ordem prática, capaz de influir e atuar nos conflitos sociais e de realizar uma crítica radical, que, como sabemos a partir de Marx, conduz a uma crítica desde a raiz das coisas que, neste caso, é o próprio ser humano, suas determinações históricas e as alternativas colocadas para um futuro que seja de superação da exploração e da alienação instauradas pelo capital.

REFERÊNCIAS

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

GIANNA, S. D. **Decadência ideológica do pensamento burguês**: a crítica ontológica de Lukács ao agnosticismo e ao irracionalismo. (No prelo), 2021.

LUKÁCS, G. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Editora Senzala, 1967.

_____. **Pensamento vivido**: autobiografia em diálogo: entrevista à István Eörsi e Erzsébet Vezér; tradução Cristina Alberta Franco. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa, MG: Editora da UFV, 1999.

_____. Marx e o problema da decadência ideológica. In: **Anuário Lukács 2015**. Miguel Vedda, Gilmaisa Costa, Norma Alcantara (Org.) São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

_____. **Para uma ontologia do ser social**, v. 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

_____. **Prolegômenos para a ontologia do ser social**, v. 13. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

_____. **A destruição da razão**. Maceió: Instituto Lukács, 2020.

_____. Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária. Tradução de Mariana Andrade (Edição bilíngue). Maceió: Coletivo Veredas, 2021.

MELO, E. **Mészáros e a crítica ao reformismo da social-democracia ocidental**. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição; tradução Paulo César Castanheira e Sergio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, J. P. **Karl Marx**: uma biografia. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

NETTO, J. P. **Razão, ontologia e práxis**. In: Revista Serviço Social e Sociedade, São Paulo: Editora Cortes, n. 44, 1994.

PANIAGO, M. C. S. **Mészáros e a incontrollabilidade do capital**. São Paulo: Instituto Lukács. 2. ed. rev., 2012.

A RELAÇÃO ENTRE O EM-SI E O PARA-NÓS NO REFLEXO CIENTÍFICO

Deribaldo Santos

Quero viver até o fim o que me cabe!
Para que o amor não seja mais escravo
de casamentos,
concupiscência,
salários.

(Vladimir Maiakovski)

Todos os atos da vida se fundam nas categorias em-si e para-nós. Elas estão entre os elementos construtivos mais elementares de qualquer concepção de mundo. Sem elas, a vida cotidiana, a ciência, a arte, tampouco qualquer atividade que tem como conteúdo a relação do humano com o mundo externo para o qual objetiva uma aplicação prática, podem se realizar. Ou seja, toda ação que se funde intelectual e emocionalmente em alguma concepção humano-social, mesmo que não seja conscientemente esclarecida, tem como substrato a síntese entre o em-si e o para-nós.

Para iniciar, é preciso afirmar que é impossível a seguinte separação: de um lado, o pensamento e, de outro, o sentimento. Essa cisão é imposta idealisticamente pela ideologia do capitalismo decadente. A articulação de momentos intelectuais e emocionais em cada uma de suas aparências não pode ser removida dos atos humanos. Em geral, há na vida cotidiana e, portanto, nos estágios iniciais da ciência e da filosofia – no pensamento primitivo –, muito poucas categorias em que tal imbricação esteja ausente em seus modos subjetivos de recepção.

De todo modo, não se pode negar que a complexidade constante ou esporádica, íntima ou superficial, que enlaça esses componentes, produz diferenças qualitativas no modo de recepção da subjetividade. É inegável que a percepção da causalidade é acompanhada, com aguda frequência, por fortes afetos. Aqui, vale citar o que Spinoza chama, na *Ética*, de mistura de medo e de esperança.

Pela observação prática, vale lembrar, o sujeito humano opera a seguinte separação: o que causa a ação, em uma parte, e seus efeitos afetivos, sentimentais, em outra. Sem essa separação, a vida humana não teria prosperado. Mesmo em momentos iniciais da ação humana científica, a energia imperativa da ação prática força determinada diferenciação. A observação exata da interpretação causal do fenômeno esclarece ao agente primitivo que os seus sentimentos são desencadeados por uma certa causa. Isso, naturalmente, não elimina a presença do acaso.

Essa sintética introdução serve para destacar o que mais nos interessa de agora em diante: o reflexo da realidade, mesmo que em momentos iniciais, exige que o ser social opere a separação entre a causa e seus efeitos sobre o sentimento subjetivo do trabalhador. Se o sujeito humano não fizesse, de modo mais ou menos preciso, a distinção entre a própria coisa e suas manifestações, teria padecido antes de se tornar completamente social. O mundo concreto impõe que o vivente entenda o que é essencial e o diferencie do que não é.

Essa moldura é necessária para que se possa lançar luz sobre os mecanismos psíquicos que produzem a vinculação entre o pensamento e a sua ênfase na situação emocional humana, haja vista que esse panorama mostra a dificuldade da imposição do *em-si* como instrumento necessário para se compreender o entorno humano. Ou seja, a atividade do trabalho conquista, lentamente e com muitos esforços (contradições, saltos, avanços e recuos), a consciência de que o mundo existe independentemente da vontade humana. Isso impli-

ca concluir que a vida concreta existe com independência em relação à consciência subjetiva: existe em si mesma. Isso é o que a filosofia de boa cepa chama de *em-si*!

Para o processo do conhecimento, essa constatação é de suma importância, dado que afiança o movimento que vai do fenômeno à essência. Para o pensamento imediato do vivente no cotidiano, tal movimentação é concebida como se a essência fosse algo que está por detrás dos fenômenos, escondida neles. Essa estrutura de conhecimento tem raízes antropológicas tão profundas que já pode ser verificada na magia. A ação dos feiticeiros, magos e xamãs é tentar influenciar as forças escondidas, encobertas pela superfície da aparência.

Já podemos inferir, embora nosso estudo seja sumariamente abreviado, que o *em-si* é aquilo que se esconde por detrás da coisa. A coisa é dependente, laudatória do *em-si*. Isso implica que o desafio humano é descobrir as manifestações do verdadeiro *em-si* do mundo concreto e pedestre que, por sua vez, está oculto por detrás dos fenômenos. Como sintetiza Lukács (1967, p. 280):

O *Em-si* recebe o acento enfático de uma realidade ‘mais verdadeira’ do que o mero mundo aparente imediatamente dado. Assim, ocorre inevitavelmente uma hierarquia de modos de ser, porque essas essencialidades laboriosamente explícitas são detentoras de uma realidade de um grau mais elevado do que aquele atribuído aos fenômenos sensíveis imediatos do mundo aparente; assim, tornam-se o próprio *Em-si*, em comparação com o qual o resto do mundo é – no melhor dos casos – uma coisa derivada, dependente, que só pela participação na essencialidade autêntica pode possuir uma realidade certa e garantida.

Uma concepção de mundo assim construída, por coincidir com os desejos mais elementares da vida humana, traz seus percalços. O caminho até o conhecimento, como quer parte do idealismo, não é linear. Um dos principais problemas a se considerar pode se tornar,

aparentemente, um fardo inevitável quando se persegue a categoria do em-si. Com o transbordamento enfático-emocional da pessoa que age, surgem projeções antropomórficas sobre a realidade objetiva.

Como surge esse antropomorfismo enfático-emocional sobre o em-si?

O caminho de volta, aquilo que foi conquistado objetivamente no processo de ir até a coisa pesquisada, se apresenta ao agente humano carecendo do retorno. Antes de tudo, considere-se a necessidade da volta das aparências sensíveis imediatas à essência. Elas não são imediatamente perceptíveis, mas existem e retroagem sobre quem trabalha.

O papel que a matemática e a geometria operam no real, para citar dois exemplos utilizados por Lukács (1967), não permite que seus agentes vejam claramente que a ação humana está presente. O resultado conseguido com essas mediações, sobretudo em períodos mais remotos, passa a aparência enganosa de haver algo entitativo – escondido – agindo a favor do humano.

As investigações democritianas, documentadas por meio da doutrina atomística, são tentativas de libertar o enfático em-si de todos os fardos emocionais subjetivistas. Demócrito pretendia tornar seu atomismo a base de uma concepção científica do mundo. O materialista entendia que a investigação das necessidades e das legalidades imanentes aos fenômenos era um caminho para o desenvolvimento humano, haja vista que a pesquisa das necessidades e das legalidades objetivas do mundo, seus movimentos e transformações, guarda a tendência a superar a antropomorfização ingênua e espontânea que caracteriza a forma de pensamento da vida cotidiana e da religião.

O entrecruzamento entre a ciência e as forças antropomorfizadas, como o pensamento cotidiano e a religião, cria uma forma de pensar personificada. Aqui se percebe que, bem antes da filosofia se constituir como complexo humano substantivo, já havia uma grande

luta entre forças que seguem, pelo menos como tendência principal, a impessoalidade ou suprapessoalidade e aquelas que se orientam pela personificação antropomórfica.

Sob a brevidade cobrada pelo caráter de uma nota de aula, como a que agora se redige, é preciso considerar, antes de avançar, o seguinte: a Antiguidade Clássica, mesmo com a grandiosidade de filósofos como Platão e Aristóteles, estava impedida de apresentar uma síntese acerca da concepção de mundo que contemplasse plenamente o em-si.

O modo de produção escravista, pelo limite de sua forma laboral, não podia absorver os avanços desantropomorfizadores, uma vez que o trabalho era escravo. Havia o impedimento da absorção, pelo trabalho, do que se descobria cientificamente, pois apenas a guerra absorvia as geniais criações desenvolvidas nessa quadra histórica. Existem alguns bons exemplos, mas nos contentaremos, mesmo sem poder desenvolver, com os inventos de Arquimedes, utilizados basicamente em conflitos bélicos. Em resumo: como a Grécia Antiga não tinha interesse imediato pelo que a ciência expunha ao deleite social via trabalho humano, seu fabuloso avanço desantropomórfico foi obstaculizado.

De todo modo, a concepção de mundo com base no em-si jamais retroagiu. Sobre isso, pode ser dito, sob o risco da economia das palavras, que a Antiguidade lançou filosoficamente a uma visão mundana a um patamar elevadíssimo. Contudo, perante seus limites, compôs o que Marx chamou de infância da humanidade.

Quando a análise avança para considerar o Medievo, precisa destacar que toda a chamada Idade Média é laudativa em relação à Antiguidade. As críticas de Aristóteles sobre o platonismo não são completamente abandonadas. O que se conserva dessas críticas, no entanto, não atinge o mesmo nível do debate apreendido pelo grande pensador na Antiguidade Tardia. Nesse esteio de contradições, as ideias aristotélicas chegam, mesmo que fragmentariamente, ao debate científico medieval. Mas não chegam sozinhas!

Plotino consegue grande relevância ao seguir o idealismo platônico. Isso faz com que o idealismo filosófico permeie destacadas tendências religiosas. Desse encontro, pode-se dizer, brota a seguinte transformação: o pensamento que define o em-si concebido enfaticamente (carregado de carga emocional) é transformado em um “superser” de caráter intraduzível, onipresente e onisciente. Ou seja, um poderoso ser que se põe no “Além” absoluto: acima de todo pensamento e de qualquer representação real.

A máxima que encontra eco no pensamento epocal passa a ser: *natura nec creata nec creans* (a natureza não cria nem é criada). Natureza e Deus se fundam em uma metafísica respaldada politicamente por Carlos Magno, por isso, a escolástica ganha fórum privilegiado no período carolíngio por meio das teorias neoplatônicas de Escoto Erígena. A metafísica, por sua vez, abraça a escolástica: a estrada para o encontro entre filosofia idealista e teologia está agora pavimentada.

Esse quadro constitui, em última instância, o pano de fundo para o retorno da transcendência como concepção de mundo. Define-se a impossibilidade de se conhecer, mesmo que aproximadamente, a natureza do em-si. Trata-se de retrocesso para a teoria do reflexo!

Quem se aproveita teoricamente desse retrocesso é Tomás de Aquino. Sob tal herança, o teólogo-filósofo defende a existência divina. Em relação ao modo como se concebe o em-si, a entrada em cena do tomismo, ou seja, da concepção de Deus como ato puro, resume-se ao fato de a essência ser fundida na existência. Trocando em miúdos, pode ser dito que o Uno ressignificado do platonismo por Plotino passa para a esfera da personificação antropomorfizadora. É preciso sublinhar que a unificação absoluta, aqui consagrada entre essência e existência, é o procedimento pelo qual se expressa a forma lógica da valorização divina, a qual, por sua vez, assenta-se em um fundamento emocional. Essa união caracteriza a tendência de namoro entre a metafísica e a teologia, embora existam muitas, profundas e importantes divergências entre teologia e filosofia.

O Deus tomista, como visto, cria problemas para o desenvolvimento da desantropomorfização. Porém, não decreta seu óbito. As contradições do desenvolvimento humano renascem nas asas iluminadas do que a história denominou como Renascimento.

O em-si do mundo, sobretudo aquele requerido pelas chamadas ciências da natureza, resolutamente recusa a pureza tomista. O reflexo científico, vale a pena insistir, é o resguardo da verdade, logo os adeptos da verdadeira cientificidade foram obrigados a rechaçar a personificação antropocêntrica, emocional e antropomorfizada apresentada por Tomás de Aquino.

Nesse pugilato nada pacífico e repleto de sobressaltos, avanços e recuos, o método empregado pelos científicos renascentistas foi fundamental para a vitória de uma concepção de mundo baseada no em-si. Com essas considerações, passo a passo e nunca de modo linear, essa concepção mundana verdadeira afasta-se do enfático-emocional-subjetivo. A objetividade como compreensão da realidade vai, progressivamente, depurando todos os reflexos subjetivos presentes na interpretação intelectual do mundo concreto. Trocando em miúdos mais uma vez; a realidade objetiva existe com total independência da consciência subjetiva do sujeito humano.

Não se pode deixar de dar crédito à Revolução Copernicana. É ela, aproveitando-se da evolução possibilitada pelas contradições da Antiguidade, que põe o agente humano no centro da produção da vida. A secularização esposa a desantropomorfização!

Esse feliz matrimônio adultera o casamento entre filosofia e teologia. E mais: abala definitivamente o vínculo existente entre essência e existência; rompe-se com qualquer modo de transcendência. A concepção de mundo moderna fixa-se nas interpretações terrestres, imanentes e cismundanas. O reflexo desantropomórfico da realidade ganha luz, validade e assento definitivo na investigação dos fenômenos.

A filosofia, portanto, rebela-se contra as teorias e os métodos produzidos pela concepção enfática-emocional de um convertido em-si transcendente antropomórfico, personificado e antropocêntrico. Mas, como a vida real e concreta não deixa mentir e como toda análise imanente e desantropomórfica dos casamentos expõe, a realidade mundana não permite que o acasalamento navegue em céu de brigadeiro, tampouco em mar de almirante. Veremos, mais adiante, como a união entre o conhecimento e o desantropomorfismo não vive tranquilamente.

Bem, para que possamos chegar ao grande Hegel e dele ir até a ontologia pedestre-materialista de Marx, cabe aqui uma pequena revisão dos caminhos percorridos pelo desantropomorfismo. Sem qualquer pretensão de esgotar esse emaranhado gigantesco e, às vezes, infido histórico da filosofia, elencamos alguns pontos principais:

- Xamãs;
- Contradição grega;
- Síntese plotiniana;
- Força teológica-transcendente da prova ontológica de Deus tomista;
- Heliocentrismo copernicano;
- Dúvidas descarteanas e ídolos de Bacon;
- Depuração geométrico-metodológica de Hobbes e Spinoza;
- Crise moderna e a incognoscibilidade de Kant;
- Hegel: o abre alas para a objetividade materialista; e
- Ontologia pedestre de Marx.

Como Lukács (1967) nos ajuda a entender, depois da iluminação renascentista, o caminho desantropomórfico que o em-si segue é o seguinte: depois da dúvida metódica de Descartes, passando pela crítica dos “ídolos” de Bacon, pelo método geométrico de Hobbes e Spinoza etc., este caminho finalmente leva a determinações dialéti-

cas da objetividade correta e suas configurações mais adequadas na medida do possível. O conhecimento encontra um elo que o leva até o adequado tratamento marxiano, em que o em-si, finalmente, encontra o para-nós.

É Marx, a partir das pesquisas hegelianas, quem enxerga pela primeira vez a autoprodução do mundo pelo próprio humano. É esse cientista que, no contexto epistemológico, faz a precisa distinção entre objetividade e subjetividade. É o reconhecimento da interação real entre uma e outra, com o reconhecimento de sua real mutação recíproca na prática e na teoria, que fica evidente na promoção dessa prática. Sempre, vale lembrar, com prioridade do objeto sobre a consciência.

Naturalmente, essa evolução não é unívoca. Ela apresenta muitos e diversos percalços com tendências subjetivistas, idealistas e religiosas se interpondo no caminho da evolução científica. Na impossibilidade de destacar todas essas tendências, registramos que Berkeley é um dos representantes mais consistentes. O idealista irlandês ganha relevância por sua peculiar insistência em renovar a doutrina da dupla verdade. Para esse filósofo, o que foi sustentado cegamente, em épocas passadas, pelo averroísmo latino, ganha atualização para a entrada da modernidade.

Mesmo depois que os fatos concretos da vida produziram no pensamento humano a oposição, irreconciliável, entre ciência e religião, o em-si não teve vida fácil, haja vista que, tanto Berkeley como o averroísmo, tentam reaproximar ciência e religião. O filósofo árabe, nascido em Córdoba, conhecido como Averróis, bem como o irlandês, bancam a reconciliação entre a verdade científica e a fé religiosa.

A tentativa de reaproximação entre a ciência e religião repõe para a filosofia da Idade Moderna uma problemática qualitativamente diversa da anterior. Com a entrada em cena das necessidades capitalistas, até uma dupla verdade tem lá sua importância. Ou seja, a indústria capitalista, ávida por lucro, precisa, para se erigir e se

desenvolver, da implementação ilimitada das ditas “ciências exatas” com foco único na natureza. Qualquer teoria do conhecimento que proponha alguma crítica a esse cenário é condenada ao ostracismo, quando não aos abutres.

É por isso, como explica Lukács (1967, p. 290), “que qualquer teoria do conhecimento que queira prosperar na nova era tem que fornecer a base de uma objetividade dos resultados científico-naturais [...]”. Porém, tais resultados precisam ser, imediato-praticamente, utilizáveis no aparato produtivo gerador de lucro.

Assim, Berkeley calha muito bem, pois sua gnosiologia idealista elimina totalmente o em-si do processo de conhecimento. Para o filósofo, a objetividade precisa ser “livre” de qualquer “metafísica”. Estabelece-se, com o suporte irracional do professor irlandês, uma suposta garantia que mistura, ao gosto do capitalismo, diversas categorias antropológicas imbuídas, por sua vez, em se render à união acrítica entre religião e ciência. Há de se pontuar, para ser justo com as aulas de Berkeley, que essa “novidade metodológica” é, cada vez mais, “[...] desprovida de conteúdo e que, naturalmente, agora é qualquer tipo de fé, e não, como na Idade Média, apenas ortodoxia católica.” (LUKÁCS, 1967, p. 290, v. 3).

Ufa, enfim chegamos a Kant!

Antes de adentrarmos nas teses do filósofo de Königsberg, urge explicarmos a necessidade social demandada sobre esse genial ser humano. O grande filósofo recebe em suas mãos o que os frequentadores de mesa de bar, ao se referirem a um problema de difícil solução, chamam de batata quente.

O que ocorre é o seguinte: Kant recebe como herança uma enorme crise na concepção de mundo causada exatamente pela contradição necessidade burguesa, qual seja, precisar do elemento desantropomórfico como é o em-si, mas, ao mesmo tempo, ter que rejeitar a crítica científica sobre o modo de produção capitalista.

O que faz o genial filósofo? Em primeiro plano, rejeita a irracionalidade berkeleyana. Para Kant, as teses do irlandês são um assalto à razão. Ele era mesmo genial!

Nos *Prolegômenos*, Kant ensaia seu desgosto com o irracionalismo do retorno da dupla verdade. Assim escreve Kant (1988, p. 58):

Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objectos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenómenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afectarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenómeno deste objecto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real.

De todo modo e, apesar de sua reconhecida genialidade, mesmo que não se possa negar seu imenso avanço científico, a saída que o filósofo apresenta é limitada e bem aproveitada pelos capitalistas de plantão. Com a grande inteligência do pensador de Königsberg aparece um novo conceito acerca do em-si. A concepção de mundo kantiana tem importantes consequências sobre o desenvolvimento da evolução filosófica e, por extensão, sobre a forma como o mundo passa a ser interpretado.

O resultado apresentado por Kant atende pelo nome de agnosticismo. Isto é; há coisas que a inteligência não alcança.

Apenas para lembrar, na Antiguidade e na Idade Média, o em-si é o “Ser último”, o “Ser” que se encontra escondido, que está “por detrás” dos fatos físicos. Para a invenção kantiana, apenas a objetividade é reconhecida como realidade material.

Com essa saída, prima-se pelo conhecimento puramente epistemológico. Muda-se, também, o método de análise do real. Em Kant, como interpreta Lukács (1967), o em-si é situado como começo, *a priori*. Ele é, agora, o início de todas as investigações filosóficas. Assim, o limite máximo exigido da supervisão da objetividade é a independência dos objetos em relação ao sujeito conhecedor.

Hegel, calçado em toda sua grandeza, concebe, na *Ciência da lógica*, a coisa em-si do seguinte modo: como um fundamento que pode ser determinado, situado além da existência externa. Ou seja, guarda seus fundamentos em suas propriedades essenciais.

Essa concepção, para Lukács (1967), ultrapassa amplamente o idealismo kantiano. Para o marxista húngaro, Hegel não só põe o em-si como ponto de partida epistemológico, no início da investigação, como também prepara a possibilidade intelectual de superar, no curso do processo de pesquisa, a sua abstração.

O imenso avanço de Hegel entrecruza-se com seu maior limite, a saber: a identidade sujeito-objeto. Como explica Lukács (1967), os limites do avanço hegeliano para a compreensão correta do em-si são traçados por seu idealismo. Apesar de seu início logicamente correto, continua o filósofo magiar, Hegel “se desvia de sua própria concepção do Em-si” (LUKÁCS, 1967, p. 295). E por que isso ocorre? Responde o húngaro que é “por causa da concepção básica do sujeito-objeto idêntico.” (LUKÁCS, 1967, p. 295).

Por sorte da ciência e da humanidade, o aspecto mais positivo da filosofia hegeliana em relação ao em-si é aproveitado pelo marxismo clássico. E qual é esse aspecto? Precisamente aquela generalidade epistemológica abstrata que permite ser a existência do objeto total e completamente independente da subjetividade humana. Como muito bem sintetiza Lênin: os elétrons, o éter etc., existem fora da consciência subjetiva. O conceito de matéria, completa o revolucionário russo em *Materialismo e empiriocriticismo* (LÊNIN, 1946), não se resume

epistemologicamente, pois a realidade, enfatiza o bolchevique, embora seja reproduzida pela consciência humana, independe dela.

Com isso, fica claro que não se pode abandonar os avanços de Hegel, pois foi a grandiosidade do filósofo alemão que entendeu ser o trabalho o responsável pela mutação recíproca entre a objetividade e o sujeito que trabalha. Com Hegel, abriu-se a possibilidade acerca do entendimento da importância da teleologia, que define a necessidade de haver a intervenção subjetiva na matéria.

Essa possibilidade permite que Marx estruture, como argumenta Lukács na Ontologia, uma ontologia materialista que, por pousar os pés no chão da realidade social, é pedestre e cismundana. Para o filósofo magiar, o revolucionário alemão descreve essa mutação recíproca entre a objetividade e a subjetividade aplicando-a ao intercâmbio das mercadorias.

A mercadoria é realmente valor de uso, a sua existência como valor aparece apenas idealmente no preço, que a relaciona com o ouro, situado no outro polo, como sua figura real de valor. Ao contrário, o material ouro somente funciona como materialização do valor, dinheiro. Por isso, é realmente valor de troca. Seu valor de uso se apresenta apenas idealmente na série das expressões relativas de valor em que se relaciona com as mercadorias situadas de outro lado, como o círculo de suas figuras de uso reais. Essas formas antitéticas das mercadorias são os movimentos reais de seu processo de intercâmbio (MARX, 1996, p. 276).

E essa concepção dialética, acredita Lukács, considera a mutação recíproca do real no ideal, do objetivo no subjetivo, servindo, outrossim, de suporte rigoroso à compreensão epistemológica do em-si. Com Marx, toda rigidez metafísica se dissolve, o que impede a fossilização dos fetiches subjetivistas. O plano onto-materialista certificado por Marx, portanto, é o mais adequado para que a independência do ser em relação à consciência possa realmente fazer brotar os frutos do verdadeiro conhecimento da realidade.

O materialismo dialético que vem de Hegel é corrigido por Marx em dois sentidos concomitantes:

1. Epistemologicamente, o resultado torna-se mais rigoroso;
2. E, ao mesmo tempo, mais concreto e elástico (como caminho de conhecimento da realidade concreta).

Essa concepção já está escrita nos textos de juventude do investigador mouro, a exemplo da *Introdução à crítica da economia política* e no seu esboço de 1857-8, conhecido entre nós como *Grundrisse*. Aqui o autor escreve:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto (MARX, 2011, p. 77-8).

O avanço marxiano abre à humanidade, pela primeira vez, a condição para que o mundo possa ser visto como produto exclusivamente do intercâmbio entre a natureza e o social. Para Marx, como sintetiza Lukács (1967), o em-si abstrato, concebido apenas epistemologicamente, perde sua rigorosa limitação. Ele é convertido, na anuência ontológica da materialidade, em ponto de partida, mas não como uma coisa apriorística, como queria Kant. Agora, o em-si torna-se o elemento primário de uma cadeia de conceituação da reali-

dade objetiva. Por meio de abstrações razoáveis, parte-se da concretização primária e busca-se a aproximação à realidade, respeitando, rigorosamente, a verdade guardada no em-si.

Esse processo, contudo, não é fácil, tampouco é dado de uma só tacada à investigação que procura a verdade objetiva reservada no em-si. Para que o em-si se transforme em um para-nós cognoscível, a pesquisa precisa se despir de muitos e inúmeros preconceitos. Como afirma Lukács (1967, p. 299): “A transformação do Em-si em um Para-nós aspira, neste caso, em primeiro termo, a proporcionar uma refiguração adequada do verdadeiro Em-si”.

Notas conclusivas

Já encaminhado para o final, três advertências precisam ser feitas:

1. O cotidiano e a ciência refletem a mesma realidade;
2. O comportamento cotidiano, não obstante, baseia-se nas refigurações e não em representações;
3. A refiguração da realidade, por meio do reflexo, jamais é uma cópia fotográfica da realidade.

Isso quer dizer que um carro circulando em uma via é um automóvel concreto, não o que ele representa, por exemplo, sociológica ou artisticamente. Disso, o que importa destacar, por fim, é que o saber difere da mera opinião. Esta tem por base as representações subjetivas e aquele deita raízes nas refigurações, mesmo que aproximadas, da realidade objetiva.

Para finalmente concluir, mesmo sem a mínima intenção de sepultar o debate, obrigamo-nos a refletir, embora apenas como aperitivo para futuras exposições, o que escreve Marx na *Miséria da filosofia*. Nesse livro, o autor esclarece como a classe trabalhadora deve se apoderar dos fatos verdadeiros, bem como para que lhes servem

as armas da verdade.

As condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Esta massa pois, é já, face ao capital, uma classe, mas não o é ainda para si mesma. Na luta [...], essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma (MARX, 1985, p. 159).

A limpidez revolucionária das palavras do pensador mouro chama a atenção para qual deve ser o uso da passagem da consciência à autoconsciência dos fatos desantropomórficos da vida. Ou seja, apoderar-se da gênese da objetividade para com isso ter em mente a função social de cada fenômeno e, assim, pleitear sua posterior superação. Por isso, é importante o conhecimento adequado do em-si para as lutas revolucionárias.

Como palavras finais, escrevemos com Lukács (1967) que a inflexão categórica que descreve Marx não é outra coisa senão uma referência ao comportamento prático das mulheres e dos homens que vivem a cotidianidade social. É do modo como sintetiza o pensador alemão, que o ser-para-si aparece na vida humana como categoria de autoconsciência.

Comprovado fica, portanto, que o fato científico, objetivamente subjacente às atividades humanas corriqueiras cotidianamente, produz apenas a consciência dos sujeitos humanos sobre si mesmos, sobre si próprios. Isso, necessariamente, nem sempre acontece diretamente na prática rotineira do cotidiano. O que produz, contudo, um novo comportamento humano é a transformação dessa consciência em autoconsciência. A transformação do para-nós, alcançado pelo reflexo correto da realidade em um ser-para-si, com efeito, é o que promove, por força de suas determinações de conteúdo presentes na realidade, a mudança na conduta humana.

REFERÊNCIAS

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. A filosofia moderna. Tomo II. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÊNIN, Vladimir. **Materialismo e empiriocriticismo**: notas e críticas sobre uma filosofia reacionária. Editorial Calvino LTDA: Rio de Janeiro, 1946.

LENOIR, Frédéric. **Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental**. Madrid: Alianza, 2005.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: la peculiaridad de lo estético. v. 3. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. Global Editora: São Paulo, 1985.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **O capital**: crítica à economia política, v. 1. Tomo 1. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Coleção Os Economistas).

SANTOS, Deribaldo. **Arte-educação, estética e formação humana**. Maceió: Coletivo Veredas, 2020.

TONET, Ivo. **Em defesa do futuro**. Maceió: Edufal, 2005.

Bruno Gonçalves da Paixão

Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB (2010), mestrado em Filosofia pela mesma instituição (2016) e doutorado pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE (2021). Atuando na linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política, concentra seus estudos em torno da política, da ideologia, da alienação e da educação, nas obras de K. Marx e, especialmente, G. Lukács. Atualmente, trabalha como professor substituto do magistério superior na UFRN.

Deribaldo Santos

Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/2001), especialização em Gestão Escolar pela Universidade Estadual do Ceará (UECE/2003), mestrado em Políticas Públicas e Sociedade (UECE/2005), em 2006 fez estágio doutoral na Universidade do Porto (UP), e em 2009 concluiu o doutorado em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Concluiu, em 2015, estágio pós-doutoral em Estética na Universidad Complutense de Madrid (UCM) com bolsa da CAPES. É Professor Adjunto da Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLESC-UECE), atuando no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UECE). É coordenador do Laboratório de Pesquisas sobre Políticas Sociais do Sertão Central (Lapps-UECE). Desenvolve pesquisas nas áreas de Trabalho e Educação e Estética Marxista. Atua, principalmente, no exame da Educação Profissional, na Formação de Professores e na relação entre Arte e Sociedade. Lidera o Gru-

po de Pesquisa Trabalho, Educação, Estética e Sociedade (GPTREES). Membro da Câmara de Pesquisa da UECE.

Gilmaisa Macedo da Costa

Possui graduação em Serviço Social, e em Letras, mestrado em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco (1998) e doutorado em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco com doutorado sanduiche na UFRJ (2005). Pós-doutorado na Facultad de Filosofia e Letras de la Universidad de Buenos Aires (2016). Professora da Universidade Federal de Alagoas desde 1991. Após aposentadoria prestou serviços na UFAL como professora voluntária e como professora visitante. Tem experiência na área de ensino do Serviço Social na UFAL e na universidad del Centro de la provincia de Buenos Aires (UNICEN). Membro da pesquisa realizada pela UNICEN Cuestion Social y Politicas sociales: critica a sus fundamentos y expresiones contemporáneas com resultados publicados em livro na Argentina em 2019. Componente da pesquisa Expressões da Questão Social em Alagoas concluída em 2018. Experiência em Ensino de graduação e pós-graduação com ênfase em Método e em Ontologia do Ser Social, atuando principalmente nos seguintes temas: serviço social, metodologia das ciências sociais, ontologia, trabalho, fundamentos em serviço social e sociedade. Primeiro líder do Grupo de Pesquisa Sobre Reprodução Social desde 2007 até 2020. O Grupo de Pesquisa Sobre Reprodução Social é associado à International Association Strikes and Social Conflicts sob a liderança da Dra. Raquel Varela da Universidade de Lisboa.

Mariana Andrade

Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal da Paraíba (2008), mestrado em Serviço Social pela Universidade Federal de Alagoas/UFAL (2011) e doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016).

Ricardo Lara

Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), mestrado em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e doutorado em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Pós-doutorado pelo Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. Professor da Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador com Bolsa do CNPq. Coordenador Adjunto da Área 32 - CAPES (2022 - 2026). Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas: trabalho, “questão social” e América Latina (Brasil/NEPTQSAL). Pesquisador do Grupo de Investigação: História Global do Trabalho e dos Conflitos Sociais (Portugal/UNL) e do Observatório para as Condições de Trabalho e Vida (Portugal/OCTV). Foi Coordenador de Pesquisa do Centro Socioeconômico (CSE/UFSC - 2017-2020). Foi Editor Chefe da Revista *Katálysis* (2017 - 2022). Desenvolve pesquisas nos seguintes temas: teoria social; história; trabalho; questão social; serviço social; crítica da economia política; formação socioeconômica brasileira; políticas sociais; saúde do trabalhador. Membro da equipe de pesquisa do projeto: Os desafios do acesso e das intervenções profissionais nas políticas sociais diante das tecnologias de Informação e de comunicação (TIC), CNPQ.

Sergio Lessa

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1987), mestrado em Pós Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1990) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (1994) e Pós-doutorado em Serviço Social pela PUC-SP. Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal de Alagoas. Foi Pesquisador com Bolsa de Produtividade do CNPq até 2019. Tem experiência na área de Serviço Social e Filosofia, com ênfase em Fundamentos do Serviço Social, Ontologia e Ontologia do ser social.

