



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO**

**JÚLIA ÉRIKA MOREIRA BASTOS**

**FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO:  
ELEMENTOS PARA A CRÍTICA DA RELAÇÃO ENTRE SER E CONSCIÊNCIA**

**FORTALEZA – CEARÁ**  
**2016**

JÚLIA ÉRIKA MOREIRA BASTOS

FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO:  
ELEMENTOS PARA A CRÍTICA DA RELAÇÃO ENTRE SER E CONSCIÊNCIA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em educação.

Orientador: Prof. Dr. José Deribaldo Gomes dos Santos

FORTALEZA – CEARÁ

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Bastos, Júlia Érika Moreira .

Fundamentos ontológicos da produção de conhecimento científico: elementos para a crítica da relação entre ser e consciência [recurso eletrônico] / Júlia Érika Moreira Bastos. - 2016.

1 CD-ROM: 4 ¼ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 96 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2016.

Área de concentração: Formação de professores.

Orientação: Prof. Dr. José Derivaldo Gomes dos Santos.

1. Trabalho. 2. Relação entre ser e consciência.  
3. Conhecimento científico. 4. Fundamentos. I. Título.

JÚLIA ÉRIKA MOREIRA BASTOS

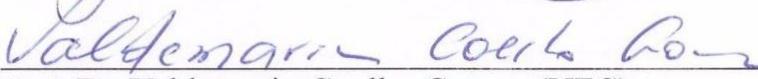
FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO:  
ELEMENTOS PARA A CRÍTICA DA RELAÇÃO ENTRE SER E CONSCIÊNCIA

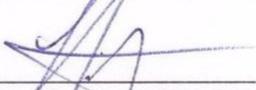
Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em educação.

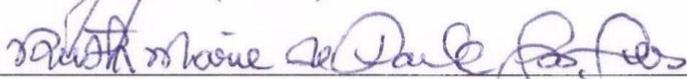
Aprovada em: 30 de agosto de 2016.

BANCA EXAMINADORA

  
Prof. Dr. José Derivaldo Gomes dos Santos (Presidente – PPGE/UECE)

  
Prof. Dr. Valdemarin Coelho Gomes (UFC)

  
Prof. Dr. Ivo Tonet (UFAL)

  
Profa. Dra. Ruth Maria de Paula Gonçalves (PPGE/UECE)

## **AGRADECIMENTOS**

Gratidão ao Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário (IMO) que, através de seus pesquisadores, aos quais deixo também aqui meus agradecimentos, possibilita a produção e difusão da teoria revolucionária a favor da classe trabalhadora, empreitada que segue a contramão do fazer científico hoje, mas que por isso mesmo é de tão grande valia.

Gratidão à Universidade Estadual do Ceará, que atualmente em situação de greve, luta para permanecer formando com qualidade alunos que muitas vezes, como nós, são filhos da classe operária advindos da periferia de Fortaleza, e que de outra maneira não teriam acesso a um nível superior de formação.

Gratidão ao meu Orientador, Deribaldo Santos, que em sua humildade e sabedoria, determinações que parecem nunca andar separadas, contribuiu enormemente para que este trabalho fosse realizado, seja me presenteando com episódios de orientação, seja com músicas e textos literários, ambos momentos nos quais me foi possibilitada elevação.

Gratidão aos professores que se dispuseram a compartilhar comigo o feliz momento da defesa, Mário Coelho, Ruth de Paula, Solange Xerez e Ivo Tonet, este que gentilmente, fez o grande esforço de se deslocar de sua casa, em Maceió, mesmo que para tão pequeno evento.

Gratidão a todos meus companheiros do percurso de mestrado, de maneira especial à Rafa, Adriano, Marcondes, Escolástica e Gorete, com os quais compartilhei afetos e debates.

Gratidão à minha segunda família, Helena, Filho e Lígia, que passaram a fazer parte da minha vida por intermédio de Diego, mas a quem logo acolhi com todo gosto.

Gratidão aos amigos, de forma especial, à Danielle, Jesuana e Rômulo. A primeira, amiga de infância que acompanhou mais este passo de minha caminhada, Jesuana, que com sua sensibilidade artística compartilhou comigo dores e bons sabores do cotidiano, e este último, que mesmo passando a morar no Rio de Janeiro, nunca deixou de transmitir seus carinhos.

Gratidão à minha mãe, Denize, ao meu pai, Jorge, ao meu irmão, Jorginho, e à minha cunhada Hérica, que me apoiaram na medida de suas possibilidades, e tiveram toda compreensão e paciência nos meus vários momentos de ausência.

Gratidão ao meu companheiro de vida e de luta – se é que é possível separar essas duas dimensões – Diego, “Di”, que acompanhou essa minha jornada, da escrita do projeto de pesquisa à defesa do trabalho, segurando minha mão nos momentos difíceis e me carregando nos braços naqueles ainda piores, a quem nutro mais sincero e forte afeto, hoje e porquanto a vida me permitir.

“Dar as costas aos automovimentos da razão e voltar-se para os automovimentos do mundo real, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das ‘pedras’, para deixar que as ‘pedras’ falem pela boca da filosofia”.

(José Chasin)

“A história é longa, e a questão do método, complexa. Para os revolucionários, além disso, é uma questão aguda. Por isso o revolucionário precisa da ‘paciência do conceito’, de Hegel. Não porque não tenha pressa, mas porque não há como ser mais veloz, na teoria, do que avançar com consistência”.

(Sérgio Lessa)

*“Mas na entrada para a Ciência – como na entrada do Inferno – é preciso impor a exigência:*

*‘Que aqui se afaste toda a suspeita*

*Que neste lugar se despreze todo o medo”*.

*(Karl Marx)*

## RESUMO

A realização de pesquisas científicas como se dá na atualidade, de maneira geral, está inserida em um cotidiano problemático no qual tem seus pesquisadores envolvidos com a prática do “publique ou pereça” referente ao denominado produtivismo acadêmico, daí incorrendo uma longa lista de situações que envolvem da qualidade de vida de professores e alunos, à própria qualidade de pesquisa. Para compreensão autêntica da produção de conhecimento científico pelo homem realizada sob as condições atuais, como para o entendimento de qualquer outro fenômeno social, se faz necessário uma apreensão profunda, que alcance as raízes do problema. Para isso, neste trabalho dissertativo é utilizado o método marxiano de pesquisa que toma o trabalho, atividade exclusivamente humana produtora da subsistência do homem e de sua própria humanidade, enquanto categoria central no perquirir da esfera do ser social, assim, quanto à compreensão do fenômeno do fazer ciência, se tornando portanto, crucial a investigação dos fundamentos histórico-sociais da realidade. Esta pesquisa objetiva a busca por estes fundamentos, o que fora realizado ao se procurar a origem e a função ontológica da produção de conhecimento pelo gênero humano. Assim, foi possível apreender, a partir do próprio entendimento ontológico da categoria trabalho, o ato de conhecer em sua origem social como processo cognitivo absolutamente necessário para a devida realização das finalidades humanas. Aí, nesse processo originário do ser social, já sendo possível identificar nas corretas abstrações realizadas pelo homem a gênese do pensamento científico. Durante toda a pesquisa, foi possível uma aproximação dos fundamentos da produção de conhecimento científico realizada pelo gênero humano através da compreensão de diferentes elementos da relação entre ser social e consciência.

**Palavras-chave:** Trabalho. Relação entre ser e consciência. Conhecimento científico. Fundamentos.

## ABSTRACT

Research production is nowadays inserted in a problematic routine in which its researchers are involved in the practice of the “publish or perish”, referred to the so called academic productivism, and so incurring several situations that go from the quality of life of professors and students to the quality of the research itself. To authentically understand the production of scientific knowledge by men, fulfilled under these circumstances, as well as for any social phenomena, it is needed a deep seizure, to reach the roots of the problem. To achieve this goal, in this dissertation work, the Marxian method of research is used, which takes the labor, exclusively human activity, producer of man’s subsistence and humanity itself, as a central category to assert the sphere of social being, and so, to understand the science making phenomena, making it crucial to investigate the historical social fundamentals of this reality. This research aims to search for these fundamentals, what was fulfilled in the search of the origin and ontological function of the production of knowledge by the mankind. Then, it was possible to seize, from the ontological understanding of the labor category, the act of understand in its social origin as a cognitive process that is absolutely necessary to the due realization of human finalities. In this process, originary from the social being, it is possible to identify, in the correct abstractions made by man, the genesis of scientific thinking. During all this research, it was possible an approximation of the fundamentals of the production of scientific knowledge by mankind through the comprehension of different elements of the relation between social being and conscience.

**Keywords:** Labor. Scientific Knowledge. Being and Conscience Relationship. Fundamentals.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>QUESTÕES FUNDAMENTAIS: ALGUNS ELEMENTOS.....</b>	<b>24</b>
2.1	SOBRE AS QUESTÕES FUNDAMENTAIS: PARA ESTRUTURAR O DEBATE.....	24
2.1.1	<b>O pôr teleológico .....</b>	<b>28</b>
<b>3</b>	<b>TRABALHO E NATUREZA DO CONHECIMENTO: PRIMEIRAS PALAVRAS SOBRE A RELAÇÃO PÔR TELEOLÓGICO E INVESTIGAÇÃO DOS MEIOS/ FINS.....</b>	<b>41</b>
3.1	INVESTIGAÇÃO DOS MEIOS.....	41
3.2	CONSCIÊNCIA E ESPELHAMENTO.....	50
<b>4</b>	<b>ESPELHAMENTO E REALIDADE: UMA SÍNTESE .....</b>	<b>61</b>
4.1	SOBRE ESPELHAMENTO E REALIDADE.....	61
4.2	POSSIBILIDADE E ALTERNATIVA NA DINÂMICA DO TRABALHO .....	72
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>82</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>92</b>

## 1 INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

“O espelho não me prova que envelheço  
Enquanto andares par com a mocidade;  
Mas se de rugas vir teu rosto impresso,  
Já sei que a Morte a minha vida invade.  
Pois toda essa beleza que te veste  
Vem de meu coração, que é teu espelho;  
O meu vive em teu peito, e o teu me deste:  
Por isso como posso ser mais velho?”

(William Shakespeare)

No prefácio da obra “Para a crítica da economia política”, Karl Marx (1818-1883) nos relata um pouco sobre sua incursão pelo campo dessa matéria e menciona que a primeira pesquisa que empreendeu sobre economia política “foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 1982, p. 24). Seus resultados, continua ele, foram os seguintes:

[...] relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida [...] (ibidem, p. 25).

Daí, essa conclusão se estende para a continuidade de seus estudos em formato de resultado geral: compreende que na produção de sua própria vida – produção esta traduzida de maneira necessária e independente da vontade do homem individual, como relações de produção mais forças produtivas, portanto em um modo de produção ao qual corresponde à “estrutura econômica da sociedade” –, o homem, no sentido genérico, tem condizente à totalidade<sup>2</sup> de seu modo social de produzir, formas de consciência diversas presentes na superestrutura da sociedade. “O modo de produção da vida material [em seu conjunto] condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual” (MARX, 1982, p. 25), sintetiza assim sua conclusão.

<sup>1</sup> Aproveitamos para logo ressaltar a realização desta pesquisa como algo articulado às iniciativas do GPTRESS (Grupo de Pesquisa Trabalho, Educação, Estética e Sociedade), vinculado ao Lapps (Laboratório de Análises sobre Políticas Sociais do Sertão Central) da Universidade Estadual do Ceará, e também às iniciativas do IMO (Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário), o qual há mais de vinte anos se coloca no cenário cearense como um espaço de formação e produção de conhecimento em prol da classe trabalhadora.

<sup>2</sup> A categoria da totalidade é de extrema importância para o materialismo marxiano – vale lembrar que o termo “marxiano” se refere à obra original de Marx, e o “marxista” ao que é próprio de seus seguidores (PAULO NETTO, 2006, p. 8-9). Ao utilizar a categoria da totalidade, nos referiremos à ela como totalidade do social em reprodução, ou seja, “totalidade composta pela síntese dos atos de cada indivíduo em processos históricos universais” (LESSA, 2014, p. 11). Como veremos em seguida, se trata da condição da reprodução social humana como um todo feito de partes e suas inter-relações, portanto algo maior do que sua mera somatória.

Se bem percebemos, a discussão se trata da origem do entendimento marxiano entre a relação do ser e da consciência. Esta é uma questão materialista fundamental na qual, nas palavras de György Lukács (1885-1971), “o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência” (LUKÁCS, 2012, p. 307)<sup>3</sup>. Na referida crítica de Marx à teoria hegeliana, é explícito que no tocante ao total das relações materiais as quais envolvem, além de outras coisas, a seguridade da vida humana, ontologicamente sobre elas, se desenvolvem uma “superestrutura política e jurídica, [...] à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 1982, p. 25). Afirmar isso significa que na relação entre ser e consciência há um “momento predominante”, e este corresponde ao modo de produção da vida material em sua totalidade, ou seja, corresponde ao que é o ser do ser social. Sigamos com essa compreensão.

Na “Ideologia alemã” Marx, juntamente a Engels, faz observação importante, porque decisiva, para um entendimento correto sobre essa dinâmica entre as condições materiais da produção da vida em sociedade e suas formas de consciência. Se trata da noção de totalidade, de conjunto das relações sociais de produção como expressão do ser social:

O modo através do qual os homens produzem seus víveres depende, em primeira mão, da própria constituição dos víveres encontrados na natureza e daqueles a serem produzidos. Esse modo da produção não deve ser observado apenas sob o ponto de vista que faz dele a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito antes, uma forma determinada de expressar sua vida, uma *forma de vida* determinada do mesmo. Assim como os indivíduos expressam sua vida, assim eles também são. O que eles são, coincide com a sua produção, tanto com o *que* eles produzem, quanto com o *como* eles o produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX & ENGELS, 2007, p. 42, grifos dos autores).

O que eles afirmam no princípio da citação, em outras palavras, é como os objetos de trabalho e meios de trabalho – “víveres encontrados na natureza e daqueles a serem produzidos” – influenciam no modo que o próprio homem produz os objetos necessários para sua sobrevivência, se referindo em última instância nesse caso ao “modo da produção”. Este modo é relacionado à sobrevivência física

---

<sup>3</sup> Sobre esta ideia de prioridade de uma categoria em relação a outra, para evitar maiores equívocos, é preciso enfatizar que esta sobressaliência é de ordem ontológica, portanto não valorativa. Não significa afirmar que uma categoria seria, por exemplo, melhor, mais importante, ou ainda que teríamos aí uma relação absoluta do que é determinado e determinante. Afirmar a prioridade ontológica de uma categoria em relação a outra corresponde ao simples entendimento de que “a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (LUKÁCS, 2012, p. 307). Com a continuidade da discussão, esperamos que isso se torne mais claro.

do homem. Mas não apenas isso, lembram Marx e Engels. A produção vai além de representar as condições necessárias para a existência humana. Esse modo de produzir seus víveres expressa a sua própria vida social. Ele é a forma de viver do ser social, a forma de expressar sua vida, o seu ser: “assim como os indivíduos expressam sua vida, assim eles também são”. Dizer que os homens são de acordo com a forma como produzem sua sobrevivência, enfatizam os autores, é dizer que eles são o “que” realizam e o “como” realizam, e isso significa ligar o conjunto das relações de produção de maneira definitiva não somente à sua sobrevivência física, mas ao ser social dos homens. O homem produz o próprio homem ao produzir as condições necessárias à sua sobrevivência. Temos aí a origem ontogenética do ser social na atividade de produção, ou seja, no trabalho<sup>4</sup>.

A importância da constatação de que o modo de produção representa não só as condições materiais imediatas de sobrevivência, mas, para além disso, representa a forma de existência que é o ser social, como “forma de vida” (ibidem, p.42), está em ela ser fundamental para evitar algum equívoco daqueles cometidos pelo “marxismo vulgar (desde a época da Segunda Internacional até o período stalinista e suas consequências)” (LUKÁCS, 2012, p. 308). Equívocos que podiam levar a crer que a teoria marxiana seria reducionista, economicista. Ora, o filósofo alemão não afirmou o condicionamento imediato da consciência dos homens pelo sistema econômico, o que ele disse foi: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu *ser social* que determina sua consciência” (MARX, 1982, p. 25, grifo nosso). Como já explicamos – com a ajuda do destaque no texto da “Ideologia alemã” e baseados também no prefácio de 1859 –, em Marx, o ser social se mostra na totalidade do conjunto das relações de produção, ou seja, na estrutura econômica. É essa estrutura real em seu todo que tem influência sobre as diversas formas de consciência da sociedade. Nos confirma e acrescenta Lukács:

É sobretudo importante o fato de ele [Marx] considerar “o conjunto das relações de produção” a “base real” a partir da qual se explicita o conjunto das formas de consciência; e que estas, por seu turno, são condicionadas pelo processo social, político e espiritual da vida [...] (LUKÁCS, 2012, p. 308).

---

<sup>4</sup> Nesta pesquisa, tomamos como pressuposto a categoria trabalho enquanto atividade humana, que para além de ser meio de garantia da sua sobrevivência é ato originário do próprio ser social. Esta que é uma questão central da ontologia marxiana terá mais espaço para ser desenvolvida durante nossa investigação.

Desse modo, continua ele:

[...] o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como produto imediato da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral (ibidem, p. 308).

A estrutura econômica como Marx a entende, ou seja, enquanto conjunto das relações de produção e forças produtivas que representam a forma de vida do ser social, determina geral e indiretamente as diferentes formas de consciência da sociedade. Mais uma vez, “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1982, p. 25).

Certamente que esta dinâmica da relação entre ser e consciência também se mostra na atividade humana de produzir conhecimento científico, grande temática na qual se insere a pesquisa que pretendemos realizar aqui. O pesquisador que produz conhecimento hoje o faz em circunstâncias relacionadas à dinâmica do sistema capitalista, modo de produção vigente nos nossos dias. O ser social determina as formas de consciência do seu tempo. De maneira semelhante às formas “jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas” (MARX, 1982, p. 25), as atividades científicas também sofrem influência da estrutura econômica – esta entendida naquele autêntico sentido da teoria marxiana.

Alcançando este ponto da reflexão, deve se tornar clara a dimensão que toma uma investigação sobre o pensamento científico a partir do materialismo de Marx. O conhecimento não deve ser estudado partindo-se dele mesmo, mas de como se coloca no real, em sua relação com o todo social no qual está inserido.

Com o trabalho “Fundamentos ontológicos da produção de conhecimento científico: elementos para a crítica da relação entre ser e consciência” objetivamos buscar as bases sólidas originárias dessa relação, como uma aproximação da compreensão da realidade da produção de conhecimento científico. Mas o que há exatamente para compreender? Como esse problema nos alcança? Vejamos.

Tomemos como exemplo a pesquisa científica desenvolvida nos programas de pós-graduação do ensino superior brasileiro. Qual a aparência do cenário que encontramos ao observarmos sua dinâmica? O cotidiano do pesquisador que “decorre da política sintetizada na fórmula ‘*publish or perish*’ (publique ou pereça) [...] que passou a ser das mais influentes no novo patamar a

que foi induzida a PG [pós-graduação] brasileira [...]” (BIANCHETTI e VALLE, 2014, p. 96). Situação de “produtivismo acadêmico” na qual, continuam os autores:

[...] as mudanças atingem não apenas as instituições universitárias, mas também repercutem junto aos Coordenadores de Programas, aos professores e aos pós-graduandos, que são compelidos a se preocupar com índices, classificações, fatores de impacto, *rankings* e, principalmente, a lidar com situações que envolvem um grande grau de competição entre os programas (ibidem, p. 97).

A competição entre pares; a troca do livro pelo *paper*, decorrente destas pressões impostas pelos órgãos financiadores, a qual acaba por estimular necessariamente “produtos” de pesquisa mais rasos, ou seja, reproduz uma redução na qualidade das pesquisas; a severa intensificação do trabalho em nome do cumprimento de metas estabelecidas, que por sua vez, acabam provocando “imposturas intelectuais”, redução da qualidade de vida e “artimanhas” na realização dos trabalhos. Esses são alguns dos aspectos do problemático cotidiano do pesquisador na universidade, encontrados nos programas de pós-graduação atuais do Brasil.

Ora, toda essa aparência é determinada – não nos custa reforçar, geral e indiretamente – por uma dada estrutura social, e essa dinâmica de determinação não se limita apenas ao caso da pesquisa científica realizada nesse âmbito. Diz Ivo Tonet a respeito do cenário geral da produção de conhecimento que nos deparamos atualmente:

[...] hoje, nos encontramos numa situação extremamente difícil. [...] produziu-se um “espírito de superficialidade”, que se manifesta no elevado consumo de modas teóricas; na ausência de seriedade com que são abordados, citados ou até descartados autores – especialmente certos autores, – na despreocupação com uma fundamentação rigorosa; na utilização de conceitos – como, por exemplo, modernidade, razão, crítica, cidadania, democracia, pluralismo, socialismo e outros – de forma pouco criteriosa, como se fossem dotados de sentido óbvio (TONET, 2013, p. 61).

Vejam os que por si esse cenário justifica a necessidade pela compreensão da produção de ciência<sup>5</sup> que se estabelece nessas condições, mas há

---

<sup>5</sup> O conceito de ciência explícito aí merece maior detalhamento. Se refere ao “conhecimento científico sistematizado historicamente pelos homens”, ao “patrimônio cultural produzido historicamente” (FRERES *et al.*, 2012, p. 11). Como percebemos se trata de definição do conhecimento mais ampla do que traz a ciência moderna, a qual faz a delimitação de conhecimento científico basicamente referenciada nela própria e, portanto, restrita aquilo que pode ser provado através de método correspondente à própria cientificidade moderna: “Conhecimento que inclua, em qualquer forma ou medida, uma garantia da própria validade” (CIÊNCIA (moderna), *In*: ABBAGNANO, 2007, p. 157). Como ainda acentua Ivo Tonet, duas das características essenciais desta forma de cientificidade são a “experimentação e verificação empírica [...]”. Qualquer conhecimento que se pretenda verdadeiro

outro ponto da questão, mais específico, sob o qual gostaríamos de continuar a desenvolver nossa problematização. Apresentamos abaixo uma síntese da relação entre ser e consciência no debate filosófico, colocando em outros termos, o problema do ser e do conhecer na história do pensamento e algo de sua repercussão nos atuais ambientes de pesquisa científica.

De Miguel Reale a José Chasin – para citar exemplos de extremos brasileiros entre pensamento reacionário<sup>6</sup> e revolucionário – é reconhecido o problema do ser como predominante na Antiguidade e, em sequência, no medievo:

O problema ontológico é o mais antigo problema da reflexão filosófica que a história do pensamento registra. Não há problema mais antigo e não chega a ser um exagero dizer que aquilo que nós entendemos por filosofia, ou seja, aquela forma de pensar que tem origem entre os gregos, começou praticando ontologia sem que essa palavra então existisse [...] (CHASIN, 1988, p. 3).

Se examinarmos a Filosofia clássica, assim como a medieval, verificamos que, de Sócrates a São Tomás de Aquino, o problema que se põe de maneira prevalecte é o que diz respeito ao *ser como ser* [...].

A Filosofia dos gregos, assim como a Filosofia da Idade Média, foi, acima de tudo, uma *Ontologia*, empregado este termo no seu sentido lato ou tradicional, ou seja, na acepção de teoria do ser em geral [...] (REALE, 1994, p. 34, grifos do autor).

Como também, é reconhecido o problema do conhecer sendo predominante na Modernidade:

A Filosofia moderna iria, assim, desenvolver-se cada vez mais como uma crítica [no sentido kantiano do termo] do conhecimento. O homem moderno, antes de filosofar sobre a natureza ou sobre o ser, indagou das possibilidades do seu próprio pensamento. O desenvolvimento dessas duas correntes [racionalismo e empirismo] bem o demonstra (REALE, 1994, p. 36).

Podemos dizer que até Descartes [século XVI, portanto, início da era moderna] nós temos uma ontologia da objetividade ou da realidade cósmica ou cosmológica e a partir dele esta ontologia é substituída por uma ontologia da *subjetividade*. Não mais agora o mundo externo, mas o mundo interno é que passa a ser o grande objeto de reflexão. A ontologia, a partir desse momento, principia o seu caminho de fenecimento. A passagem foi a pergunta: o que é o mundo e o que são as coisas; para a pergunta agora: o

---

tem que passar” por esse crivo “do contrário não passará de opinião” (TONET, 2013, p. 36). Fica enfatizada assim a diferença entre os dois conceitos, e clarificado que “ciência”, como vamos nos referir em alguns momentos de nossa pesquisa, é algo que vai além daquela definição, já que remete ao conhecimento científico produzido pela humanidade, desde seus primórdios até os nossos dias, pautado na análise da realidade em si e ontologicamente relacionado com a atividade do trabalho.

<sup>6</sup> Como se sabe, Miguel Reale fez parte da Ação Integralista Brasileira (AIB) partido brasileiro de extrema direita e inspiração fascista fundado em 1932, por iniciativa de Plínio Salgado. Vale lembrar que sua participação não se limitou a simples composição do movimento. Desde o princípio, Miguel Reale teve uma participação atuante no partido, logo se tornando chefe da doutrina integralista no Brasil, e ao lado de Salgado e Gustavo Barroso, um dos três principais nomes da história do integralismo no Brasil. O próprio símbolo do movimento (a letra sigma,  $\Sigma$ ) foi criado por ele.

que é o homem, ou melhor, o que é a subjetividade (CHASIN, 1988, p. 13, grifo nosso).

A metodologia científica que compõe aquele cenário ao qual no referimos – cotidiano atual do pesquisador – é pesadamente baseada na metodologia científica tradicional, moderna (TONET, 2013, p. 11). Desde a Idade Moderna, passa a haver predomínio metodológico da gnosiologia nas atividades de pesquisa. Isso se consolidou com a aclamada “revolução copernicana” de Kant (1724 - 1804), que advinda de uma estrutura de ruptura social (material e imaterial), põe o sujeito dotado de certas capacidades racionais definitivamente no centro da atividade do pensar, e não mais o ser, como acontecera até então. Assim, a investigação da problemática do conhecimento – a qual “se resume, em seus termos mais essenciais, à relação entre um sujeito e um objeto” (TONET, 2013, p. 13) – recebe amplo destaque nesse período. Temos aí um problema decorrente deste método: a consolidação do movimento de caráter mistificador que trata do real com questões decorrentes de sua mera *interpretação*, e não de sua *apresentação* como de fato é. Como vimos na última citação de Chasin, este foi um movimento de rompimento principiado ainda pela iniciativa de Descartes (1596 - 1650) que coloca em *check*, na atividade do pensar, a centralidade do cosmos, a objetividade. A partir de Kant, no entanto, a essência das coisas passa mesmo a ser inalcançável, restando ao homem pensar primeiramente a si. O sujeito conhecedor da aparência se consolida como polo central na atividade do pensar. Esse processo sofrerá ainda maior intensificação, argumenta Tonet baseado na teoria marxiana, conforme se instaura o capitalismo, quanto mais se ampliará e intensificará a produção de mercadorias (TONET, 2013, p. 35-47, 58-64).

É nessa ambiência teórica de predomínio metodológico do conhecer sobre o ser que se insere aquele cenário que vivenciamos hoje do fazer ciência<sup>7</sup>. Apresentando um pouco mais do problemático contexto da produção de conhecimento nos nossos dias como expusemos, tornamos ainda mais justificável a necessidade por compreender a dinâmica entre objetividade e subjetividade em sua origem, como neste trabalho pretendemos fazer. Atualmente, pronuncia-se a

---

<sup>7</sup> Cenário este que está sob a égide do sistema capitalista em crise. Que inclusive, diferentemente das anteriores, se trata de uma crise de caráter estrutural (MÉSZÁROS, 2011), na qual o capital, para manutenção de seu sistema, tenta garantir a sua razão de existência, o lucro, muitas vezes para isso recorrendo a soluções extremas que chegam a levar vidas humanas à condições degradantes (BASTOS, 2012).

fragilidade do vínculo – quando não negação total através do então movimento do irracionalismo – entre realidade e consciência através da “hipercentralidade” no sujeito consciente<sup>8</sup> e buscar os fundamentos dessa relação parece ser não apenas o ponta pé inicial, mas aquele início necessário para um entendimento sólido da questão.

Em face dessa ora predominância do problema do ser, e ora do conhecer na história do pensamento do gênero humano, Ivo Tonet, se remetendo à Marx, apresenta em síntese a seguinte crítica aos dois momentos:

Em resumo, tanto a perspectiva greco-medieval quanto a perspectiva moderna enfatizaram um elemento importante da questão: a primeira acentuou o papel da objetividade, mas não pôde superar o seu caráter a-histórico; a segunda enfatizou o caráter ativo do sujeito buscando superar a centralidade de uma objetividade a-histórica (greco-medieval). Contudo, seu próprio ponto de partida – uma determinada compreensão da natureza do ser social – levou-a a hiperdimensionar o papel da subjetividade por não compreender a relação íntima e indissolúvel entre ambas (TONET, 2005, p. 48-49).

Ora, dessa “íntima e indissolúvel” relação entre o ser e a consciência tratará Marx. Será este o “método” a superar as duas abordagens anteriores, e dele inclusive, faremos uso para perquirir em nosso trabalho acerca da produção de conhecimento científico. Mas vejamos no que consiste essa superação mais exatamente.

Ao mesmo tempo em que parte das duas referidas explicações acerca da realidade, este autor irá para além delas. Marx, fazendo crítica ao pensamento moderno, portanto ao método gnosiológico, fará um resgate da centralidade da objetividade – lembremos, proposta greco-medieval – porém, “instaura um patamar qualitativamente diferente” para o que seja a objetividade. Diferentemente da argumentação anterior sobre o caráter de exterioridade do homem em relação ao mundo apenas contemplado, o autor constata na própria realidade que, na verdade, o mundo possui um caráter histórico e a história é feita pelo próprio homem através da atividade do trabalho – contudo, sua atividade sobre o mundo não se dá a partir da sua livre vontade, ela é ontologicamente determinada por esse mundo, pelas condições objetivas que o formam. Nem uma centralidade na objetividade que

---

<sup>8</sup> Estudos mais aprofundados das questões expostas nesse parágrafo apresentam de forma mais detalhada como a centralidade da subjetividade enfraquece de forma definitiva o vínculo entre consciência e realidade. Conferir “Método científico: uma abordagem ontológica”, de Ivo Tonet; “Superação do liberalismo”, de José Chasin; e “Para um ontologia do ser social”, de György Lukács, mais especificamente do livro A, o seu capítulo IV.

carregue uma consciência a-histórica, nem muito menos o ser determinado pela consciência em um esquema centrado no subjetivo. Entendemos que Marx – dadas as condições históricas em que viveu – foi capaz de promover a “*aufhebung*” no sentido hegeliano que rompe, mantém e supera as explicações de mundo dadas até seu tempo, e obviamente, da própria relação entre o homem e esse mundo (TONET, 2005, p. 51-78).

Permitam-nos aqui uma exposição de Marx e Engels sobre esse resgate da ontologia na Modernidade:

Bem ao contrário do que acontece com a filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra para o céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, ou engendram mentalmente, tampouco do homem dito, pensado, imaginado ou engendrado mentalmente para daí chegar ao homem em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e de seu processo de vida real para daí chegar ao desenvolvimento dos reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas que se condensam no cérebro dos homens são sublimações necessárias de seu processo material de vida, processo empiricamente registrável e ligado a condições materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia e as formas de consciência que a elas possam corresponder não continuam mantendo, assim, por mais tempo, a aparência de sua própria autonomia. [...] Não é a consciência quem determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Já no primeiro ponto de vista, parte-se da consciência como se esta fosse um indivíduo vivo; a partir do segundo ponto de vista, que é o correspondente à vida real, parte-se do mesmo indivíduo real e vivo e se considera a consciência como sendo somente *sua* consciência (MARX & ENGELS, 2007, p. 48-49, grifo dos autores).

Fica ainda mais clara aí a diferença entre o pensamento marxiano e o pensamento moderno que traz uma teoria centrada no sujeito. Como afirma Chasin, na história do pensamento do gênero humano o saber marxiano “histórica e logicamente, [...] se arma e articula como uma *ontologia* [...]”, não como uma gnosiologia. (CHASIN, 1987, p. 43, grifo do autor). Já no que corresponde a divisa com a ontologia greco-medieval, ele se difere ao partir dos processos de vida real humana, da materialidade formada a partir dos homens realmente ativos pelo processo do trabalho. Em resumo, é disto que trata a teoria onto-prática de Marx que converge no seu próprio método.

Vejamos que depois de levantarmos uma discussão inicial sobre a relação entre objetividade e subjetividade no materialismo marxiano, de apontarmos o aparente cenário da produção de conhecimento em nossos dias como um problema inserido nessa dinâmica entre ser e consciência, afirmamos como necessário um recuo à sua gênese. Em outras palavras, a partir da exposição do complexo

processo de fazer ciência atualmente, do conhecer, apontamos a necessidade do perquirir a origem ontológica dessa atividade, o seu vir-a-ser. Isso se explica porque fazer uma “crítica<sup>9</sup> no sentido marxiano, significa sempre a busca dos fundamentos históricos e sociais que deram origem a determinado fenômeno social, permitindo, com isso, compreender a sua natureza mais profunda e não simplesmente o questionamento de lacunas ou imperfeições” (TONET, 2013, p. 11, nota 1). Empreender uma busca pelos fundamentos históricos e sociais como forma de apreender a natureza, a essência do fenômeno social da produção de conhecimento, este é nosso objetivo geral com a pesquisa.

Ora, pelo visto até agora, o primeiro ponto a se levar em consideração nessa empreitada é o entendimento do conhecimento como algo ontologicamente originado da sua relação com a estrutura social, não de maneira absolutamente determinada, mas decorrente de uma “íntima e indissolúvel” relação entre objetividade e subjetividade, entre ser social e consciência, relação esta, veremos, representada pela atividade do trabalho. É por aí que devemos começar.

Como podemos observar se trata de empreitada de grandes proporções. Levando em consideração os limites e possibilidades de nossa pesquisa dissertativa, a dividimos em três capítulos, sendo esses textos desenvolvimentos necessariamente iniciais e parciais sobre a produção de conhecimento científico, contudo, comprometidos com a questão dos fundamentos ontológicos acima discutidos. Comprometimento este que, de maneira geral, ressaltamos aqui, se expressa como imposição posta para nós pela própria pesquisa: estudar a natureza de ser do conhecimento, ou seja, fazer uma busca pela origem e função ontológica (FRERES, 2012, p. 12) da produção de conhecimento pelo gênero humano.

Por entendermos, a partir de Marx e, posteriormente, Lukács, o trabalho como atividade que é modelo ontologicamente primeiro de todas as outras atividades humanas, de toda práxis social, partiremos da investigação da sua própria natureza para chegar à compreensão da categoria do conhecimento. Ao tomarmos uma postura ortodoxa<sup>10</sup> perante a teoria marxiana, a qual faz frente à

---

<sup>9</sup> Como, lembramos, propõe o subtítulo de nossa pesquisa: “elementos para a crítica da relação entre ser e consciência”.

<sup>10</sup> Lukács é direto ao se posicionar sobre a questão da ortodoxia no marxismo: “O marxismo ortodoxo não significa [...] uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma fé numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro *sagrado*. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao *método*” (LUKÁCS, 1974, p. 15, grifos do autor). Assim, quebra de imediato com uma falsa compreensão da ortodoxia como um estudo e reprodução

“superficialidade, o ecletismo, e o modismo típicos da universidade” (LESSA, 2014, p. 34), faremos uma exposição baseada em estudo imanente<sup>11</sup>, especialmente, do ponto “Trabalho como pôr teleológico”<sup>12</sup>, de capítulo exclusivo para análise da categoria trabalho em “Para uma ontologia do ser social”<sup>13</sup>, obra de Lukács publicada primeiramente em 1978<sup>14</sup>.

Sobre a primeira parte de nossa pesquisa denominada “Questões fundamentais: alguns elementos”, logo de início é preciso elucidar que ela não se trata de uma exposição metodológica – algo que esperamos ter feito com alguma validade nesta introdução – ou necessariamente, de uma exposição tópica de fundamentos conceituais. Nela desenvolveremos as discussões iniciais levantadas no capítulo sobre o trabalho de “Para uma ontologia do ser social”, as quais para o nosso interesse investigativo tem importância axial. Trataremos neste capítulo dos

---

dogmático da obra de Marx, se trata, contrariamente e na verdade de seguir o método marxiano no “conhecimento da essência da reprodução do ser social” (LESSA, 2014, p. 36). Complementa este: “A ortodoxia, para o revolucionário, não é o dogmatismo da ideologia burguesa. A ortodoxia diz respeito à coerência e a consistência dos fundamentos teóricos – algo muito distante da dedução do real a partir de pressupostos dados a priori, que é o dogmatismo. A ortodoxia é a defesa metodológica contra procedimentos ideológicos e teóricos dogmáticos e/ ou ecléticos. Não há como refletir na teoria o mundo em sua totalidade, nos dias de hoje, sem a coerência nos pressupostos, que é a marca de todas as grandes concepções de mundo, desde Aristóteles até Marx” (ibidem, p. 48). O posicionamento ortodoxo que buscamos seguir aqui significa portanto, esse cuidado em, a partir do método em Marx, perquirir a realidade em sua essência, buscando um conhecimento consistente das categorias necessárias para tanto.

<sup>11</sup> A leitura imanente se trata de técnica de estudo que possibilita uma extração dos clássicos daquilo que seus autores realmente expuseram, não quanto ao que nós interpretamos de sua obra durante a leitura: “É a conquista de uma relação com o texto na qual conseguimos dele extrair o que ele contém, não os nossos limites ou potencialidade subjetivas, ideológicas” (LESSA, 2014, p. 68).

<sup>12</sup> Se trata do primeiro dos três pontos de “O trabalho”. Os outros dois sendo “O trabalho como modelo da práxis social” e “A relação ‘sujeito-objeto’ no trabalho e suas consequências” (LUKÁCS, 2013).

<sup>13</sup> A referida obra, em grandes linhas, trata-se de um esforço por recuperar o legado marxiano como uma “nova ontologia” (LUKÁCS, c1969, p. 1), o que equivale a recuperação do caráter revolucionário da obra de Marx (FRERES *et al.*, 2012, p. 12, nota 2). Para a compreensão da dimensão dessa perda, consultar “O revolucionário e o estudo”, de Sérgio Lessa.

<sup>14</sup> Gostaríamos de esclarecer ainda duas questões sobre nossa exposição. Entendemos ser necessário e decisivo estudar com a devida atenção os textos originais, “ter acesso às categorias fundamentais de Marx e de Engels” (LESSA, 2014, p. 48), compreender que “o contato com os clássicos é sempre e necessariamente um processo longo, que demanda tempo e requer regularidade, persistência e paciência” (ibidem, p. 41). Daí nosso cuidado em ter esta pesquisa dissertativa desenvolvida a partir de apenas um dos pontos daquele capítulo, pois foi fazendo assim que tivemos a oportunidade de estudar, mesmo que apenas ele, mas em toda profundidade que nossos limites permitiram. Daí também, termos feita opção pela leitura imanente, lenta, cansativa, mas compensadora. Esclarecido isso, é preciso adiantar também que aí apresentamos um estudo abstrativo do trabalho. Isso porque, como veremos, é um ponto da “Ontologia” em que Lukács, como é próprio do desenvolvimento inicial do “método das duas vias”, trata do trabalho como abstração. Só em seguida, ele mesmo esclarece, vai tratar desta categoria no âmbito da reprodução social, por tanto, verificando sua dinâmica na totalidade. Compreendemos que isso não seja prejudicial para nossa pesquisa. Tendo em vista todo o exposto sobre nossa preocupação com conhecer pela raiz, pela origem, isso nos possibilitou fazer uma apresentação detalhada sobre o tema abordado.

temas que introduzem à exposição de Lukács sobre o processo de trabalho em Marx, sendo elas, em resumo: o método marxiano, as diferentes esferas de ser e a noção de salto entre elas, algumas considerações sobre a categoria trabalho e, já de maneira não tão resumida, da categoria do pôr teleológico. Esta última, veremos, centraliza o debate deste momento do texto, pois é sua crítica inicial que propicia a compreensão do trabalho como “unitariedade” e “homogeneidade” dialética entre teleologia e causalidade. Nessa parte da pesquisa, portanto, objetivamos especificamente dar conta dos pontos de discussão essenciais para o desenvolvimento do debate acerca do trabalho e, com ele, da produção de conhecimento, ou ainda melhor, do debate sobre o trabalho como realização do pôr teleológico que em seguida passa a ser desenvolvido de maneira mais aprofundada.

Como já elucidamos, a busca por fundamentos ontológicos do conhecimento científico que possibilitem uma crítica radical, não pode perder de vista a gênese do problema. Pensando assim, no capítulo “Trabalho e natureza do conhecimento: primeiras palavras sobre a relação pôr teleológico e investigação dos meios/ fins” buscaremos com vistas naquela direção, a compreensão da natureza, da origem essencial do que seja a atividade de conhecer em articulação dialética com a atividade humana primeira, o trabalho – ficando exposto aí o segundo dos nossos objetivos específicos. Devemos ter em mente, como teremos a oportunidade de conferir melhor mais a frente, que o conhecer, em sua origem, está ontologicamente ligado ao processo fundante do ser social, o processo de trabalho, de tal maneira que buscar a compreensão da essência do conhecimento significa buscar compreender também o trabalho em sua dinâmica ontológica. A partir disso, o que será desenvolvido nesse capítulo se trata de um estudo – inicial e aproximativo – da natureza do conhecimento a partir da categoria do trabalho como ontogênese da sociabilidade humana. Iniciaremos com a análise da dinâmica marxiana da atividade do ser social como realização do pôr teleológico, na qual, veremos com certa medida de detalhes, o respectivo desenvolvimento do processo de investigação dos meios na atividade do ser social, atividade de investigação da causalidade muito importante de ser entendida para os propósitos de nossa pesquisa já que se trata do próprio conhecimento da natureza pelo homem. Por fim, trataremos das especificidades da consciência humana em relação à animal, de maneira a fazer maiores delimitações sobre o ato de conhecer a partir da caríssima

categoria do espelhamento<sup>15</sup> e alguns de seus desdobramentos.

No decorrer de seu texto, veremos Lukács alcançar a categoria do espelhamento como processo de apreensão da realidade pelo homem, ou em outras palavras, o próprio ato de conhecer. No capítulo “Espelhamento e realidade: uma síntese”, dando prosseguimento à busca de fundamentos que possam possibilitar uma crítica radical do fazer ciência, faremos, ainda a seguir os passos da teoria lukácsiana sobre o trabalho baseada em Marx, um aprofundamento da compreensão do ato de espelhar a partir da problematização da relação ontológica entre consciência que espelha a realidade, sendo este portanto o nosso terceiro objetivo específico. Seguimos com a exposição de Lukács até aquele momento do texto que parece ser seu ponto máximo no que corresponde a exposição da dinâmica do processo do trabalho, no qual já se encontram desenvolvidas as categorias da possibilidade e da alternativa.

Nossa finalidade inicial com esta pesquisa seria promover uma análise crítica daquele modelo de fazer ciência predominante em nossos dias, contudo, como quem determina a pesquisa não é o pesquisador, mas sim seu objeto, nossa exposição se limitará às questões ontologicamente fundamentais da relação entre o homem e o conhecimento, ainda assim, de forma introdutória. Deve ficar claro portanto, que nosso trabalho não se trata de uma análise crítica completa da produção de ciência. Quanto ao estudo crítico desse fenômeno social, o passo concreto, e por isso significativo, dado aqui se refere à busca por fundamentos histórico-sociais para um autêntico entendimento desse problema, elementos que venham a contribuir em futuras pesquisas com a crítica radical do fazer ciência nos moldes que hoje nos deparamos e que possibilitem a intervenção nessa realidade. Exatamente aí parece se afirmar a validade da empreitada, nesse fundamental e necessário retorno aos fundamentos ontológicos para o entendimento real da questão. Esse percurso foi o encontrado em nossos estudos para iniciar – já que pesquisadores principiantes somos – “um estudo que acumule o imprescindível para a compreensão da reprodução da sociedade contemporânea e, portanto, que possa contribuir com a teoria revolucionária” (LESSA, 2014, p. 35). Um estudo material do

---

<sup>15</sup> Justificamos o uso do termo “espelhamento” por nos ampararmos na tradução da referida obra lukácsiana feita pela Boitempo Editorial (LUKÁCS, 2013). Atualmente, existem críticas ao uso desta terminologia que indicam como melhor tradução o termo “reflexo”. Há também em andamento novas traduções da “Ontologia” para o português que já fazem as devidas correções a respeito.

conhecimento e de sua produção enquanto momento primeiro de uma pesquisa que deverá ter continuidade nos próximos anos ou décadas. Começemos então essa trajetória!

## 2 QUESTÕES FUNDAMENTAIS: ALGUNS ELEMENTOS

### 2.1 SOBRE AS QUESTÕES FUNDAMENTAIS: PARA ESTRUTURAR O DEBATE

Levantar os assuntos aqui discutidos como “questões fundamentais” tem o intuito de perquirir o que o filósofo húngaro apresenta como pontos de discussão essenciais para iniciar a exposição propriamente dita da dinâmica do trabalho como realização do pôr teleológico<sup>16</sup>, categoria esta a ser amplamente trabalhada ainda neste capítulo. Antes de entrar nessa exposição, que assuntos exatamente o autor debate em seu texto? Em que medida se inter-relacionam com o restante da exposição? Certamente que Lukács deu grande importância aos debates teóricos aí circunscritos, tendo em vista serem eles a marcar o início da discussão sobre o entendimento ontológico do ser social teorizado na obra de Karl Marx. Vejamos quais são eles e no que implicam.

Lukács, logo no primeiro parágrafo da introdução do referido capítulo, declara a centralidade da categoria do trabalho, para só mais à frente do texto, responder o elementar questionamento que a maioria dos estudiosos da ontologia marxiana já devem ter se permitido alguma vez fazer: e “por que, ao tratar desse complexo [social], colocamos o acento exatamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social”? (LUKÁCS, 2013, p. 43-44). A resposta nesse ponto do texto é dada em “termos ontológicos”:

[Fora o trabalho] 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 (LUKÁCS, 2013, p. 44).

Ou seja, o trabalho é a categoria ontologicamente primeira do ser social e nesse sentido, todas as outras só podem lhe ser posteriores, não no tempo, mas no que é da essência do ser social. Em se tratando de categoria ontologicamente anterior as demais, o trabalho é categoria que funda esse “complexo concreto da socialidade” (ibidem, p. 43). Enquanto relação entre o homem (ser genérico) e

---

<sup>16</sup> O ponto que nos parece marcar esse início equivale ao momento do texto em que, já em “Trabalho como pôr teleológico”, o autor passa a tratar da teoria marxiana como resposta resolutiva da contradição entre teleologia e causalidade, verificável na história do pensamento humano até então (LUKÁCS, 2013, p. 51).

natureza, enquanto trabalho executado, ele assinala o salto dado entre a esfera natural e social<sup>17</sup>. O acento no trabalho – atividade em que o homem transforma e é transformado pela natureza – se justifica, portanto, por se tratar de uma categoria que funda o ser social, o homem. Antes ser biológico, passa em salto a ser social, e na origem dessa mudança qualitativa temos aquela atividade<sup>18</sup>.

O salto para o ser social pode ser apreendido pela ciência até certo ponto, pois “as características biológicas podem iluminar somente os estágios de transição, jamais o salto em si mesmo” (LUKÁCS, 2013, p. 43). Portanto, investigar os aspectos originários da transformação do ser natural em social nos seus aspectos biológicos, anatômicos, fisiológicos, ou qualquer outro predominantemente natural, trará respostas limitadas para a questão. Não é possível apreender todos os aspectos do salto verdadeiramente, em si, dessa maneira, por conta da “penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social” (ibidem, p. 42) que impossibilita a reprodução desse estágio de transição. O autor é incisivo ao concluir: “[...] não temos como obter um conhecimento direto e preciso dessa transformação do ser orgânico em ser social” (ibidem, p. 42), e ressalta:

O máximo que se pode alcançar é um conhecimento *post festum*, aplicando o método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual um estágio mais primitivo pode ser reconstruído – intelectualmente – a partir do estágio superior, de sua direção de desenvolvimento, das tendências de seu desenvolvimento. [...] O salto, no entanto, permanece sendo um salto e, em última análise, só pode ser esclarecido conceitualmente através do experimento ideal a que nos referimos (LUKÁCS, 2013, p. 42-43).

Ora, as ciências naturais são capazes de dar conta dessa dimensão compreensiva na esfera inorgânica e orgânica, mas não podem chegar a fazer o mesmo quanto a esfera social, cuja origem não pode ser assim reproduzida. O que impossibilita isso é justo o caráter social dessa esfera, ou seja, o fato da história do homem enquanto ser genérico não ser possível de reprodução. Na citação, Lukács

---

<sup>17</sup> As diferentes esferas de ser são aquelas que correspondem ao ser inorgânico, orgânico e social, a de sociabilidade humana. Pois a transição entre esferas de ser se dá, afirma Lukács no texto, em modo de salto. Um salto entre esferas de ser qualitativamente diferentes, ou seja, que possuem características que correspondem a elas próprias, de tal maneira que não seria possível confusão entre uma e outra (LUKÁCS, 2013).

<sup>18</sup> A exemplo da esfera inferior ao ser orgânico que é a do inorgânico, a esfera inferior ao ser social, afirma Lukács, é a do orgânico. No processo de desenvolvimento destas esferas, as categorias do ser orgânico – e por intermédio deste, as do ser inorgânico – tendem cada vez mais a ter seu potencial minimizado na esfera do ser social, que como se espera, cada vez mais assim se torna. É o que Marx chama de “afastamento da barreira natural”, lembra o autor (LUKÁCS, 2013, p. 42).

nos chama a atenção ao método marxiano de análise do ser social. Com ele, essa origem, pode ser apreendida. Mas não como um experimento de laboratório, e sim como um experimento ideal. Não se trata portanto da reprodução do passo a passo biológico dessa transição. A partir do referido método, é possível dar conta do estágio de transição ao ser social. A partir dele, se entende, afirma o filósofo húngaro, que “a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco”, ou seja, que a partir do mais elevado, digamos, o ser social da atualidade, é possível compreender intelectualmente o mais primitivo, como o é o momento originário desse ser. Apesar das dificuldades, isso torna a empreitada realizável. O método marxiano possibilita o esclarecimento do salto de transição entre o macaco e o homem, sua reprodução no intelecto, única forma de alcançá-lo mais adequadamente.

Um aspecto ainda mais fundamental do método de pesquisa em Marx é exposto logo no início do texto. Se observarmos, Lukács inicia a apresentação do capítulo afirmando que para “expor em termos ontológicos as categorias 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” (LUKÁCS, 2013, p. 41) é necessário começar por analisar, dentre as categorias do ser social, o trabalho. Observemos assim que ele se refere ao que é específico, as categorias, estas, aí, próprias do ser social – trabalho, linguagem, cooperação, divisão do trabalho. Mas, na sequência, não deixa de frisar também, que devido ao “caráter de complexo” de qualquer ser, para que os estudos de suas categorias sejam feitos da maneira adequada é preciso que essa característica seja levada em consideração, ou seja, afirma que estas categorias, partes específicas, “só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata” (ibidem, p. 41). Assim, vemos ele apresentar que o estudo de categorias do ser deve-se dar a partir do ser ao qual correspondem, devendo também ser compreendidas na dinâmica geral da composição da esfera de ser da qual tomam parte. E é a partir dessa ideia do entendimento de especificidades de cada nível de ser e dessas suas categorias em sua totalidade, do ser “no seu conjunto e nos seus detalhes”, que introduz o método de Marx. Tanto é assim que continua a discussão a lembrar o método que é capaz de analisar o ser social abarcando os aspectos da parte e do todo, o “método marxiano das duas vias”. Por tal mérito, é a ele que o autor pretende recorrer:

[...] primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real (LUKÁCS, 2013, p. 42).

Os complexos dos seres não devem ser estudados apenas enquanto parte. Para que sejam adequadamente compreendidos, devem ser estudados enquanto parte dessa totalidade de ser. E no caso da esfera do ser social, Marx traz o método que nos permite sua devida análise.

Para encerrar, no último parágrafo dessa que parece uma introdução ao capítulo, o autor traz uma importante advertência do que fora afirmado até agora sobre a categoria trabalho. Trata de dizer que tudo o que foi esclarecido até então sobre esta categoria e tudo o mais que vai ser desenvolvido ao longo do capítulo<sup>19</sup>, é um esforço abstrativo. Antes de mais, para problematizar esta questão, retomemos o que isso pode significar. Em termos gnosiológicos, abstração é uma

operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, estudo etc. e isolada de outras coisas com que está numa relação qualquer. A A. [abstração] tem dois aspectos: 1.º isolar a coisa previamente escolhida das demais com que está relacionada (o abstrair de); 2.º assumir como objeto específico de consideração aquilo que foi assim isolado (A. seletiva ou cisão prévia) (ABSTRAÇÃO, *In*: ABBAGNANO, 2007, p. 4).

Posto, portanto, naqueles termos – “com essa consideração isolada do trabalho aqui presumido se está efetuando uma abstração” (LUKÁCS, 2013, p. 44) – Lukács parece admitir que vai expor essa categoria de maneira simplesmente assim, isolada, o que à primeira vista, nos parece algo completamente contraditório com o dito até então. Afinal, o que justifica a abstração daquela categoria? Para responder a essa questão basta lembrarmos o que foi descrito sobre o “método marxiano das duas vias”. Ora, a primeira parte do processo não se referiria a “decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser” (ibidem, p. 42)? Lukács apenas segue com sua proposta. E quanto à definição do que entende por abstração, ainda explica:

Como ocorre também em Marx, essa forma de abstração, no entanto, não significa que se fazem desaparecer problemas desse tipo [relacionados ao todo] – mesmo que de maneira provisória –, mas apenas que aparecem aqui, por assim dizer, à margem, no horizonte, e que a investigação

<sup>19</sup> No caso dessa pesquisa, frisamos, tudo ao que se estende até o ponto do “Trabalho como pôr teleológico”.

adequada, concreta e total a respeito deles é reservada para os estágios mais desenvolvidos das considerações (LUKÁCS, 2013, p. 45).

O autor clareia então o entendimento que devemos ter sobre o capítulo do trabalho. O estudo feito durante seu percurso se trata de um abstração com seus limites, sim, mas mesmo dessa forma é abstração necessária para o real entendimento daquela categoria. Não podemos perder de vista que esse é um dos momentos da investigação que continua até compreendermos o trabalho na sua totalidade<sup>20</sup>.

Ao mesmo tempo em que faz esse esclarecimento, no que se refere à pesquisa que desenvolvemos aqui, deixa explícito também que perquirir a categoria do conhecimento com base no texto que nos propomos, é fazê-lo de maneira abstrativa. Em todo caso, isso não deve ser tratado como algo negativo, mas como um processo inicial, e mais do que isso, como necessário em um pesquisa que se realiza a partir do método marxiano. Fazer uma abstração do conhecimento nestes termos não significa abandonar sua análise no todo, quer dizer apenas que em se tratando de momento inicial da pesquisa, a análise do conhecimento no todo de reprodução do ser social “é reservada para os estágios mais desenvolvidos das considerações” a serem feitas em pesquisas futuras.

Depois de desenvolvido este texto introdutório ao capítulo, no qual apontou elementos centrais para a compreensão ontológica do trabalho – em suma, a questão do método marxiano como viabilizador da análise do ser social, em suas partes, em seu todo e em sua origem ontológica; do salto qualitativo entre as esfera natural e a esfera social do ser; e, por fim, a importância de se ter em mente que ali se trata, no sentido marxiano, de momento abstrativo da exposição – Lukács passa a representação do trabalho como pôr teleológico. E mais uma vez, antes de fornecer maiores detalhes do processo de trabalho, desenvolve algumas outras questões fundamentais e anteriores a essa exposição.

### **2.1.1 O pôr teleológico**

---

<sup>20</sup> O que ele aponta, já será feito no capítulo seguinte da “Ontologia”, sobre a reprodução do ser social.

É interessante que o primeiro autor a ser citado na abertura do tópico “O trabalho como pôr teleológico” seja Friedrich Engels, e não Karl Marx. Lukács ressalta a importância dos textos “O papel do trabalho na transformação do macaco em homem” (1876) e “A dialética da natureza” (1883), ambos de Engels, ao citar passagens dos dois para introduzir sua discussão acerca do trabalho como por teleológico, chegando mesmo a afirmar ser “mérito de Engels ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem” (LUKÁCS, 2013, p. 45).

Engels faz isso partindo da investigação, afirma o filósofo húngaro, das “condições biológicas do novo papel que o trabalho adquire com o salto do animal ao homem” (ibidem, p.45). O “novo” aí se refere à novidade que foi naquele período atribuir ao trabalho uma função determinante na relação entre homem e natureza, ou ainda, no estágio de transição da esfera animal para a esfera social. A passagem destacada por Lukács é a que segue:

Ela serve, de preferência, para colher e segurar a alimentação, como acontece já com as patas da frente de mamíferos inferiores. Com ela, a maioria dos macacos constrói ninhos nas árvores ou mesmo, como o chimpanzé, te[c]tos entre os ramos para proteção contra o tempo. Com ela agarram paus para defesa contra inimigos ou bombardeiam-nos com frutos e pedras (ENGELS, 1985, p.72).

Engels destaca nesta citação uma referência anatômica à mão, fazendo uma comparação entre homem e animais, e na semelhança relativa a esse aspecto físico entre eles, fica clara a diferença entre as respectivas esferas do ser. Isso fica mais compreensivo quando outra passagem é destacada pelo filósofo húngaro de maneira a complementar a primeira:

O número das articulações e dos músculos e a sua disposição geral são os mesmos nos dois casos, mas a mão do selvagem mais atrasado pode realizar centenas de operações que nenhum macaco pode imitar. Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rústica faca de pedra (ENGELS apud LUKÁCS, 2013, p.45).

Afinal, conclui Lukács, Engels coloca que mesmo em se tratando de igual número de músculos e articulações naquele membro, entre macaco e homem, e mesmo que se referissem ao “selvagem mais atrasado”, este seria capaz de realizar muitas tarefas impossíveis para os macacos. Do que se trata a causa desta diferença, então? Certamente que ela extrapola uma explicação biológica – diz Lukács mostrando os argumentos de Engels –, há “uma superação de princípio, qualitativa, ontológica” (LUKÁCS, 2013, p. 45). Aponta assim Engels que não são

essencialmente os critérios biológicos que possibilitam que atividades humanas sejam realizadas, existe algo mais que é característico já de outra esfera a qual os macacos não pertencem, a social. Este algo mais é o que causa essencialmente o salto da esfera orgânica e, como já nos deve estar perceptível, se trata da atividade do trabalho.

As discrepâncias entre as diferentes esferas do ser se originam em um processo de salto, este conceituado agora com maior atenção por György Lukács:

[...] todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma súbita ou gradativa, no tempo, da nova forma de ser (LUKÁCS, 2013, p. 46).

Ruptura qualitativa e estrutural, são nessas palavras que o autor sintetiza a noção geral de salto de uma esfera de ser à outra.

Apesar de toda importância atribuída a Engels, obviamente, será de Marx a citação que permite a série de inferências que Lukács desenvolve por todo o tópico. Segue a célebre citação utilizada por este, retirada d'O Capital, que trata da essência do que seja aquele “algo mais” que fizemos referência, ou seja, o trabalho:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade (MARX, 1983, p. 149-150).

Na citação, enfatiza Lukács, está exposta “a categoria ontológica central do trabalho”, (LUKÁCS, 2013 p. 47) ou seja, a da realização do pôr teleológico. A atividade do homem é exclusivamente humana, não animal – discussão que vem sendo levantada desde o princípio do texto – porque ela, quando comparada a atividades desenvolvidas pela natureza, possui um grande diferencial: se trata de uma atividade anteriormente planejada. Ela se dá primeiramente na mente antes de se alcançar o resultado. Não se trata de uma atividade baseada em instinto. O homem, diferentemente dos outros animais, é capaz de representar idealmente e

isso está presente ontologicamente no trabalho. Sua atividade é dotada de objetivo, finalidade, e o resultado do seu trabalho carrega essa marca. Ao atribuir finalidade na atividade que lhe é própria se expõe o caráter teleológico do trabalho possibilitado pela mente humana, por sua subjetividade, e como resultado desse processo, se segue na realidade aquilo que antes estava apenas na sua cabeça, o resultado da sua atividade produtiva. Entender esta atividade assim é perceber o resultado do trabalho como advindo de um pôr teleológico.

Como o filósofo húngaro adianta, é muito simples perceber que no trabalho se realiza um pôr teleológico, “é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens” (ibidem, p. 47), inclusive perceptível nas constatações da história do pensamento humano (mito, religião, filosofia etc.), e antes de adentrar na explicação da dinâmica dessa categoria, Lukács tem uma outra preocupação: “submeter a um exame ontologicamente crítico a generalização quase ilimitada [...] desse fato elementar” (ibidem, p.47), qual seja, a presença da teleologia no trabalho. A confusão que Lukács pretende evitar é que a realização desse “pôr teleológico”, ato facilmente perceptível pelo homem, seja estendida a âmbitos que não lhe cabem. Vejamos.

Sua análise a respeito se inicia com fortes expoentes da história do pensamento que compreenderam este caráter teleológico do trabalho, Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.) e Georg Hegel (1770-1831), que por se tratar de pensadores voltados para a compreensão da existência social, desenvolveram sólidas análises que ainda hoje podem nos ajudar a compreender a realidade, como o próprio Lukács ressalta. Contudo, ambas análises possuem um problema ontológico:

[...] o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho (ou mesmo, num sentido ampliado, mais ainda legítimo, à práxis humana em geral). Em vez disso, ele foi elevado a categoria cosmológica universal (LUKÁCS, 2013, p. 47-48).

Do segundo filósofo citado, justifica: “[...] é sabido que Hegel – o qual percebeu o caráter teleológico do trabalho em termos ainda mais concretos e dialéticos do que Aristóteles – fez, por seu lado, da teleologia o motor da história e, a partir disso, de toda sua concepção do mundo” (ibidem, p. 48). E com relação ao primeiro filósofo citado, Lukács afirma ser “conhecido o fato de o irresistível finalismo atuante do mundo orgânico ter fascinado a tal ponto Aristóteles [...] que o fez atribuir, no seu sistema, um papel decisivo à teleologia objetiva da realidade” (ibidem, p. 48).

Ora, Aristóteles foi um pensador extremamente envolvido nas áreas da biologia e medicina<sup>21</sup> – conhecimentos referentes às ciências naturais –, seu próprio pai era médico de profissão. Acrescentamos a isso o que segue.

Na ontologia peripatética, quanto ao entendimento do ser, é atribuída prioridade ao que seria sua substância, por sua vez, manifesta primeiramente na essência daquele ser<sup>22</sup>. Contudo, essa prioridade dada à substância não é o único modo de buscar a explicação do ser. Dentre as outras formas, temos a teoria das quatro causas e é através dela que nos fica explícito que Aristóteles atribui a capacidade teleológica à esfera orgânica à qual Lukács faz referência. Esta teoria se refere especificamente à causa formal, à causa material, à causa eficiente e à causa final do ser, ou seja, “o fim para o qual o ser se dirige”<sup>23</sup> (ANDERY *et al.*, 2014, p. 83). Assim identificamos que Aristóteles acaba por atribuir uma “teleologia objetiva” à realidade, ultrapassando em sua teoria os limites do pôr teleológico, circunscritos à esfera social, como Lukács bem problematiza.

É a partir desses exemplos que o pensador húngaro demonstra como é existente no pensamento filosófico o uso contraditório do que sejam teleologia e causalidade<sup>24</sup>: “Dessa maneira surge em toda a história da filosofia uma contínua

<sup>21</sup> Lembremos que inclusive nisso, rompe com seu mestre, Platão, tendo em vista que este utilizou a matemática como modelo para construção do conhecimento e Aristóteles, diferentemente, se detém com ênfase na explicação dos seres vivos (ANDERY *et al.*, 2014, p. 79).

<sup>22</sup> Aristóteles em passagem célebre da “Metafísica”, diz: “O ser tem muitos significados [...]. De fato, o ser significa, de um lado, essência e algo determinado, de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias. Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência, que indica a substância (De fato, quando perguntamos a qualidade de alguma coisa, dizemos que é boa ou má, mas não que tem três côvados ou que é homem; ao contrário, quando perguntamos qual é sua essência, não dizemos que é branca ou quente ou que tem três côvados, mas que é um homem, ou que é um deus). Todas as outras coisas [determinações] são ditas ser, enquanto algumas são quantidade do ser no primeiro significado, outras são qualidades dele, outras são afecções dele, outras, enfim, alguma outra determinação desse tipo. [...] E [estas determinações], com maior razão, são seres porque seu sujeito é algo determinado (e justamente isso é a substância e o indivíduo) [...]. Portanto, é evidente que cada um daqueles predicados é ser em virtude da categoria da substância. Assim, o ser primeiro, ou seja não um ser particular, mas o ser por excelência é a substância. [...] E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, equivale a este: ‘que é a substância’ [...]” (ARISTÓTELES, 2015, p. 288-289).

<sup>23</sup> A formal se referiria a causa do ser voltada para aquilo que o tornava ele mesmo, que dava a sua forma, por tanto, sua essência; a material se referia ao que causava esse ser enquanto matéria, o tipo dela; e a eficiente seria a operadora do movimento desse ser no processo do seu surgimento, ou seja, de sua passagem de ser em potência a ser em ato. Observemos que entre a dinâmica da causa formal e material, a forma não surge no ser, ela se manifesta (em ato), pois é essência imutável. E para que essa manifestação ocorra se faz necessário uma causa material, uma matéria para abrigar esse ser. Assim ocorre o processo de transformação do ser em ato (ANDERY *et al.*, 2014, p. 83-85). Em todo caso, mais à frente justificaremos com maiores detalhes essa argumentação.

<sup>24</sup> O pensador magiar afirma a teleologia como: “categoria ontológica objetiva” e assim já adianta como será apresentada, ou seja, enquanto categoria que, de certa forma, interage com a realidade material (LUKÁCS, 2013, p. 51). Em seguida, assevera que diferentemente disso, a “causalidade é

relação concorrencial, uma insolúvel antinomia” (LUKÁCS, 2013, p.48) entre estes termos, a terem sua discussão mais aprofundada em seguida, com a apresentação dos desdobramentos dessa contradição.

A pretensão do autor não é exatamente a definição de aspectos da teleologia e da causalidade. Antes, lembremos, quer demonstrar os desdobramentos de se generalizar, na compreensão das coisas, a teleologia quase que ilimitadamente. Por isso, quanto ao caráter do processo teleológico ser necessariamente oriundo de uma consciência – já que só assim uma finalidade pode ser atribuída – conclui Lukács se referindo ao pensamento de Hegel e Aristóteles:

[...] conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente (LUKÁCS, 2013, p. 48).

O que significa atribuir às instâncias da natureza ou da história um responsável consciente que lhes seja anterior, se não, admitir uma divindade ou um “curso teleológico dirigido por Deus” (ibidem, p. 49)? Isso se trata portanto, de produzir um pensamento religioso.

Este tipo de pensamento – seja nos autores referidos ou em outras circunstâncias, até mesmo no pensamento cotidiano – surge na história humana, justifica Lukács, porque existe no homem “uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual [...] tenham um sentido” (ibidem, p. 49). É um tipo de pensamento teleológico, diz ele enfaticamente, que “conta entre as forças motoras psicologicamente fundamentais da vida cotidiana em geral” (LUKÁCS, 2013, p. 49).

---

um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo”. Sobre a causalidade não há interferências como poderia ser a intervenção da consciência de um sujeito, e nesse caso, não há também definição de objetivos, de escopos às suas finalidades. A causalidade se baseia no acidente (LUKÁCS, 2013, p. 48). Ora, já a teleologia entendida por Lukács é “categoria posta”, não paira, não repousa em si mesma, pois faz parte de seu processo um pôr (teleológico) enquanto fim atribuído por alguma consciência, portanto, algo que vai além da própria categoria. O pôr teleológico representa, de certa forma, algo de antes e de depois, pois será resultado dele algo que se manifesta objetivamente na realidade, ao mesmo tempo que tem sua finalidade oriunda da consciência. O pôr teleológico resultado da capacidade de teleologia no trabalho é nesse sentido (que veremos a frente ser marxiano) consciência manifesta na realidade. Enquanto “pôr”, na causalidade, é “um mero elevar-se à consciência”, no sentido de pôr na consciência, ou seja, apreender o princípio causal; o pôr teleológico faz a consciência iniciar um “processo real, exatamente ao processo teleológico” (ibidem, p. 48).

Para tentar sanar essa necessidade de entender o funcionamento das coisas, o homem acaba por criar explicações para elas, e essas explicações, inúmeras vezes, acabam por se fundamentar nessa consciência maior, seja como aponta a própria história das religiões, seja, como vimos, na história da própria filosofia:

Mesmo depois de o desenvolvimento das ciências demolir aquela ontologia religiosa que permitia ao princípio teleológico tomar conta, livremente, de todo o universo, essa necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana (LUKÁCS, 2013, p. 48).

E cita um estudioso desse tipo de pensamento para justificar sua afirmação. Hartmann diz:

Existe a tendência de perguntar, a todo momento, “para que” teve de acontecer justamente assim. Ou então: “Para que tenho que sofrer tanto?”, “Para que ele morreu tão prematuramente?”. Diante de qualquer fato que nos “agrada”, é normal fazer essas perguntas, mesmo que expressem apenas perplexidades e impotência. Pressupõe-se, tacitamente, que por algum motivo as coisas devam ir bem; procurando-se encontrar um sentido, uma justificativa. Como se fosse pacífico que tudo que acontece devesse ter um sentido (HARTMANN apud LUKÁCS, 2013, p. 49).

Depois de todo o exposto acerca da necessidade psíquica que o homem tem de atribuir sentido e mais do que isso, finalidades às coisas, Lukács admite: “Compreende-se facilmente que, estando tais pensamentos profundamente radicados na vida cotidiana, é muito rara uma ruptura decisiva com o domínio da teleologia na natureza, na vida etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 49). É o que quase ocorre, afirma o autor, no pensamento de Immanuel Kant (1724-1804) e é sobre esse desenvolvimento que trata em seguida.

Um importante acerto que György Lukács vai ressaltar na teoria de Kant seria o fato deste pensador fazer uma “crítica correta” ao compreender a essência “da esfera orgânica do ser definindo a vida como uma ‘finalidade sem escopo’” (ibidem, p. 49). Lembremos a definição da causalidade como “um princípio que repousa sobre si mesmo”, de Lukács. É exatamente o mesmo nível de compreensão ocorrido a Kant ao se referir a esfera orgânica como o faz na citação destacada – como “finalidade sem escopo”. Kant, assim, parece não atribuir, como os outros pensadores anteriores aos quais Lukács faz referência, a capacidade de teleologia à natureza. Suas finalidades são circunscritas ao meramente causal. Isto era uma novidade na história do pensamento.

Desse modo, ele [Kant] abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera de ser, uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais (e, portanto, ao mesmo tempo, acidentais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão (LUKÁCS, 2013, p. 49).

Mas o autor logo deflagra: “O próprio Kant, porém, fecha o caminho que o levaria dessas constelações até o autêntico problema” (ibidem, p. 50), que seja, identificar a contradição entre a categoria teleológica e o princípio da causalidade, e na sequência alcança a conclusão sobre a necessária delimitação da teleologia à esfera social. Isso não ocorre, Lukács justifica, por problemas metodológicos de seu pensamento. E mesmo alcançando aquela reflexão, ela é abandonada em suas conclusões finais ao dizer:

É humanamente absurdo até o simples conceber de tal empreendimento, ou esperar que um dia surja um Newton, que torne compreensível nem que seja a produção de um colmo de capim por meio de leis naturais não dirigidas por alguma finalidade (KANT apud LUKÁCS, 2013, p. 50).

Esta ideia de “dirigir finalidades” retoma toda a contradição entre causalidade e teleologia que o filósofo húngaro tem nos chamado a atenção até este ponto. Se opõe completamente à ideia de “finalidade sem escopo”, à qual nos referimos anteriormente. Ao tentar resolver uma questão ontológica de maneira gnosiológica, assevera Lukács que Kant incorre em erro. Eis o problema metodológico de sua teoria, ao qual havia feito referência Lukács.

Ora, este novo “Newton”, o desenvolvimento das ciências nos conta, acabou por surgir. Foi Charles Darwin (1809-1882)<sup>25</sup>. Vejamos como os resultados de suas pesquisas, nesse sentido, contradizem Kant.

Sua teoria parte do princípio de que os seres naturais possuem características diversas entre os de sua mesma espécie, as quais são transmitidas

---

<sup>25</sup> A teoria de evolução das espécies desenvolvida de maneira mais conclusiva por ele em 1859, com a primeira publicação de “A origem das espécies”, tem sua formulação iniciada marcadamente pelas viagens marítimas de Darwin pelo mundo, entre 1831 e 1836 (AMABIS & MARTHO, 2002, p. 461). No início daquela sua obra, ele detalha: “Quando estava a bordo do H.M.S. Beagle como naturalista, impressionaram-me certos fatos na distribuição de seres orgânicos que habitavam a América do Sul e as relações geológicas do presente com os habitantes anteriores desse continente. Esses fatos [...] parecem elucidar a origem das espécies [...]” (DARWIN, 2014, p. 21). A partir daí, Darwin passou a atribuir importância em seus estudos a relação entre o local onde vivem determinadas espécies, as características que lhe seriam próprias e o tempo.

por processo de hereditariedade. Este processo possibilita que apenas umas ou outras dessas características se manifestem na geração seguinte. De acordo com o meio, este ser dotado das características que lhe foram repassadas, sendo menos ou mais adaptado, pode sobreviver ao ambiente e, através da sua reprodução, repassar estes caracteres já aos seus descendentes. É a continuidade desse processo – de passagem ou interrupção da transmissão dessas características por gerações – a responsável por gerar mudanças significativas no ser natural até que se provoque a extinção ou a geração de uma nova espécie. Em outras palavras, a teoria da variabilidade em Darwin trataria da afirmação de diferenças características manifestas mesmo entre os seres de espécie igual<sup>26</sup>. Somada esta à teoria da adaptação – sobre como cada ser da natureza, a partir da constituição dos seus atributos, poderia ser mais ou menos adaptado ao meio no qual se encontra – têm-se a teoria da seleção natural: a sobrevivência é do ser com atributos que lhe permitisse melhor adaptar-se ao meio. Seria a repetição desse processo de nascimento de representante sobrevivente ao meio, portador, dentre todos seus atributos, daqueles necessários para tanto, e da sua reprodução ao longo de várias gerações, que se formaria a dinâmica do processo evolutivo dos seres da natureza (AMABIS e MARTHO, 2002, p. 461-463).

Ora, o conhecimento evolutivo de Darwin a sua época, deixa abertamente claro que o desenvolvimento do meio natural se dá por processos sem finalidade dirigida, e Lukács nos mostra por citações, como Engels e Marx foram reconhecedores desse fato (LUKÁCS, 2013). Daí porque a declaração de Kant sobre a impossibilidade de que até mesmo “um colmo de capim” fosse produzido na natureza sem a direção de uma finalidade se desfaz, mais especificamente em 1859.

Se nós nos perguntamos por que exatamente a teoria evolucionista de Darwin é capaz de derrubar a teleologia no âmbito natural, veremos que se trata de resposta simples, mas de grande significado.

---

<sup>26</sup> O que mais tarde se entenderia como diferenças genéticas: “A moderna teoria da evolução biológica tem, assim como o darwinismo, a seleção natural como seu ponto central. Entretanto, o evolucionismo moderno leva em conta os conhecimentos atuais no campo da Genética, que permitem explicar por que os indivíduos de uma população variam do ponto de vista gênico e como essas variações são transmitidas à descendência. A falta de conhecimentos sobre esses assuntos impediu que Darwin, na sua época, respondesse convenientemente às críticas à sua teoria” (AMABIS & MARTHO, 2002, p. 462).

Como o próprio Lukács nos aponta, do desenvolvimento da história do pensamento humano até Darwin, tínhamos a predominância de atribuição teleológica à natureza. Seja com Aristóteles, seja com os outros pensadores da filosofia que lhe atribuíram finalidade ou ainda se verificamos o pensamento predominante entre os naturalistas da época de Darwin: “Até o início do século XIX, a maioria das pessoas, particularmente no mundo ocidental, aceitava a id[e]ia de que cada espécie de ser vivo era fruto de uma criação divina particular” (AMABIS e MARTHO, 2002, p. 457). O criacionismo era a teoria predominante entre os estudiosos naturalistas e, de acordo com ela, as espécies haviam surgido todas no planeta através de força divina, portanto, teleologicamente através dessa consciência superior.

Ao Darwin comprovar, como vimos anteriormente, a origem dos seres orgânicos como algo advindo da própria natureza – através de combinação entre os processos de variabilidade, hereditariedade, adaptação e seleção natural – demole os argumentos criacionistas de origem independente para cada espécie (cada uma seria resultado de um ato de criação imediato e independente entre as outras), já que sua teoria aponta para uma origem comum do ser orgânico em geral, seguida de posterior diferenciação entre as espécies a partir de um desenvolvimento gradual. Com Darwin, não há consciência criadora das espécies, pois a origem delas está pautada nos próprios processos evolutivos naturais. Se não há consciência, não há finalidade atribuída e o mundo natural deixa de ter uma teleologia.

A partir das contradições teóricas cometidas por grandes pensadores – como as apresentadas nas teorias de Aristóteles, Hegel e Kant – agora, Lukács tratará exatamente do que entende ser a resposta dada por Marx ao problema ontológico existente entre o uso do princípio da causalidade e da teleologia.

A resposta de Marx é simples e, na verdade, já vem sendo apresentada por Lukács sistematicamente. O ponto fundamental não é admitir o caráter teleológico do trabalho. Isto pensadores anteriores a Karl Marx alcançaram – “essa maneira de ser do trabalho sem dúvida também foi claramente compreendida por Aristóteles e Hegel” (LUKÁCS, 2013, p. 51). Anteriormente Lukács nos advertiu: “O problema [...] não é tomar partido a favor do caráter teleológico do trabalho ou contra ele”, isso já é claro, o “verdadeiro problema” é a “generalização quase ilimitada [...] desse fato elementar” (ibidem, p. 47). O caráter teleológico do trabalho é um fato elementar deduzido desde, pelo menos, a Antiguidade. O que traz a resposta, o

fundamental, é ter a percepção de que este caráter é restrito a esfera social. É disto que trata a “sorte de ovo de Colombo” atribuída a Marx por Lukács:

[...] como no caso de qualquer questão autêntica da ontologia, a resposta correta tem, à primeira vista, um aparente caráter de trivialidade, parecendo tratar-se de uma sorte de ovo de Colombo. Basta, porém, considerar mais atentamente as determinações contidas na solução marxiana da teleologia do trabalho para perceber a grande capacidade que elas têm de produzir consequências bastante relevantes e de liquidar definitivamente grupos de falsos problemas (LUKÁCS, 2013, p. 51).

Aí está, Marx é quem será o responsável, desde o início da história do pensamento humano, como Lukács vem tentando nos mostrar, pelo entendimento devido do caráter teleológico enquanto algo circunscrito ao trabalho (práxis humana). Seu conhecimento da teleologia do trabalho vai além dos outros pelo simples fato, conclui Lukács, de que “para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se *pode demonstrar ontologicamente* um pôr teleológico como momento real da realidade material” (ibidem, p. 51, grifos nossos). Em Marx, o trabalho, enquanto modelo da práxis social, é a forma fenomênica da teleologia, não uma delas. A única que se verifica ontologicamente manifestar-se no real, como é da necessária característica do pôr teleológico – a capacidade teleológica, quando em ato, se manifesta necessariamente no real, como nos explicou anteriormente Lukács (LUKÁCS, 2013).

É apenas através dele, do trabalho, que podemos verificar a teleologia a manifestar o resultado deste pôr na realidade. O trabalho é a única forma fenomênica da teleologia porque, para além dele já ser o processo pelo qual a teleologia se realiza como é, enquanto categoria posta que vem do ideal seguindo até o alcance do real<sup>27</sup>, é também, frisamos, “o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material”. A produção de pores teleológicos é definição dessa atividade humana, mas não só isso, é definição apenas dela. Em qual outro processo se pode verificar o pôr teleológico como momento do real? Se lembrarmos que “todo processo teleológico implica o pôr de um fim, portanto, numa consciência que põe fins” (LUKÁCS, 2013, p. 48), lembraremos também que estender esse fato para outras

---

<sup>27</sup> Vimos, isso é trabalho. Uma consciência (humana) que atribui finalidades e no processo de realizá-las, as torna real, compreendemos de Marx: “[...] o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente” (MARX, 1983, p. 149-150).

instâncias ao se explicar a realidade, resulta na criação de consciências superiores, portanto, nesses termos, se acaba por explicar uma realidade mitológica, não a realidade material. Processos assim não possuem relação com o real, portanto, seus atos teleológicos não servem como exemplo de forma fenomênica da teleologia. Só servindo para isso a atividade do trabalho.

Mas a partir dessa argumentação ontológica do autor, podemos pensar que restringir a teleologia ao trabalho significa também reduzir o seu significado. Pelo contrário, adverte Lukács. Compreender a teleologia como algo específico da atividade de trabalho exige uma sequência de entendimentos profundos acerca do complexo social que na verdade só veem a ampliar o significado daquela categoria: “[...] é preciso entender que [1] o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, [2] se constitui como grau específico, [3] se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e [4] se torna um novo tipo autônomo de ser [...]” (LUKÁCS, 2013, p. 52). Tudo isso, consequência de que “há nele [ser social] esse operar real do ato teleológico” (ibidem, p. 52). O homem é homem, é ser social por causa do trabalho. E o trabalho é trabalho porque é “contínua realização de pores teleológicos” (ibidem, p. 52), realizações de representações humanas. É tirada daí a provocação de Lukács de se pensar o trabalho como pôr teleológico, de acordo com a proposta desse tópico de seu texto. E é assim também – com Lukács baseado em Marx – que a teleologia assume um papel importantíssimo para a compreensão da realidade social.

Entendemos até este ponto que Lukács também nos conta um pouco da história da filosofia, frisando aquilo que interessa no momento, ou seja, dos conflitos categoriais entre causalidade e teleologia ao longo do tempo. Foi assim quando tratou de maneira especial das teorias de Aristóteles, Hegel e Kant, até alcançar Marx com, enfim, a conclusão sobre a delimitação da capacidade teleológica ao trabalho, porque, como vimos, o trabalho possui o único ato teleológico capaz de se manifestar real e materialmente. Certamente, assevera Lukács, que uma mudança dessa magnitude, a qual representa “um conhecimento correto da realidade” (LUKÁCS, 2013, p. 51), gera também amplas consequências filosóficas sobre a referida contradição.

Se até então, tínhamos “toda a filosofia de orientação teleológica” afirmando a predominância da teleologia sobre a causalidade – já que isso era preciso para dar a devida harmonia teórica a imaginada consciência superior na

organização da realidade, consciência a qual figurava como o pôr teleológico. Se tínhamos, por outro lado, assinala György Lukács, “todo o materialismo pré-marxista” que negava a existência de um ato teleológico que alcançasse a realidade material, já que negava a “constituição transcendente do mundo” (LUKÁCS, 2013, p. 52), ou seja, a constituição do mundo com participação de algo da consciência, e portanto dessa forma, afirmando a superioridade da causalidade sobre a teleologia. Se até então a história da filosofia tinha se desenvolvido assim, com Marx a problemática recebe outro tratamento:

Quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também se torna posta (LUKÁCS, 2013, p. 52).

Anuncia então que em Marx a contradição milenar é resolvida. Apesar de continuarem em oposição, as categorias o fazem de maneira dialética. Nesse sentido, não há superioridade de uma em relação à outra, pois ambas, teleologia e causalidade, fazem parte de um mesmo processo. A coexistência entre as duas se dá dessa maneira porque isso é necessário na atividade do trabalho. Mais pormenores sobre o assunto, Lukács apresenta em seguida, ao tratar da dinâmica da atividade do homem em maiores detalhes, discussão essa que desenvolveremos no próximo capítulo.

### 3 TRABALHO E NATUREZA DO CONHECIMENTO: PRIMEIRAS PALAVRAS SOBRE A RELAÇÃO PÔR TELEOLÓGICO E INVESTIGAÇÃO DOS MEIOS/ FINS

#### 3.1 INVESTIGAÇÃO DOS MEIOS

Como início para essa explicação, Lukács parte da análise do trabalho em Aristóteles. Nos lembra que nela, o filósofo grego divide a atividade do trabalho em dois momentos, “o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poíesis*)” (LUKÁCS, 2013, p. 52), no primeiro, sendo posto o fim e se buscando os meios para a realização do trabalho. Lukács assim indica ser a essência dos componentes do trabalho em Aristóteles: “um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo” (LUKÁCS, 2013, p. 53). Além disso, Lukács também nos lembra que Hartmann, levando em consideração que Aristóteles verifica na *nóesis* o estabelecimento dos fins e dos meios da ação, a divide analiticamente em outros dois momentos, “o pôr do fim e a investigação dos meios” (ibidem, p. 53). Essa simples divisão analítica que Hartmann faz da *nóesis* (pensar) de Aristóteles – pôr dos fins e a investigação dos meios – contribui, assevera Lukács, com o entendimento da relação entre causalidade e teleologia no trabalho de acordo com a ontologia marxiana. Relação esta que segundo ele “revela a inseparável ligação daquelas categorias [...] em si mesmas opostas e que, quando tomadas abstratamente, parecem excluir-se mutuamente” (LUKÁCS, 2013, p. 53-54). Vejamos.

O que Lukács faz aqui é expor uma parte importante do processo do trabalho. O ponto deste processo que está relacionado com o desenrolar de toda a discussão que vem sendo feita desde o início do tópico. Ele vai apontar afinal, como se dá no trabalho – única atividade em que se pode comprovar a manifestação do pôr teleológico enquanto momento da realidade material – a relação entre causalidade e teleologia, a qual, como já adiantamos, realmente não é conflituosa. Ora, explicará Lukács, daqueles dois momentos do “pensar” do trabalho, um se refere ao momento em que a consciência humana dá uma finalidade a sua ação, e outro, se refere ao processo de investigação dos meios para se alcançar a realização daquela finalidade. Para tratar do que deseja neste momento de seu

desenvolvimento, Lukács se atém a esta investigação feita dos meios e afirma: “Com efeito, a investigação dos meios para a realização do pôr do fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo da *gênese causal* das objetividades e dos processos cujo andamento pode levar a alcançar o fim posto” (LUKÁCS, 2013, p. 54, grifos nossos). Verificamos assim que o momento da investigação dos meios está intimamente relacionado à participação da causalidade no processo do trabalho. Mas como se dá essa participação? Será contraditória em sua relação com a teleologia, como foi apontada em outras teorias? Haverá uma antinomia entre o pôr do fim, teleologia posta, e a investigação dos meios, causalidade? Certamente, não. Vejamos o porquê.

Lukács define a realidade natural enquanto “[...] um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença no que diz respeito a todas as aspirações e ideias do homem” (ibidem, p. 54). Portanto, uma esfera que possui uma legalidade própria e independente, e enquanto o processo da investigação de seus meios – com vistas em determinado pôr do fim – alcançar apenas a função de evidenciar “aquilo que em si governa os objetos em questão”, a *nóesis* enquanto investigação dos meios, nada produzirá de novo. Enquanto o homem apenas conhece a natureza, mesmo que com base em sua finalidade, isso não é o suficiente para modificá-la, ela permanecerá como é em si. Daí a existência de uma segunda função para a investigação dos meios no processo de trabalho, aponta o autor: descobrem na objetividade “aquelas *novas conexões*, aquelas *novas possibilidades de funções* através de cujo pôr-em-movimento tornam efetivável o fim teleologicamente posto” (ibidem, p. 54, grifos nossos). A descoberta de “novas conexões”, as “novas possibilidades de funções” na natureza é que vão possibilitar que a realidade natural sofra interferência do humano.

No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível. E isso, no plano ontológico, já pode ser encontrado claramente no estágio mais primitivo. Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra [...] e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta. Somente assim ele efetua aquele ato do conhecimento [investigação dos meios] analisado por Aristóteles e por Hartmann; e quanto mais desenvolvido o trabalho, tanto mais evidente se torna essa situação. (LUKÁCS, 2013, p. 54).

A divisão analítica que Hartmann faz da teoria de Aristóteles de Estagira é importante para que se perceba como, no mesmo processo do pensar, estão contidos dois momentos que são diferentes, ao mesmo tempo que complementares: o pôr do fim e a investigação dos meios. A investigação dos meios com vistas na realização do pôr do fim é o que torna possível a continuidade do processo do trabalho, ou seja, a própria interação entre teleologia e causalidade – esta representada pela investigação da realidade natural – é não só possível, mas momento fundamental para o desenvolvimento da atividade do trabalho. Para isso, esta investigação tem dupla função: [1] conhecer a natureza e seus processos visando a realização das finalidades da sua atividade e [2] a partir desse conhecimento, descobrir novas combinações das propriedades naturais para que os pores teleológicos sejam realizados. E vejamos, o que seria esta segunda função se não fazer da causalidade, da legalidade da realidade natural, algo posto pela consciência humana? Se trata aí da causalidade enquanto categoria posta e apesar da crítica feita à teoria hegeliana, este filósofo também teve esta mesma percepção sobre o processo de trabalho.

Nos faz recordar György Lukács o que diz Hegel em uma de suas aulas: “A atividade própria da natureza – elasticidade da mola de um relógio, água, vento – é empregada para realizar, na sua existência sensível, algo inteiramente diverso daquilo que ela quereria fazer; a sua ação cega é transformada numa ação conforme a um fim, no contrário de si mesma” (HEGEL apud LUKÁCS, 2013, p. 54). No contrário de si mesma porque, lembremos, a causalidade que rege a realidade natural é “um princípio de automovimento que repousa sobre si próprio” (ibidem, p. 48), contudo, no trabalho, a causalidade se torna posta. O que ocorre é que a causalidade recebe interferência da consciência humana ao, no interior do processo de investigação dos meios com vistas na realização do pôr dos fins, passa a ser posta por ela. As novas funções e conexões da natureza que fizemos referência.

[...] algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos (LUKÁCS, 2013, p. 55).

Em suma, se tomarmos, como Aristóteles, a atividade do trabalho em dois momentos, o pensar e o produzir, temos que o novo já começa a ser engendrado no

primeiro momento, na *nóesis* do trabalho, naquele em que se estabelece o que se vai fazer e o como se vai fazer. Isso porque, além do pôr teleológico representar já a formação ideal do fim a ser realizado, temos que, apesar da investigação dos meios se tratar do conhecimento da natureza, no processo de trabalho esse procedimento de investigação dos meios, investigação da natureza pelo homem, não para nesse conhecer o em si. O ser social se utiliza das propriedades naturais conhecidas por ele de maneira a atribuir-lhes determinadas finalidades de seu interesse, gerando assim novas combinações nos processos naturais anteriormente não existentes. É dessa forma, através da atividade do trabalho, que a causalidade própria da natureza, antes independente, ontologicamente, se torna causalidade posta, sem que mudem os seus fundamentos. A consciência humana, assim, atribuí finalidades à natureza e, de certo modo, a subordina. Desta forma também, é que verificamos a inevitável “coexistência concreta” (ibidem, p. 52) entre causalidade e teleologia, na qual há subordinação, como percebemos, das “categorias naturais” pelo pôr teleológico:

Considerando, porém, que isso só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas; esse seu caráter de terem sido postas é a mediação da sua subordinação ao pôr teleológico determinante, mediante o qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo (LUKÁCS, 2013, p. 55).

Vale fazer um retrospecto desse intervalo. Lukács estava a nos falar fundamentalmente de como Marx delimitou a teleologia à atividade do trabalho, diferentemente do que fizeram seus antecessores. Fez isso porque o trabalho, atividade reconhecidamente dotada de pôr teleológico, é a única na qual se pode comprovar este pôr do fim enquanto momento real da realidade material. Daí, ele passou a nos apresentar a primeira consequência dessa modificação (correta) para a compreensão da realidade, ou seja, passou a demonstrar como este marco teórico colocava fim à contradição histórica entre teleologia e causalidade existente na história do pensamento até então. Apresentada por Lukács, a compreensão de Marx quanto a isso é de que no interior do processo de trabalho existem diferentes momentos, como os são o processo do pôr de um fim e da investigação dos meios para realização desse fim, cada qual, representando relações com os princípios da

teleologia e da causalidade, respectivamente. Ocorre que no próprio desenvolvimento da atividade do trabalho há uma inter-relação entre essas duas categorias de forma tal que a causalidade, para além de ter seus nexos apenas apreendidos pelo homem, também passa a ter um fim atribuído por ele, do qual faz uso. Ou seja, a legalidade natural é apreendida e a ela são atribuídos novos processos e conexões que nela mesma não existiam. São interferências do homem. Resultado disso é a mudança de uma causalidade natural para uma causalidade posta, a qual por si já representa a imbricação entre causalidade e teleologia a qual Marx teoriza corretamente.

Se Lukács já nos mostrou como se dá o processo de homogeneização entre teleologia e causalidade no trabalho, agora passa a delimitar dialeticamente esta referida homogeneização entre fim e meio para que ela se torne ainda mais concreta (LUKÁCS, 2013, p. 56) e com isso, veremos também mais detalhes da relação entre trabalho e conhecimento, como é interesse de nossa pesquisa.

O filósofo apresenta o que ele denomina enquanto “problemática importante” naquele processo de homogeneização entre fim (social) e meios (naturais) que ocorre com o trabalho e diz “a simples subordinação dos meios ao fim não é tão simples como parece à primeira vista” (ibidem, p. 56). E por que não se trata de processo simples? Vejamos.

Vimos antes que o homem traça novos modos para o funcionamento da natureza perante a investigação dos meios, fazendo uso de sua legalidade de acordo com finalidades sociais. Portanto, essa relação que é uma relação entre fins e meios no trabalho, torna a antes causalidade natural numa causalidade posta pela consciência humana, e se lembrarmos, isso se trata do processo de homogeneização entre teleologia e causalidade. Também, nesse sentido, esse entrelaçamento representa um processo pelo qual há uma subordinação dos meios pelo fim – pois o homem, a partir do conhecimento da natureza, faz uso dela de acordo com seus interesses.

O que Lukács destaca agora é que esse procedimento de subordinação mediado pelo processo de homogeneização, não se dá de maneira tão simples, tendo em vista que entre fim e meios existe uma “heterogeneidade de princípio” resultante do próprio caráter social do fim e do caráter natural dos meios (LUKÁCS, 2013, p. 53-56). É exatamente disso que trata a referida problemática: de

como exatamente aquilo que era a princípio heterogêneo, se torna de tal maneira homogêneo. Inicia Lukács a explicação para isso:

Nunca se deve perder de vista o fato simples de que a possibilidade de realização ou o fracasso do pôr do fim depende absolutamente de até qual ponto se tenha, na investigação dos meios, conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade – falando em termos ontológicos – posta. O pôr do fim nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne uma autêntico pôr de um fim, é necessário que a investigação dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado; quando tal estágio ainda não foi alcançado, o pôr do fim permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois (LUKÁCS, 2013, p. 56-57).

Aí está explicitado um importante detalhe da necessária – necessária porque sem essa mudança não há transformação da natureza – transformação da causalidade natural na causalidade guiada por uma finalidade humana: “é necessário que a investigação dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado” para que isso aconteça. Caso contrário, se não é suficiente o conhecimento sobre a natureza para a realização de uma necessidade social, nos faz entender Lukács, o dito pôr do fim não passa de sonho, já que a continuidade do processo de trabalho é assim interrompida. É representação de finalidade não realizada, ou melhor, puro pensamento, não teleologia.

Por isso tudo Lukács assevera que “o ponto no qual o trabalho se liga ao surgimento do pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como investigação dos meios” (LUKÁCS, 2013, p. 57). Vejamos então, que nos fica indicada a origem ontológica do pensamento científico humano enquanto o conhecimento necessário para realização do trabalho, pois para transformar a natureza, para subordinar os meios aos fins, se faz necessário conhecê-la, em si e em novas conexões causais. No trabalho há a produção do novo – criação de novas atribuições às legalidades naturais –, e a continuidade desta produção está ligada intrinsecamente ao pensamento científico. Dito de outra maneira, é o surgimento e desenvolvimento do que virá a ser ciência, situado assim ontologicamente desde a realização das primeiras atividades de trabalho, que garante a ininterrupta produção do novo. Afinal, é esse conhecimento adequado da natureza, portanto, que garante que seja possível a criação do novo a partir dela, o que significa o alcance daquela

homogeneidade entre teleologia e causalidade, processo esse mediador da subordinação do fim aos meios. Está aí a solução mais aprofundada da problemática<sup>28</sup>.

Lukács um pouco mais à frente de seu texto retoma e aprofunda a explicação da origem ontológica do pensamento científico a reforçar que a mesma, como já vimos, se dá naquele momento do trabalho em que se busca conhecer a natureza, na investigação dos meios, da qual, e aí acrescenta, já são decorrentes “atos cognitivos reais” (LUKÁCS, 2013, p. 59). Ora, houve um momento inicial em que mesmo já se tratando de seres sociais – os homens já executavam trabalho – não havia consciência do ato de conhecer por eles realizado. Nosso autor diz também valer nesse caso a afirmação de Marx “Não o sabem, mas o fazem”. Têm o que Lukács chama de consciência prática, apenas. Não o sabem que produzem conhecimento, mas o fazem corretamente. Acrescenta ainda:

[...] qualquer experiência e utilização de conexões causais, vale dizer, qualquer pôr de uma causalidade real, sempre figura no trabalho como meio para um único fim, mas tem objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro, até a um fim que imediatamente é por completo heterogêneo (LUKÁCS, 2013, p. 60).

A condição descrita aí – de generalização de pores de causalidades – equivale dizer que quando o homem alcança essa capacidade, já faz também corretas abstrações: “[...] uma utilização que teve êxito em um novo campo significa que de fato foi realizada uma abstração correta” (ibidem, p. 60). Os homens primitivos de consciência prática efetivaram a atividade de trabalho e com elas este tipo de abstrações, nas quais, na sua estrutura interna, já temos “algumas importantes características do pensamento científico” (ibidem, p. 60). É a gênese ontológica da ciência explicada por Lukács com mais detalhes.

---

<sup>28</sup> Apesar de tudo isso, na continuação desse texto, Lukács abre um grande parêntese no que diz respeito à subordinação dos meios em relação ao fim. Ele afirma que nem em todo caso isso acontece, pois “se considerarmos os processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento histórico no interior dos complexos sociais reais do ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 57) – e aí não parece mais se tratar de abstração, como nos advertiu ser a dimensão da sua análise, no final do texto de introdução desse seu capítulo – o que ocorre, muitas vezes, é o contrário. No lugar de haver uma submissão do meios em relação aos fins, se registra uma subordinação do fim em relação ao desenvolvimento dos meios. A importância da “preparação dos meios” é tal para a realização do trabalho, que, inclusive, “o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (ferramentas etc.) é, muitas vezes, para o ser social, mais importante do que a satisfação daquela necessidade (pôr do fim)” (ibidem, p. 57). Mas como não é objetivo nosso (nem poderia) uma discussão do conhecimento de acordo com a totalidade do ser social, guardemos mais reflexões a respeito para outro momento.

Em outras palavras, o que Lukács ressalta aí é questão de ampla importância para o entendimento da gênese do pensamento científico como pretendemos, o qual vemos assim ser ontologicamente oriundo do trabalho. Ora, é no trabalho existente abstração correta. Isto porque qualquer pôr causal carrega a referenciada propriedade de ter possivelmente estendido o uso de seus meios para outro campo. Isso caracteriza ocorrida uma correta abstração, afirma o filósofo. Temos aí então, que de necessidades práticas humanas acabam por surgir leis gerais. O que é isso se não pensamento científico originário da “tentativa de encontrar os melhores meios no trabalhar”?

A própria história atual da ciência, embora aborde muito raramente esse problema com plena consciência, faz referência a numerosos casos nos quais leis gerais, extremamente abstratas, se originam da investigação referente a necessidades práticas e ao melhor modo de satisfazê-las, ou seja, da tentativa de encontrar os melhores meios de trabalhar. Mas, mesmo sem levar isso em conta, a história mostra exemplos nos quais as aquisições do trabalho, elevadas a um nível maior de abstração [...] podem se converter em fundamento de uma consideração puramente científica da natureza (LUKÁCS, 2013, p. 60).

O autor cita como um dos exemplos desse fenômeno na história da ciência – de a partir da busca dos meios para satisfazer suas necessidades se desenvolver leis gerais para o entendimento da natureza –, a própria origem da geometria. E se formos em busca desses dados veremos que essa afirmação se confirma nos fatos.

O historiador matemático Howard Eves se refere à “geometria subconsciente” como aquela operada pelo homem primitivo, e apesar de afirmar que a origem dessa ciência estaria nas “simples observações provenientes da capacidade humana de reconhecer configurações físicas, comparar formas e tamanhos” (EVES, 1992, p. 1), portanto, atribuindo apenas à consciência a gênese da ciência geométrica, ao apresentar os dados históricos, sem perceber, já confirma a origem desse tipo de conhecimento relacionadas às necessidades práticas e não puramente as suas funções cognitivas. Diz ele:

Inúmeras *circunstâncias da vida*, até mesmo do homem mais primitivo, levavam a um certo montante de descobertas geométricas subconscientes. A noção de distância foi, sem dúvida, um dos primeiros conceitos geométricos a serem desenvolvidos. A necessidade de delimitar a terra levou à noção de figuras geométricas simples, tais como retângulos, quadrados e triângulos. Outros conceitos geométricos simples, como as

noções de vertical, paralela e perpendicular, teriam sido sugeridos pela construção de muros e moradias (ibidem, p. 1-2, grifo nosso).

E dando exemplo da forma que se desenvolveu especificamente a geometria<sup>29</sup>, nos confirma o que Lukács afirmou anteriormente sobre o desenrolar do surgimento das leis gerais nas diversas ciências:

Mais tarde (mas ainda antes de qualquer registro histórico), a inteligência humana [que na nossa pesquisa entendemos imbricada no processo de trabalho] tornou-se capaz de, a partir de um certo número de observações relativas a formas, tamanhos e relações espaciais de objetos físicos específicos, extrair certas propriedades gerais e relações que incluíam as observações anteriores como casos particulares. Isto acarretou a vantagem de se ordenarem problemas geométricos práticos em conjuntos tais que os problemas de um conjunto podiam ser resolvidos pelo mesmo procedimento geral. Chegou-se assim a noção de lei ou regra geométrica. Por exemplo, a comparação dos comprimentos de caminhos circulares e de seus diâmetros levaria, num certo período de tempo, à lei geométrica de que a razão entre a circunferência e o diâmetro é constante (EVES, 1992, p. 2-3).

Entendamos por fim sobre a “tendência intrínseca de autonomização da investigação dos meios” (LUKÁCS, 2013, p. 60) – como o próprio processo de desenvolvimento do conhecer na execução do trabalho, comprovado anteriormente ato correto exatamente pelo fato de meios resultados de sua atividade serem aplicáveis a outros fins, para além daquele ao qual foi planejado –, que através dela que se desenvolve “o pensamento cientificamente orientado” (ibidem, p. 60). Mesmo em condições primitivas nas quais têm apenas consciência prática, os homens fazem abstrações corretas, e com estas temos a origem do pensamento científico, o qual, por sua vez, se desenvolve e mais tarde originará as diferentes ciências naturais. É percorrendo esse caminho que, com o trabalho, o processo de investigar os meios com vistas na realização de uma necessidade social se autonomiza

---

<sup>29</sup> Ressaltamos que a própria palavra “geometria” etimologicamente carrega um vínculo entre a trabalho e conhecimento: “A expressão ‘medida da terra’ aponta para uma origem empírica para este campo do saber, isto é, a necessidade de se medir a terra para dividi-la”. Mas não se limitando a este tipo de medida, a geometria desenvolvida inicialmente na Antiguidade, também se referiria as medições de construções arquitetônicas e ao armazenamento de cereais (BRITO & CARVALHO, 2009, p. 21). Este último, por sua vez, já fazendo surgir também “a necessidade do estudo do volume e da capacidade de sólidos. Por exemplo, no Papiro de Rhind, os problemas de número 62, 66, 69 a 78 e 82 a 84 referem-se a situações de armazenagem, distribuição e comércio de alimentos. Assim, foram se desenvolvendo métodos para o cálculo aproximado de volumes, até serem elaboradas as fórmulas para o cálculo de volume de alguns sólidos geométricos serem elaboradas, tais como prismas, cilindros, pirâmides” (BRITO & CARVALHO, 2009, p. 78), processo este que já nos serve de exemplo para mostrar que as generalizações são continuamente consecutivas.

dialeticamente na história. É afinal assim que na ontologia do ser social se origina a produção do conhecimento científico como a conhecemos.

### 3.2 CONSCIÊNCIA E ESPELHAMENTO

Nesta altura do tópico “O Trabalho como pôr teleológico”, Lukács parece encerrar um pequeno ciclo do seu desenvolvimento teórico, iniciado ainda com o conceito de trabalho em Engels e Marx, indo até agora, com a explicação de processos internos à essa atividade, iniciada pelo pôr teleológico e estendida às observações sobre a investigação dos meios. Assim recomeça outro<sup>30</sup>:

A descrição do trabalho, tal como apresentamos até aqui, embora ainda bastante incompleta, já indica que com ele surge na ontologia do ser social uma categoria qualitativamente nova com relação às precedentes formas de ser, tanto inorgânico como orgânico. Essa novidade consiste na *realização do pôr teleológico* como resultado adequado, ideado e desejado (LUKÁCS, 2013, p. 61, grifos nossos).

De fato, o que ocorre é que quanto àquelas duas esferas de ser anteriores, afirma o autor, nelas “existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas” (ibidem, p. 61), como já vimos, guiadas por leis naturais, nada mais. Se as transformações ocorridas ali não significam uma realização teleológica, é possível concluir que não há trabalho em nenhuma dessas esferas de ser. A atividade de trabalho, reconhece primeiramente a teoria marxiana, é uma peculiaridade do ser social. A realização é categoria estrita ao âmbito social, pois significa tornar real na realidade material o pôr teleológico, ou seja, finalidade posta pela consciência humana. Mas não se limitando a isso, já que a realização do pôr teleológico toma parte em um processo maior de metabolismo entre sociedade e natureza. Esta realização – tornar real a partir da consciência – só é possível, compreendemos, na atividade do trabalho, algo peculiar ao ser social.

Lukács apresenta então uma consequência desta categoria própria do social. Afirma ele que a partir da realização “a consciência humana, com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um epifenômeno” (LUKÁCS, 2013, p. 62).

Nicola Abbagnano chega a dizer: “Em alguns positivistas ingleses do séc. XIX (Huxley, Clifford, etc.), essa palavra [epifenômeno] designou a consciência,

<sup>30</sup> No qual, como veremos, não deixará de haver um tratamento de questões anteriores, contudo, de maneira mais desenvolvida.

considerada fenômeno secundário ou acessório que acompanha os fenômenos corpóreos, mas é incapaz de reagir sobre eles” (EPIFENÔMENO, *In*: ABBAGNANO, 2007, p. 390).

Se aí aqueles e outros positivistas consideravam a consciência humana epifenômeno por (aparentemente) se tratar de um fenômeno secundário oriundo apenas dos processos fisiológicos corporais, Lukács deixa evidente no seu texto que este tipo de definição de consciência é algo que se limita ao animal, não ao humano. A consciência animal, diz ele, “se mantém sempre como um pálido momento parcial subordinado ao seu processo de reprodução biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia” (LUKÁCS, 2013, p. 62). Diferentemente do referido posicionamento positivista, em sua obra, Lukács afirma que a consciência enquanto epifenômeno alude especificamente aos animais porque, em se tratando da esfera orgânica, estarão sempre limitados “ao quadro da reprodução biológica” que lhes afirma. Conclui o filósofo sobre o assunto: “Na natureza, a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço à existência biológica e à reprodução e por isso, de um ponto de vista ontológico, é um epifenômeno do ser orgânico” (*ibidem*, p. 63).

Ainda assim, falta-nos a resposta: por que no homem a consciência deixa de ser epifenômeno? Porque ele trabalha. Ou seja, porque com essa atividade humana ele realiza o pôr teleológico, e nesse processo temos uma consciência que “ultrapassa a simples adaptação ao ambiente [...] e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis” (LUKÁCS, 2013, p. 63), afinal, estamos falando do estabelecimento daquelas novas conexões causais através do ato de pôr. E se levarmos em conta a discussão feita até agora, podemos concluir que a realização do pôr teleológico é o resultado do trabalho – “No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente” (MARX, 1983, p. 149-150) – e, ao mesmo tempo, sintetiza todo este processo. Por isso, como nos indicou pouco antes, é especificamente esta categoria da realização que nos chama atenção para a compreensão da consciência humana não ser mais mero epifenômeno. A realização representa a síntese do processo de trabalho, e com ela efetivada é possível concluir que “a consciência humana, com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um epifenômeno” (LUKÁCS, 2013, p. 62). Ora, compreendemos que mesmo antes, ainda nas definições do fim e dos meios os

quais utilizar, a consciência do ser que trabalha já não era epifenomênica, mas só com a própria realização do pôr teleológico, com o resultado do objetivo social tornado real, é que se torna possível afirmar ontologicamente, como o faz Lukács, a diferenciação da consciência humana para com a animal. Do contrário, lembremos, sem realização, não há trabalho. A realização do pôr teleológico é algo que caracteriza esta atividade de maneira a ser “o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p. 51).

A realização não é a mera transformação da natureza. Isso os animais também o fazem, por exemplo, quando uma abelha produz sua colmeia ou uma aranha a sua teia. A realização enquanto categoria própria do ser social é a realização de um pôr teleológico “como resultado adequado, ideado e desejado” (ibidem, p. 61). Assim é que temos uma consciência para além do epifenomênico. Será inclusive a partir dessa constatação, enfatiza Lukács, que fica clara a diferença entre o materialismo dialético e o materialismo mecanicista: “Com efeito, este último reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade” (LUKÁCS, 2013, p. 63), assim, a consciência humana não faria parte dessa realidade, seria algo que a transcenderia<sup>31</sup>. O materialismo mecanicista, por conceituar o real apenas objetivamente, acaba por negar toda essa importância da consciência humana na composição da realidade. Mas vejamos mais atentamente esta questão.

Lukács destaca parte da primeira das teses de Marx sobre Feuerbach (1845)<sup>32</sup> que aqui transcrevemos na íntegra:

O principal defeito de todo materialismo até aqui – o de Feuerbach incluído – consiste no fato de que a coisa (*Gegenstand*) – a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma do *objeto* (*Objekt*) ou da *contemplação* (*Anschauung*); mas não na condição de atividade humana sensível, de práxis, não subjetivamente. Daí aconteceu que, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, uma vez que o idealismo naturalmente não conhece a

<sup>31</sup> O que corrobora com o afirmado anteriormente em seu texto sobre que “[...] todo o materialismo pré-marxista, ao negar a constituição transcendente do mundo, devia, ao mesmo tempo, rejeitar a possibilidade de uma teleologia realmente operante” (LUKÁCS, 2013, p. 52).

<sup>32</sup> De acordo com nota explicativa de Marcelo Backes o texto das teses foi encontrado em “um caderno de anotações de Karl Marx, relativo aos anos de 1844-1847 e datam, ao que tudo indica, de 1845, podendo fazer parte, portanto, do rol de anotações de Marx e Engels para o manuscrito de *A ideologia alemã*”. Vale lembrar também que ele só foi publicado pela primeira vez em 1888, por Engels, como anexo de sua obra “Ludwig Feuerbach e o desfecho da filosofia clássica alemã” (MARX & ENGELS, 2007, p. 609).

atividade real e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensar; mas ele não compreende a atividade humana em si como atividade *objetal* (*gegenständliche Tätigkeit*). Por isso ele contempla, na *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como sendo aquele que é genuinamente humano, ao passo que a práxis apenas é compreendida e fixada em sua forma fenomênica judaico-suja. Por isso ele não entende o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” (MARX, 2007, p. 611, grifos do autor).

Caso ainda não esteja claro, acentuemos que o ponto de ligação entre a ideia desenvolvida nessa primeira tese e a questão da consciência humana levantada por Lukács é o argumento de que Marx, com o seu materialismo dialético, reivindica atenção a uma realidade objetiva, claro, mas também subjetiva. Aponta para a composição do real juntamente também com a consciência. É essa a ideia levantada por Lukács ao tratar da consciência humana como algo que supera o epifenomênico, afinal, com a realização do pôr teleológico temos a consciência tomando parte da concretude. É a “realidade do pensamento, o caráter não mais epifenomênico da consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 64).

Destaca o filósofo húngaro agora, parte da tese dois, que também aqui optamos por reproduzir na íntegra:

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas sim uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de provar a verdade, quer dizer, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar, que está isolado da práxis, é uma questão puramente *escolástica* (MARX, 2007, p. 611, grifos do autor).

De acordo com a passagem, aquele caráter da consciência que toma parte do real só pode ser “encontrado e demonstrado na práxis” (ibidem, p. 611). E o que é a práxis se não a práxis social, que por sua vez, tem como modelo originário o trabalho? (LUKÁCS, 2013, p. 47). A realização do pôr que ocorre com participação da consciência representa a participação dela no que é concreto, e para demonstrar que isso ocorre é preciso recorrer, Marx afirma acima, à atividade humana, à práxis social, portanto, ontologicamente ao trabalho, justo a tentativa de Lukács: “É evidente, contudo, que essa verdade só pode ser confirmada e demonstrada quando for explicitada da maneira mais completa possível” (ibidem, p. 64). Sintetiza em tom momentaneamente conclusivo o autor:

[...] realizações (ou seja, resultados da práxis humana no trabalho) [integram] o mundo da realidade como formas novas de objetividade não

derivadas da natureza, mas que são precisamente enquanto tais realidades do mesmo modo como o são os produtos da natureza (LUKÁCS, 2013, p. 64).

Contanto, enquanto o materialismo mecanicista se limita a reconhecer como realidade apenas a objetividade advinda da “natureza em sua legalidade” (ibidem, p. 63), deixa de reconhecer que o próprio homem, em sua práxis, produz objetividades. E mais, que essa produção é pautada na realização de pores de fins, portanto, novas objetividades realizadas também a partir do pensamento, que assim tomam parte do real.

Eis que daí, coloca o filósofo, surge um problema de fundo o qual, como em alguns outros pontos ele não cansa de advertir, só poderá ser tratado por ora “de modo inteiramente abstrato” (LUKÁCS, 2013, p. 64). O problema é logo apresentado:

Temos aqui a indissociável interdependência de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos, os quais, porém, nessa nova vinculação ontológica, constituem o complexo autenticamente existente do trabalho e [...] perfazem o fundamento ontológico da práxis social e até do ser social no seu conjunto (ibidem, p. 64).

E completa:

Os dois atos heterogêneos a que nos referimos são: de um lado, o espelhamento mais exato possível da realidade considerada e, de outro, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização do pôr teleológico (ibidem, p. 64-65).

O problema de fundo surge da exposição feita sobre a categoria da realização como feito até agora. Basicamente do aspecto de como a consciência se manifesta na concretude e os desdobramentos oriundos daí. Esse realizar do pôr teleológico no trabalho volta a ser investigado, mais especificamente no que corresponde a dois atos ontologicamente intrínsecos à realização que segundo Lukács, “constituem o complexo autenticamente existente do trabalho e [...] perfazem o fundamento ontológico da práxis social e até dos ser social no seu conjunto” (LUKÁCS, 2013, p. 64). Anunciada assim, se torna evidente que estamos diante de apresentação importantíssima quanto ao entendimento do ser social e de sua atividade.

Quando prossegue na apresentação dos dois atos – “[1] o espelhamento mais exato possível da realidade considerada” e “[2] o correlato pôr daquelas cadeias causais” – fazemos a imediata relação com, no interior do processo de investigação dos meios, a anteriormente apresentada função de [1] conhecer a natureza em si, em sua “gênese causal” com vistas no fim posto e, em nexos com esta, a função de [2] tomando a natureza em sua legalidade, fazer novas conexões causais tornando sua causalidade, ontologicamente, posta. Daqueles dois atos, trata-se o primeiro do espelhamento de como a realidade é, ou pelo menos, o mais próximo desse em si, e o segundo, seu correspondente pôr causal que demanda o que se faz com esta realidade. Um ato em que a realidade é tomada de acordo com a legalidade que lhe é própria, o outro ato atribui à realidade as novas conexões e processos relacionados às finalidades que lhe podem ser designadas pelo homem.

Essa primeira descrição do fenômeno [espelhamento] irá mostrar que *dois modos de considerar a realidade* heterogêneos entre si formam – cada um por si e em sua inevitável vinculação – a base da peculiaridade ontológica do ser social. Iniciar a análise com o espelhamento mostra uma separação precisa entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que figuram esses objetos, por meio de atos de consciência, com um grau maior ou menor de aproximação, e que podem convertê-los em uma possessão espiritual própria. Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano (LUKÁCS, 2013, p. 65, grifos nossos).

Dentro das limitações da sua exposição – “[...] é preciso sempre ter claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui presumido [no capítulo] se está efetuando uma abstração” (ibidem, p. 44) e “Aqui [no atual ponto do texto] só podemos fazer alusão [...] ao problema de fundo” (p. 64) – Lukács nos apresenta mais elementos para a compreensão do trabalho e com ele, do conhecer. Se trata da separação ocorrida no interior do ato de espelhar a realidade.

Ao analisarmos este ato, vai dizer Lukács, encontramos “objetos que existem independentemente do sujeito” separados de “sujeitos que figuram esses objetos”. Uma separação que existe no espelhamento, portanto, no conhecer as legalidades da natureza, na investigação da natureza para realização de um fim, no pensar humano voltado para o resultado de uma finalidade, enfim, na atividade do trabalho. No metabolismo social entre homem e natureza, abstratamente falando, o sujeito que conhece se separa do que é conhecido, seu objeto. Um sujeito que figura

um objeto faz a representação dele no seu pensamento, ou seja, é capaz de observá-lo e na sequência reproduzi-lo na sua mente. Observação e reprodução, isso constitui o ato de espelhar, e sem ele, nos confirma Lukács, “jamais aquele pôr do fim [...], mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se” (LUKÁCS, 2013, p. 65)<sup>33</sup>.

A separação ocorrida entre sujeito e objeto no ato de espelhar se manifesta na dissociação do homem com o seu meio, entendemos. Agora, explicitamente acrescenta: “No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa ‘realidade’ própria na consciência” (LUKÁCS, 2013, p. 66) ou seja, a separação entre sujeito e objeto no ato de conhecer a realidade faz com que tenhamos uma e outra “realidade”. A primeira que é de fato real, a realidade em si, e a segunda, a realidade reproduzida na consciência do sujeito, por isso, não exatamente a realidade, apesar de certamente ser objetiva. Deixemos mais claro:

Pusemos entre aspas a palavra realidade porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a isso. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência (LUKÁCS, 2013, p. 66).

Daí se tratar de “modos de considerar a realidade heterogêneos entre si”, “cada um por si”, contudo, “em sua inevitável vinculação”, como antes anunciado no texto (ibidem, p. 65). No plano ontológico, um modo de considerar a realidade se dá no objeto mesmo, enquanto ser, e o outro a partir do sujeito que observa o real e o reproduz em sua consciência, ou seja, enquanto ser espelhado. Arriscamos um exemplo. Uma laranja. Enquanto ente, ela existe de maneira independente na realidade. Ela possui uma legalidade que lhe é própria, é regida pelas leis da natureza (LUKÁCS, 2013, p. 54). Podemos nos questionar de maneira inicial, nesse

---

<sup>33</sup> Quanto ao trecho na citação que diz: “Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano” (LUKÁCS, 2013, p. 65), afirma que a separação na consciência entre o que é sujeito e o que é objeto é algo do homem. Os animais, exemplifica Lukács, podem até ser capazes de fazer a separação entre si e o seu ambiente, mas isso se trata de algo diferente porque é uma relação limitada a sua reprodução biológica: “Li, por exemplo, que determinada espécie de patos selvagens da Ásia não só reconhece de longe as aves de rapina em geral, mas, além disso, sabe distinguir perfeitamente as diversas espécies, reagindo de modo diferente a cada uma delas. Isso não significa, porém, que tais patos distingam também conceitualmente [...]” (ibidem, p. 65).

caso, se ontologicamente, se trata de um sujeito ou um objeto. A resposta é clara. Não se trata de nenhum dos dois porque em sua legalidade natural, por si, não existe essa separação. Relembremos, essa dissociação entre sujeito e objeto é própria do ser social. No entanto, se temos um observador – o homem que observa é, obviamente, um ser consciente, portanto o sujeito da situação – a laranja se trata, no plano ontológico, de um objeto. Aquele objeto, e nesse ponto seguimos pra parte mais importante da nossa exemplificação, permanece tendo, como antes, uma realidade expressa no seu ser em si. Temos assim um dos modos de considerar a realidade ao qual Lukács fez referência: a laranja em si, no seu ser, na realidade que lhe é própria. Contudo, em sua mente, o sujeito é capaz de reproduzir a realidade da laranja, este sendo um segundo modo de considera-la. Aí estão os dois modos heterogêneos e ao mesmo tempo relacionados de apreensão da realidade. A dualidade está nos modos de considerar a realidade da laranja, não em uma (impossível) dupla existência real<sup>34</sup>. Modos estes presentes entre as capacidades cognitivas do sujeito. Ele, o ser social, a partir do espelhamento da realidade ocorrido na atividade do trabalho, produz uma dualidade em sua mente: a laranja existente no real e a reprodução dessa realidade feita por ele.

Retornando ao texto, Lukács afirma em seguida que “essa dualidade é um fato fundamental no ser social” (LUKÁCS, 2013, p. 66). Esta é uma assertiva que corresponde àquela inicial sobre os dois modos de considerar a realidade oriundos do ato de espelhar, entre si, formarem “a base da peculiaridade ontológica do ser social” (ibidem, p. 65). Ambas afirmações chamam atenção ao fato de que a capacidade de espelhamento da realidade, de percebê-la no seu em si e reproduzi-la na consciência – incluso aí as duas maneiras de considerar a realidade – é uma dualidade específica da esfera social. “Em comparação, os graus de ser precedentes são rigidamente unitários”, vai dizer o filósofo. Mas não se trata apenas de uma especificidade. A dualidade na esfera social, vai afirmar claramente o autor, é o meio pelo qual o homem sai do mundo animal (LUKÁCS, 2013, p. 66)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Observemos que, no real, deve estar claro, a fruta não se torna duas. Como também não o ocorre na consciência, pois a reprodução não se trata do ser em si do objeto agora real na consciência do observador, mas de sua reprodução objetiva nela.

<sup>35</sup> Podemos nos questionar sobre o fato dessa afirmação ser advinda de um materialista como certamente o é Lukács. Vejamos. Com esta assertiva ele afirma enfaticamente que: esta dualidade a qual vem sendo explicada é própria do ser social; que a partir dela o ser social é ser e representação do ser; que ela é fator não só próprio da sua esfera, mas que provoca a saída do ser orgânico para a esfera da sociedade. Logo, relacionando diretamente a origem do ser social a este que é um fator, estamos vendo, possibilitado pela consciência. A partir disso, desavisados poderiam facilmente

A partir dessa constatação da dualidade própria do ser social quanto a apreensão da realidade, Lukács faz algumas considerações que nos levam a entender o porquê do ato de errar se tratar de algo especificamente humano.

Vejamos que para iniciar esse debate ele faz referência à teoria de Ivan Pavlov (1849-1936) que em sua obra teria descrito o segundo sistema de sinalização próprio do homem, a linguagem, tratando-o “corretamente” como aquele o qual “pode afastar-se da realidade, podendo dar uma reprodução errônea dela” (LUKÁCS, 2013, p. 66). Ora, podemos intuir racionalmente, então, a linguagem aí como exemplo de atividade cognitiva relacionada ao processo de espelhamento, e o fato de afastar-se do real, parece ser prova disso. Contudo, é acrescentada a possibilidade do erro a partir desse afastamento. E o que neste processo de espelhar a realidade possibilita essa “reprodução errônea”? O filósofo húngaro aponta duas condições para que isso aconteça e ambas estão inteiramente interligadas:

Isso [o erro] apenas é possível porque o espelhamento se dirige ao objeto inteiro independentemente da consciência, objeto que é sempre intensivamente infinito, procurando apreendê-lo no seu ser-em-si e, exatamente por causa da distância necessária imposta pelo espelhamento, pode errar (LUKÁCS, 2013, p. 66).

Seriam então as duas condições: [1] “porque o espelhamento se dirige ao objeto inteiro”, a ele, em si e em toda sua complexidade, e [2] “por causa da

---

concluir daí que Lukács seria então um idealista, já que explicaria a origem do ser social a partir de sua capacidade cognitiva, da sua capacidade de pensar sobre o real. Mas isso se trataria de uma falsa conclusão. É preciso não perder de vista o todo da teoria lukácsiana, pelo menos, no exposto até agora. Se isto estiver devidamente compreendido, saberemos que Lukács – e antes dele, Karl Marx (MARX, 1983, p.149-150) – trata desses atos cognitivos como processos que constituem a atividade do trabalho como um todo. Atividade real de transformação da natureza (ibidem, p. 51) que é realização, realização de algo posto subjetivamente a partir do real, em momento anterior ao resultado material, mas que nem por isso deixa de produzir objetividades, em nova forma porque ainda na consciência (LUKÁCS, 2013, p. 66), e assim não deixa também de ter papel essencial na atividade que torna o ser social. Não reconhecer essa dimensão da consciência, o filósofo já nos mostrou algumas vezes, é recorrer ao erro do materialismo mecanicista (ibidem, p. 52 e 63). O trabalho é a realização do pôr teleológico, do fim posto teleologicamente pela consciência humana. E entre os processos conscientes necessários para esta realização está aquele que torna dual a identificação da realidade, o espelhamento. Dessa capacidade de observação e reprodução da natureza considerada nela e a partir dela espelhada na consciência, vai dizer Lukács sem deixar de tratar do trabalho: “É por meio dessa dualidade que o homem sai do mundo animal” (LUKÁCS, 2013, p. 66). A consciência toma parte do trabalho como explicado pelo materialismo histórico e nessa mesma dinâmica, ontologicamente, a consciência é subordinada a ele. Assim, permanecemos a entender que é o trabalho, do ponto de vista do ser, que funda a consciência e não que ela, nesse sentido, lhe é anterior. Por fim, dar o devido acento à consciência pelo processo do espelhamento na explicação sobre a origem do ser social, na teoria lukácsiana e, antes disso, em Marx, definitivamente não é ser idealista.

distância necessária imposta pelo espelhamento”, ou seja, o distanciamento entre o objeto compreendido e seu reflexo na cabeça do sujeito que compreende, só capaz de objetivar na sua consciência uma aproximação da realidade, não ela mesma. Portanto, ao mesmo tempo que objetos reais se tratam de grandes complexos, o que dificulta a apreensão de toda essa riqueza pela consciência possibilitando-se assim decair em erro, temos que sua compreensão, por se tratar exatamente de um espelhamento, não do objeto mesmo, faz do reflexo um processo passível de erro. E, complementa Lukács, mesmo no caso dos acertos, temos reproduções que indicam aproximações do real, não “cópias quase fotográficas, mecanicamente fiéis da realidade” já que o reflexo é sempre determinado “pelos pores de fim, vale dizer, em termos genéticos, pela reprodução social da vida, na sua origem pelo trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 67). É mais uma vez enfatizado portanto, a complexidade desse processo de espelhar o qual, por mais que gere um reflexo autêntico da realidade, jamais se trata da realidade como ela mesma. É sempre um reflexo e isso inclui dizer que carrega todas as limitações que o formam, aí, portanto, existindo também uma orientação teleológica do sujeito.

Ora, na discussão apresentada neste capítulo, o perquirir a natureza da produção de conhecimento científico – mesmo que inicial e parcialmente – na complexidade de sua relação com o trabalho foi o que nos permitiu perceber a gênese desse tipo de pensamento na própria origem da atividade do ser social, com o necessário processo de investigação da natureza que toma parte no trabalho, afinal “a investigação dos meios para a realização do pôr do fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo da gênese causal das objetividades e dos processos” (LUKÁCS, 2013, p. 54). Conhecer a natureza possibilita transformá-la, torná-la posta pelo homem que visa satisfazer suas necessidades, essa é função ontológica do conhecimento no processo do trabalho. Nesse sentido, a realização do pôr teleológico só é possível através da transformação da “causalidade natural em uma causalidade – falando em termos ontológicos – posta” (ibidem, p. 56). Sem isso, sem os devidos nexos causais para realização do pôr, não pode haver transformação da natureza pelo homem. Estes formam seus meios para realização do fim. Mais tarde, com o desenvolvimento do processo de trabalho na história humana, vimos isso, serão essas abstrações realizadas corretamente que darão origem ao pensamento científico. A ciência, no seu ser, surge portanto ainda dos processos abstrativos do homem primitivo, de uma época, inclusive, em que ele nem

mesmo tinha consciência de que praticava a atividade de conhecer. Esta atividade, em um movimento rumo ao entendimento dos detalhes de sua função ontológica, pôde por nós ser compreendida como atividade de observar a realidade e reproduzir na consciência a compreensão do seu em si como nova objetividade, enfim, espelhamento do real. Sigamos agora, com uma investigação ainda mais aprofundada desta dinâmica.

## 4 ESPELHAMENTO E REALIDADE: UMA SÍNTESE

### 4.1 SOBRE ESPELHAMENTO E REALIDADE

É certo que até o momento o autor já expôs algumas características da relação entre realidade e espelhamento como a separação, na consciência que espelha, entre sujeito e objeto; a dualidade do ser social a partir disso, que é ser e representação desse ser real na consciência; o fato de para além do espelhamento ser algo característico do ser social, pois é produto do trabalho, é na verdade ele o processo responsável por sua condição; como também do ato de espelhar a realidade existir a possibilidade do erro por conta da complexidade dos objetos reais e, ao mesmo tempo, do distanciamento entre eles e sua representação na consciência; e por fim, como até mesmo o acerto se trata de uma representação aproximativa da realidade feita pelo sujeito, nunca de uma cópia perfeita do real, pelo fato do espelhamento ser sempre orientado teleologicamente, sofrendo assim influência do sujeito. Mas na citação seguinte, a partir de todo o exposto, é feito um novo e definitivo realce.

Tendo como objetivo a compreensão mais decisiva do que o autor denomina de “relação ontológica entre espelhamento e realidade” (LUKÁCS, 2013, p. 67), afirma:

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

Ao apresentar que “o espelhamento tem uma natureza peculiar contraditória”, Lukács se refere ao fato desse processo, que gera a partir do real algo na consciência que não é ser, porque reflexo, é, ao mesmo tempo, processo que permite a reprodução do ser de fato. Em outras palavras, a consciência do ser social permite sua reprodução através do ato de espelhar, e isso é contraditório porque significa dizer que o ser depende daquilo que não é ser para existir. Ora, vai nos fazer entender Lukács, que essa contradição não traz um prejuízo, na verdade, ela expõe um problema: “Desse modo, a consciência que espelha a realidade

adquire certo caráter de possibilidade”. Isto no sentido de que o resultado do espelhamento na consciência é não-ser que, com a continuidade do processo de trabalho, será (ou não) ser. É a partir da exposição dessa natureza peculiar do espelhamento – aquilo que gera como objetividade, mas não realidade, ser necessário para a reprodução do que é – que Lukács faz então o resgate da categoria da potência em Aristóteles, a *dýnamis* aristotélica, e com isso, devemos fazer uma pequena digressão neste ponto de nossa pesquisa para nos apropriar da teoria deste filósofo. Vejamos.

Como introdução a esse assunto podemos lembrar que o conceito de *dýnamis* – juntamente com o de *enérgεια* (ato) – são fundamentais na física e metafísica aristotélicas. Marilena Chaui, baseada no estagirita, define:

A forma de um ser é ato ou atualidade; é a *enérgεια*, a essência da coisa tal como ela é aqui e agora. A matéria de um ser é potência ou potencialidade, a *dýnamis*, a aptidão ou a capacidade da coisa para o que ela pode vir a ser no tempo (CHAUI, 2002, p. 397).

Portanto, tratar desta categoria em Aristóteles necessariamente é pensar a mudança, a transformação do ser, o seu devir. Transformação a qual é representada por esta passagem do ser em potência para o ser em ato. Todo ser que é (que existe na realidade) tem em si, de acordo com o grego, seu ser em ato, sua forma atual no real, e o seu ser em potência, o possível vir a ser, em outro momento através do seu processo de atualização, ou seja, de sua realização. A *dýnamis* presente na matéria seria essa capacidade de transformação do ser de potência a ato (CHAUI, 2002, p. 395-401). Aí, o ser em potência, não atualizado, em certa medida, ainda não é ser. É não-ser que pode vir a ser.

Se referindo a esta parte da teoria aristotélica, exemplificam Miguel Reale e Dario Antiseri: “Há grande diferença entre o cego e quem tem olhos sadios, mas os mantém fechados: o primeiro não é ‘vidente’; o segundo é, mas ‘em potência’ e não ‘em ato’, pois só quando abre os olhos é vidente ‘em ato’” (REALE e ANTISERI, 2003, p. 197). Ora, em dado momento, podem ambos não ver, mas no primeiro, esse momento é permanente, tendo em vista sua impossibilidade de enxergar. Não existiria potência no seu ser para isso. No segundo caso, reforçamos, diferentemente do primeiro no qual não existe em seu ser potência para ver, para

enxergar basta que abra os olhos, pois nele há esta potência. Ao abrir seus olhos é realizada a potência em ato. Não se pode, assim, dizer dos dois que não enxergam.

Na “Ontologia”, Lukács traz um questionamento aproximado:

Como sabemos, Aristóteles afirmava que o arquiteto, mesmo quando não constrói, permanece arquiteto por causa da possibilidade (*dýnamis*), enquanto Hartmann citava o desocupado, no qual essa possibilidade revela ser caráter realmente nulo, uma vez que ele não está trabalhando (LUKÁCS, 2013, p. 67).

O filósofo húngaro cita aí Hartmann como um contraexemplo à teoria de Aristóteles, tanto o é que logo diz ser “o exemplo de Hartmann [...] muito instrutivo”, mas porque “mostra como ele, baseado em representações unilaterais e restritas, não se dá conta do problema real que surge nesse momento” (ibidem, p. 67). E a que se refere esse problema real, já apresentado na teoria aristotélica como realçado no texto por Lukács, problema o qual traz também a referida categoria da *dýnamis* para se compreender a peculiaridade contraditória do espelhamento? É o problema da possibilidade. Problema este que está presente na condição do trabalhador que mesmo desocupado permanece trabalhador, como também o está, já vimos, no espelhamento, que mesmo enquanto oposto de realidade, torna possível a reprodução do ser social no real. No entanto, vejamos o assunto com maior cautela.

No exemplo de Aristóteles mostrado na citação, o arquiteto, enquanto homem que executa seu trabalho de arquitetar, mesmo quando não o faz tem em si a possibilidade de fazê-lo, de ser, portanto, permanecendo um arquiteto. Da mesma forma, explica Lukács, um trabalhador desempregado possui em si a possibilidade de executar seu trabalho a qualquer momento. Não deixa de ser trabalhador por estar desocupado, pois sua capacidade para isso se encontra nele em potência. Nos dois casos, o arquiteto e o desempregado, “por causa da sua educação, da sua trajetória de vida, das suas experiências”, enfim, por causa das suas “capacidades adquiridas de trabalhar” (LUKÁCS, 2013, p. 67-68) possuem sua *dýnamis*. O referido problema se apresenta assim em Lukács – em concordância com Aristóteles, e não com Hartmann que fala de uma “existência espectral da possibilidade” (ibidem, p. 68) – como uma existência da *dýnamis*. O desocupado não é exemplo de uma inexistência da possibilidade de trabalho no trabalhador, mas da existência da possibilidade no seu caráter de nulidade, de não-ser no trabalhador real:

Com isso não temos, como receia Hartmann, uma “existência espectral da possibilidade”, uma vez que o desempregado (dada a impossibilidade real de encontrar trabalho) é um trabalhador tão existente, tão potencial, como o é quando realiza a sua aspiração a encontrar trabalho (LUKÁCS, 2013, p. 68).

Não podemos deixar de citar o início de parágrafo no qual o autor faz uma síntese do que de fundamental foi exposto até então, desde, há pouco, com o início da apresentação decisiva da relação ontológica entre espelhamento e realidade (LUKÁCS, 2013, p. 67-69), de maneira que ficasse claro no que sua argumentação sobre a categoria analisada, *dýnamis*, tem relação com o trabalho. Inicia ele:

Nossa formulação respondeu a esse problema ontológico dizendo que o espelhamento, precisamente em termos ontológicos, em si não é ser, mas também não é uma “existência espectral”, simplesmente porque não é ser. E, no entanto, ele é a condição decisiva para a colocação de cadeias causais, e isso em sentido ontológico e não gnosiológico (LUKÁCS, 2013, p. 69).

Para deixarmos bem claro, lembramos que o problema ontológico que menciona refere-se ao problema da possibilidade que, de maneira geral, trata do ser em potência. O comentário de Lukács a esse problema ontológico naquilo que em exatamente comum com a base teórica de Aristóteles, é sobre como, a partir do entendimento do processo de transformação do ser em potência ao ser em ato, da existência do ser em potencial, é resultada a possibilidade de existência desse não-ser do espelhamento. Em outras palavras: que há certa existência no não-ser, visto que ele é dotado de possibilidade de ser<sup>36</sup>.

Explícita na citação temos a resposta de Lukács no que se refere a este problema da possibilidade no ato de espelhar a realidade, de conhecê-la. Lukács parte da compreensão do reflexo como não-ser, mas pensado como ser em potencial, pois é entendido dotado de “certo caráter de possibilidade” (LUKÁCS, 2013, p. 67) por justamente possibilitar o surgimento de novas objetividades no processo de trabalho. Assim, em comum acordo com o basilar da teoria aristotélica mas fazendo acréscimos a mesma no que se refere a dinâmica do trabalho, entende que o caráter de não-existência do resultado do espelhar não pode ser tratado como algo fantasmagórico, como algo pendente ao não existir. Quanto a este não-ser,

---

<sup>36</sup> Lembremos aqui do exemplo exposto acima dos trabalhadores que momentaneamente não trabalhavam.

resultado do espelhamento, sua existência é, de certa forma, assegurada por se tratar de condição necessária para a realização do trabalho, na citação, para o tornar posto da causalidade. Este é o problema do ser em potência presente no espelhamento como possibilidade. Isto é, por Lukács foi dada a resposta de que o reflexo “existe” porque com ele e a partir dele há a possibilidade da geração de novas objetividades na realidade (ser objetivo real), mesmo que isso signifique vir-a-ser a partir do seu oposto (ser representado conscientemente), como ocorre no processo do trabalho. Essa constatação se trata afinal de um “paradoxo ontológico”, como admitido pelo próprio Lukács (2013, p. 69).

Acima, de acordo com a exposição do húngaro, tratamos da teoria aristotélica da potência como sendo fundamental para a compreensão do problema da possibilidade na peculiaridade contraditória do espelhamento. Contudo, talvez nos tenha faltado enfatizar algo.

Não é possível deixar de notar que Aristóteles, no que foi exposto por Lukács, utiliza um exemplo exatamente referente à atividade humana do trabalho – o arquiteto. Antes afirmamos: “o desocupado não é exemplo de uma inexistência da possibilidade de trabalho no trabalhador, mas da existência de possibilidade no seu caráter de nulidade, de não-ser no trabalhador real”. Com isso, fizemos referência ao homem, aquele que não executava sua atividade, enquanto não-ser. Mas isto exatamente no sentido, e aqui damos a devida ênfase, de ser possuidor, através da sua consciência que espelha, da possibilidade de ser trabalhador quando convir, ou seja, é um arquiteto em potencial – já que através das “capacidades adquiridas de trabalhar” (ibidem, p. 68) através da observância e reprodução da realidade no pensamento, através do espelhamento, deste não-ser é possível o ser. E é justo o resultado do espelhamento na consciência do trabalhador, que momentaneamente se encontra desocupado, que corresponde ao não-ser de sua condição momentânea real de não trabalhar, explicada na teoria aristotélica e detalhada no texto por Lukács. É a isso também que precisamos dar a devida ênfase. Em suma, trabalhando ou sem executar trabalho, no homem o reflexo é não-ser, contudo, no primeiro caso, as novas objetividades que veicula são realizadas. No caso segundo, o que se apresenta na realidade é justo o caráter nulo das representações da consciência. Assim, o não-ser na consciência do homem que aprendeu a trabalhar, mas por ora não trabalha, se atualiza mesmo em não ser, sem por isso deixar de ser

trabalhador. A *dýnamis* necessária para a transformação do não-ser em ser lhe continua presente.

Em todo caso, se pudéssemos sintetizar aqui essa rica última parte da discussão de Lukács diríamos que este filósofo, ao passar a tratar do caráter decisivo da “relação ontológica entre espelhamento e realidade” (LUKÁCS, 2013, p. 67), explica a natureza contraditória do espelhamento utilizando-se da teoria aristotélica da *dýnamis*. Ora, com o exemplos do arquiteto e do desocupado, respectivamente de Aristóteles e Hartmann, temos exposto o problema do ser em potência. Em Hartmann, o trabalhador não é trabalhador quando está desocupado, sem trabalhar, porque sua potência para tanto possui o que ele mesmo vai definir como uma “existência espectral” (ibidem, p. 68). Já em Aristóteles – possuidor de uma “intuição profunda da verdade” (ibidem, p. 67) sobre o assunto – o arquiteto não deixa de o ser por estar sem arquitetar. Neste estar desocupado, o arquiteto apenas tem manifesta em sua *dýnamis* “seu caráter realmente nulo” (ibidem, p. 67), a possibilidade de não ser. Tanto é assim que a qualquer momento oportuno, ele pode executar novamente sua função. Mesmo ambos partindo desse estado de desocupação, dessa manifestação do não-ser do trabalhador, a “existência espectral da possibilidade” levantada por Hartmann seria algo mais inclinado para sua não existência, enquanto que na *dýnamis* aristotélica estaria algo mais tendencioso a uma certa existência da possibilidade. O fato de que “todo trabalhador tem a capacidade de, a qualquer momento, dependendo de uma conjuntura favorável, retomar seu trabalho anterior” (ibidem, p. 67) aponta para a resposta do problema está presente na teoria de Aristóteles, como Lukács sugere. Conclusão: dessa forma de não-ser têm-se algo que pode ser. Do mesmo jeito ocorre com o espelhamento enquanto forma de não-ser – “[...] a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade” (ibidem, p. 67). O espelhamento “é veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social” (ibidem, p. 67), mesmo não sendo seus resultados diretos parte da realidade.

Com tudo isso, compreendemos, o húngaro tem nos esclarecido em maior complexidade, e em comum acordo com a teoria de Marx, o que o grego já havia – “no seu vasto, profundo, universal e multilateral esforço para apanhar

filosoficamente a realidade em seu conjunto”<sup>37</sup> (LUKÁCS, 2013, p. 68) – compreendido devidamente sobre a atividade do trabalho. Vejamos agora, o que mais exatamente o pensador magiar ressalta da teoria de Aristóteles nesse ponto.

De acordo com a exposição de Lukács, vimos que a contradição peculiar ao ato de espelhar é justo o fato do não-ser no qual resulta, ser veículo para a formação de novas objetividades, daquilo que é no real. Mas essa peculiaridade contraditória, coloca o autor, é o que nos mostra o caráter de possibilidade advindo daí. E possibilidade segundo Aristóteles é exatamente, no processo de transformação, o não-ser que pode vir-a-ser. A potência (*dýnamis*) se refere a esta capacidade do não-ser se tornar ser, ou, caso seja manifestada a nulidade da potência, simplesmente não ser:

Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários. De fato, o que não tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência pode também não existir em ato. Portanto, o que tem potência para ser pode ser e também pode não ser: a mesma coisa tem possibilidade de ser e de não ser (ARISTÓTELES, 2015, p. 423).

Mas a transformação, afirma Aristóteles – no que, em se tratando especificamente ao trabalho, parece um acerto para Lukács – não se dá de qualquer maneira, ela é orientada para um fim. Neste ponto, talvez seja positivo tomarmos mais uma vez a teoria aristotélica por ela mesma para entendermos a dinâmica desse processo e no que nosso autor dele se apropria.

Bem, a transformação do ser<sup>38</sup> em Aristóteles é explicada através da passagem do ser em potência (já presente na coisa real) para o ser em ato, se tratando, portanto, de um processo de formação dos seres, das coisas. A dinâmica dessa passagem envolve diferentes causas, cada qual com funções específicas relacionadas entre si. Se trata aí da conhecida teoria das quatro causas do estagirita

---

<sup>37</sup> Sobre esse interesse de conhecimento sobre o todo por parte de Aristóteles, destaca Marilena Chaui uma passagem do autor que diz: “Concebemos a filosofia como possuindo a totalidade do saber, tanto quanto isso é possível, sem ser a posse de uma ciência de cada objeto determinado. Aquele que chega a conhecer as coisas mais árduas e que apresentam grande dificuldade para o conhecimento humano, este é um filósofo” (ARISTÓTELES apud CHAUI, 2002, p. 381-382).

<sup>38</sup> E aqui novamente não podemos perder de vista que Aristóteles, apesar de tratar adequadamente sobre o trabalho em muitos aspectos (LUKÁCS, 2013, p. 47) se refere ao ser em geral. Em sua teoria, já vimos, não é dada a devida especificidade ao ser social.

que anteriormente apenas nos referimos, mas que agora daremos maior atenção. São elas:

- a) a causa que responde pela forma ou essência que uma coisa possui e que Aristóteles denomina de *causa formal*; b) a causa que responde pela matéria de que a coisa é feita, denominada pelo filósofo de *causa material*; c) a causa que responde pela presença de uma forma numa matéria ou pela determinação de uma matéria por uma essência e que recebe o nome de *causa eficiente ou motriz*; d) a causa que responde por a coisa ser tal como é, ou seja, que diz o por quê e o para quê de uma coisa, dizendo qual a finalidade ou o fim que a faz existir e ser tal como ela é; essa causa recebe o nome de *causa final*. Assim, a forma, a matéria, a finalidade e a inscrição de uma forma numa matéria são as causas da essência da coisa (CHAUI, 2002, p. 389-390, grifos da autora).

Seria a ação conjunta destas causas que explicaria o vir-a-ser das coisas. A causa material é considerada o princípio da mudança, pois, segundo Aristóteles, “[...] é da natureza da matéria alterar-se, mudando de forma” (CHAUI, 2002, p. 395). Dessa maneira, a matéria é o “a partir do que” há mudança. Para que ocorra esse movimento, há um instrumento. É a causa eficiente: aquela que opera a mudança. Para que esta causa possa agir, observa ainda Marilena Chaui, se fazem necessárias duas “pré-condições”. A primeira delas é a causa final, o “em vista do que” há mudança:

Todo ser, diz Aristóteles, move-se ou muda porque aspira ou deseja a perfeição, isto é, realizar plenamente sua essência. Todo ser aspira à identidade total consigo mesmo. Assim, *a primeira pré-condição para que a causa eficiente opere é dada pela causa final*, ou seja, é porque a finalidade dos seres é realizar plenamente sua essência, aspirando pela identidade e pela imobilidade, que eles não cessam de mudar, pois, de mudança em mudança, cada ser se aproxima indefinidamente de sua finalidade ou de sua forma perfeita<sup>39</sup> (CHAUI, 2002, p. 396, grifos da autora).

Por isso – pela finalidade da coisa se tratar do porquê da sua mudança – Aristóteles destaca a causa final como a causa primeira da mudança, a razão profunda dela. A segunda pré-condição, então, sendo a causa formal, já que se referindo a forma, portanto, a essência do ser, ela aponta sua finalidade, aquilo que

---

<sup>39</sup> Observemos com atenção que exposto dessa forma, em Aristóteles é fundamental para o alcance da finalidade que haja mudança, ou seja, que haja atualização da potência, já que essa é a maneira pela qual o ser busca satisfazer seu apetite, sua necessidade de completude. Mais à frente, quando acrescentarmos os comentários de Lukács sobre esse aspecto, essa observação ganha maior importância.

a coisa deve almejar, mas com perfeição. Por isso é possível dizer que “a causa final exprime a causa formal como finalidade de uma coisa ou de um ser [...]” (ibidem, p. 396).

Em toda essa dinâmica, onde se encontra a *dýnamis*? Na matéria, ou seja, na mudança como princípio possuidor da natureza de mudar. Se encontra na matéria que recebeu essência e passa a ter forma atual na realidade, mas além disso passa a ter também potencialidade: “Cada ser surge, portanto, com a forma atual (o que esse ser é) e com a forma acabada ou completa potencialmente contida na matéria (o que esse ser poderá ou deverá ser)” (ibidem, p. 397). A *dýnamis* é a capacidade do ser de, em direção à sua finalidade, se transformar do que é potencial para o atual. Ela se encontra na matéria já informada (já se tratando portanto do ser enquanto *sýnolon*, ou seja, composto entre forma e matéria<sup>40</sup>) que certamente irá ser “puxada” pelo seu fim para a mudança. Essa é a articulação da potência no interior do processo de formação do ser, ou seja, em articulação com as quatro causas. Consolida Chauí: “A matéria, como suporte, é passiva: recebe a forma atual e a potencial e é “puxada” pela causa final para atualizar a potencialidade, graças às operações da causa eficiente” (ibidem, p. 397). A Articulação das quatro causas é o próprio processo de atualização das potências (CHAUI, 2002, p. 402). Dito isso enfim, podemos tentar sintetizar todo esse processo da formação do ser em Aristóteles frisando o que é mais significativo de acordo com o que observa Lukács em seu texto.

Temos que no devir, no vir-a-ser que é mudança, encontramos o processo de formação dos seres. Como princípio para isso tem-se a matéria, causa material, que com o recebimento da essência, causa formal, se torna determinada. Essa forma na matéria ou determinação de uma matéria por uma essência é operada pela causa motriz, resultado daí o *sýnolon*, composto de matéria e forma. Mas a mudança não para, justamente porque “a matéria sempre possui um fundo que ainda não foi determinado pela forma” (CHAUI, 2002, p. 396). Ora, se fosse toda determinada – nessa condição que significa a realização plena da sua essência – ela se tornaria imóvel. É da natureza da matéria a mudança, por isso se diz dela princípio, o “a partir do que há mudança”, porém isso não é o mesmo que dizer que

---

<sup>40</sup> É exatamente este composto que, segundo Aristóteles, encontramos na realidade, já que a forma pura e a matéria pura não existem na natureza, e por isso poderíamos dizer desse ser substância segunda ou matéria segunda.

a matéria é causa primeira. Para isso, temos a finalidade. A causa final representa a plena realização da essência do ser, a sua perfeição. É o “em vista do que há mudança” e recebe por isso maior importância entre as outras causas<sup>41</sup>. É a finalidade enquanto realização da essência, aquilo almejado pela mudança. Por tudo isso é que através desse movimento direcionado para um fim, a *dýnamis* passa à *enérgia*. Um ser em potência foi atualizado na realidade, segundo Aristóteles (CHAUI, 2002).

Em seu texto, Lukács frisa como a teoria aristotélica já “reconhece corretamente a constituição ontológica do pôr teleológico”, pois afirma que esse pôr têm um vínculo entre sua essência e a *dýnamis*<sup>42</sup>. Nos seja permitida a dúvida: em Aristóteles, a finalidade (pôr teleológico) tem mesmo em sua essência a *dýnamis*? Depois do apresentado sobre sua teoria, não é preciso grande esforço para responder positivamente a essa questão. Como vimos, a finalidade dos seres contida neles mesmos, de maneira geral, é a sua perfeição ou seja, a realização plena de suas potências. Assim, é essencial para o alcance da finalidade dos seres a *dýnamis*, pois é o processo da sua realização que faz cumprir o fim do ser. Tanto é, que o filósofo húngaro cita Aristóteles na “Metafísica”:

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

O objeto que muda se transforma porque tem potência para isso, afirma. Assim, define potência como “a faculdade de levar a bom termo determinada coisa e

<sup>41</sup> Sobre essa importância atribuída a causa final, Marilena Chaui cita Aristóteles em “Partes dos animais”: “Em todo devir natural observamos várias causas, por exemplo, a causa em vista da qual e a causa a partir da qual se faz a mudança; aqui também é preciso determinar qual é a primeira e qual é a segunda. Parece que a primeira causa deve ser aquela que chamamos ‘em vista do que’; com efeito, ela é a razão e a razão é princípio tanto dos produtos da arte como dos da natureza [...]” (ARISTÓTELES apud CHAUI, 2002, p. 396-397).

<sup>42</sup> Não nos custa lembrar que o pôr teleológico da maneira pensada aqui é citado ainda naquele destaque de Lukács do “Capital”: “[...] No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. [...]” (MARX, 1983, p. 149-150). Assim, no trabalho, o pôr teleológico, uma finalidade, se dá “enquanto surgimento de uma nova objetividade” (LUKÁCS, 2013, p. 47), sabemos, na consciência.

de executá-la”, ou seja capacidade de pôr a coisa em obra, de concluí-la. Mas, em sequência, adverte que isso não ocorre de qualquer modo, é “de acordo com aquilo que se pretende”, logo, em comum acordo com a sua finalidade. Se reafirma aí a potência como a habilidade de fazer existir algo com vistas em um fim. Em Aristóteles, na transformação que significa o surgimento da coisa, a capacidade de possibilidade existente nela não se manifesta de maneira aleatória, mas é guiada por uma finalidade.

Ora, como indica Lukács, o pôr do fim do trabalho pode ser compreendido como relacionado à *dýnamis* aristotélica porque é finalidade, mas mais do que isso, porque o fazer existir da coisa em Aristóteles é uma atividade guiada, da mesma maneira que o trabalho (o fazer existir da coisa, em Marx), com o pôr teleológico, também o é. Daí Lukács dizer que o grego entendeu essencialmente o pôr teleológico: a finalidade da coisa (coisa como ser geral, em Aristóteles, e ser social/trabalho, em Karl Marx e, posteriormente, em Lukács) se liga à sua realização através da *dýnamis*. Em outras palavras, entre o pôr do fim e a realização do trabalho, se encontra a *dýnamis*. É também disso que Lukács está falando ao, mais à frente, dizer que a potência aristotélica “pode ser caracterizada como caráter alternativo de qualquer pôr no processo de trabalho” e que “esse caráter aparece, em primeiro lugar, no pôr do fim do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 70)<sup>43</sup>. Por fim, é no interior dessa dinâmica que se pode explicar em Aristóteles o pôr teleológico como sendo essencialmente caracterizado pela *dýnamis*, isso representando uma apreensão correta do processo de trabalho para Lukács.

A *dýnamis* aristotélica enquanto possibilidade de ser em geral é tomada em sua essência por Lukács especificamente ao que se refere ao ser que trabalha, ao ser social, assim entendido pelo materialista húngaro<sup>44</sup> e, anterior a ele, por Karl Marx. Sua peculiaridade, da categoria da possibilidade, toma parte claramente na atividade de trabalho ao se compreender o espelhamento da realidade. Pois é deste

---

<sup>43</sup> Contudo, como veremos, Lukács nos coloca outra categoria relacionada à essa dinâmica: a categoria da alternativa. Ela está relacionada porque é caráter da *dýnamis*, ao mesmo tempo se diferencia dela, pois se tratam de categorias que designam níveis diferentes do processo de trabalho. Mas sobre essas questões falaremos mais adiante.

<sup>44</sup> Sobre essa devida apreensão da teoria aristotélica, nos esclarece Lukács: “O fato de que em Aristóteles, devido às suas falsas ideias sobre o caráter teleológico da realidade não social e da sociedade no seu conjunto, essa categoria da possibilidade muitas vezes produza confusões não muda a essência da questão, desde que se saiba distinguir aquilo que é ontologicamente real das meras projeções em forma de ser de tipo não teleológico” (LUKÁCS, 2013, p. 68).

a natureza de, no fundamental de sua relação com a realidade, ser veículo para o surgimento de novas objetividades, as quais, no processo de reprodução do ser social, se dão a partir da consciência rumo a geração dessas novas objetividades. Mas não só toma parte aí, pois como também já vimos, a *dýnamis* é composição essencial do pôr teleológico que tem em vista a realização do produto do trabalho. É nessa dupla dinâmica que a *dýnamis* se mostra presente na atividade do trabalho. Tanto é que afirma nosso autor claramente: “A transição desde o espelhamento, como forma particular do não-ser, até o ser ativo e produtivo, do pôr nexos causais, constitui uma forma desenvolvida da *dýnamis* aristotélica [...]” (ibidem, p. 70).

Agora, Lukács passa a mostrar em maiores detalhes no que esta categoria está relacionada com o entendimento ontológico do trabalho.

Mas, ora, desde que Lukács faz referência direta à categoria da realização como própria do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 61), fundamentalmente nos tem sido explicado em maiores detalhes aqueles dois atos, heterogêneos tanto quanto interdependentes entre si, do espelhamento da realidade e do pôr das causalidades relacionadas (ibidem, p. 64) – neste último processo, lembremos, havendo uma relação dialética entre as categorias opostas (ibidem, p. 54) da teleologia e da causalidade, do homem e da natureza: “Natureza e trabalho, meio e fim chegam, desse modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 55). Aos dois juntos, espelhamento e pôr da causalidade, como vimos na citação, corresponde “uma forma desenvolvida da *dýnamis* aristotélica”. Através do exemplo de ato de trabalho primitivo no qual se dá a escolha de uma pedra para um determinado fim, o filósofo húngaro nos dá dimensão da dinâmica complexa desse movimento que envolve a categoria da possibilidade na relação dialética entre teleologia e causalidade. Caminhemos agora para o que parece ser, ao menos no texto que nos propomos analisar, o conjunto da descrição do processo de trabalho.

#### 4.2 POSSIBILIDADE E ALTERNATIVA NA DINÂMICA DO TRABALHO

No momento ao qual nos referimos, Lukács passa a apresentar com maior precisão o movimento da *dýnamis* – “faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com aquilo que se pretende” (ARISTÓTELES apud LUKÁCS, 2013, p. 69) – no trabalho. E diz: “A transição desde

o espelhamento, como forma particular de não-ser, até o ser ativo e produtivo, do pôr nexos causais, constitui uma forma desenvolvida da *dýnamis* aristotélica” (LUKÁCS, 2013, p. 70). Assim, entendemos não se tratar de mera repetição, mas do desenvolvimento da categoria aristotélica na explicação da atividade de trabalhar como originária do ser social. Essa valiosa citação sintetiza, portanto, todo o processo ao qual Lukács vai se reportar.

Espelhamento, e a partir dele, realização do pôr teleológico com o pôr da causalidade. Nesta transição entre estes dois é que se encontra a categoria da possibilidade no trabalho. Contudo, tomemos um dos exemplos trazidos por Lukács para explicar o desenvolvimento do processo do trabalho a partir da categoria da possibilidade. Trataremos agora do exemplo da produção de uma faca primitiva a partir de uma pedra.

A existência de possibilidade remete à existência de alternativa, afinal, potência é sempre potência de ser ou de não ser. Possibilidade significa existência de alternativas, o que havendo, conseqüentemente permite que seja feita escolha. É pensando nesse circuito que o filósofo húngaro afirma mais uma vez a existência da *dýnamis* no trabalho: “Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa” (LUKÁCS, 2013, p. 70). Ou seja, tanto é o trabalho constituído por possibilidades que a partir destas podem ser feitas escolhas entre as alternativas, escolhas as quais em seqüência, se tornarão a realização do fim posto.

Em complemento a essa afirmação, frisa Lukács que inclusive a possibilidade não existe por si na natureza, é produto do social. Não pode ser, então, encontrada em outros processos que não aqueles ontologicamente oriundos do trabalho. A possibilidade é resultante do processo da atividade do homem (práxis humana) e só dele:

[...] a pedra, enquanto objeto em si existente da natureza inorgânica, não estava, de modo nenhum, formada de antemão a tornar-se instrumento desse pôr. Obviamente a grama não cresce para ser comida pelos bezerras, e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes. Em ambos os casos, porém, o animal que come está ligado biologicamente ao respectivo tipo de alimentação e essa ligação determina a sua conduta de forma biologicamente necessária. Por isso mesmo, aqui a consciência do animal está determinada num sentido unívoco: é um epifenômeno, jamais uma alternativa (LUKÁCS, 2013, p. 71).

Para os animais não há alternativas, só determinações biofísicas e bioquímicas. Ora, podemos dizer que a possibilidade, como mostrou Lukács através de Aristóteles, se encontra como caráter essencial do pôr teleológico manifesto na realidade unicamente através do trabalho. Nela mesma, a natureza não é dotada de teleologia, portanto, também não se encontrando nela possibilidade, *dýnamis*. Não é a consciência animal ou a natureza em geral que possibilita. É a consciência humana através dos processos do trabalho.

Um homem primitivo escolhe uma pedra para ser utilizada como faca. Nada mais, nada menos. Vejamos que, “quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições” (LUKÁCS, 2013, p. 71). Suas complexidades e contradições se referem aos processos que se dão na consciência do indivíduo até que essa pedra possa ser escolhida. Primeiramente, já está pressuposto entre eles o pôr de um fim baseado numa necessidade social, pois o ato de escolha da pedra deve necessariamente estar baseado numa finalidade posta por esse homem.

Além do pôr do fim como processo que se dá na consciência do homem primitivo que escolhe a pedra, é pressuposto também um outro, o da investigação dos meios, ao qual correspondem o espelhamento e o pôr nexos causais. Ou seja, é preciso que existam os conhecimentos resultados da observação e reprodução da causalidade dada – da pedra e de tudo mais de natureza envolvido – e os conhecimentos de como torna-la posta, pois como também já sabemos, são eles que possibilitam finalmente a realização do fim colocado como objetivo. Mas vejamos isso com maior cuidado.

Quanto à investigação dos meios na atividade de trabalho com vista em finalidades postas pela consciência humana, vimos, bem atrás, que seus processos também são associados a atos cognitivos. Relembremos que temos “duas funções” na investigação dos meios (ibidem, p. 54), temos uma correspondente à investigação da natureza em si, que agora já entendemos como uma atividade de espelhamento da realidade – com os seus pormenores –, e outra como sendo o correlato pôr das causalidades investigadas, com o estabelecimento de novas conexões causais. Estamos vendo que é justamente a transição de uma para a outra dessas duas funções – o espelhamento e seus pores causais – que corresponde a uma forma da possibilidade, da *dýnamis* aristotélica, como vem

referenciando Lukács. Pois eis que essa dinâmica é exemplificada em maiores detalhes, ou seja, a presença dessa *dýnamis* enquanto categoria mais desenvolvida, categoria da possibilidade, é explicada de maneira ainda mais definitiva em sua constituição com essas duas funções do trabalho. Segue a reflexão lukacsiana:

Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e sua elaboração na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. [...] Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea. Primeira: é certo ou é errado escolher tal pedra para determinado fim? Segunda: o fim posto é certo ou é errado? Vale dizer: uma pedra é realmente um instrumento adequado para esse fim posto? É fácil de ver que ambas as alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de espelhamento da realidade (quer dizer, um sistema de atos não existentes em si) que funciona dinamicamente e que é dinamicamente elaborado. Mas é também fácil de ver que só quando os resultados do espelhamento não existente se solidificam numa práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ente natural um ente no quadro do ser social, por exemplo, uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade completa radicalmente nova desse ente (LUKÁCS, 2013, p. 71).

Temos exposto nessa passagem, ainda nos referindo ao exemplo da realização da faca, os momentos do espelhamento e do pôr da causalidade, exemplificados a partir do ato da escolha da pedra. Diz Lukács que “mediante a observação e a experiência”, primeiro momento do espelhamento, seguido do segundo, “sua elaboração na consciência”, a reprodução do real na mente humana, enfim, mediante o conhecer da natureza em si, é que o homem que vai escolher pode reconhecer “certas propriedades da pedra”, condição necessária para o seguimento do processo do trabalho. E, é a partir desse “sistema de espelhamento da realidade” – nos lembra Lukács fazendo referência ao problema da possibilidade existente aí, “um sistema de atos não existentes em si” – que podem ser desenvolvidas as alternativas. Esse é o processo de pôr da causalidade, ou seja, colocar as alternativas do que “é certo ou é errado”, com relação a determinada pedra para o fim de interesse, e com relação a realização de um fim por uma pedra. O pôr da causalidade é assim representado no processo como “práxis estruturada em termos de alternativa”. Observemos que as alternativas envolvem justamente as dimensões da causalidade e da teleologia – pedra (causalidade) e finalidade (teleologia) –, os opostos homogeneizados dialeticamente através do trabalho. Em suma, é dessa maneira que a existência de alternativas a serem escolhidas se coloca como o uso do conhecimento da natureza especificamente para a realização

de um pôr teleológico. O que vemos nesta longa porém importante citação é, a partir do conhecimento de pedra, a transformação da pedra enquanto ser natural em pedra como ser social: da pedra em si, a pedra representada, e desta, a pedra enquanto natureza posta resultante de ato exclusivamente humano, ou seja, enquanto “forma de objetividade completa e radicalmente nova”, a faca, ou ainda a pedra para si.

Se bem notarmos, é em torno dessa discussão que Lukács passa a enfatizar a categoria da alternativa, especialmente, ao explicar como se dá o processo de geração de alternativas no pôr nexos causais. Assim, a categoria da alternativa é apresentada do interior da *dýnamis*, como que nos detalhes desta, mostrando também o processo de pôr da causalidade mais detalhadamente. E agora, de forma a tratar mais especificamente sobre esta categoria, o filósofo húngaro acrescenta:

A peculiaridade da alternativa aparece ainda mais plasticamente num nível um pouco mais desenvolvido, isto é, não só quando a pedra é escolhida e usada como instrumento de trabalho, mas, em vez disso, para que se torne um melhor meio de trabalho, é submetida a um ulterior processo de elaboração (LUKÁCS, 2013, p. 71).

Quer dizer, há processo posterior de trabalho após a escolha. Se dá com o aperfeiçoamento do meio de trabalho. E acentua, neste processo mais desenvolvido, continua a atuar a categoria da alternativa. Na realização do trabalho “num sentido mais estrito<sup>45</sup>” (ibidem, p. 71) como ocorre aí, afirma nosso autor que a alternativa revela a sua essência verdadeira: “não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas” (ibidem, p. 71). O anterior exemplo da produção da faca primitiva como causalidade posta, a partir da pedra enquanto ser natural, está nos fazendo entender György Lukács, “nunca se trata simplesmente da execução de um fim posto” (2013, p. 71-72).

---

<sup>45</sup> Mais à frente do texto de Lukács, ele irá esclarecer exatamente o que significa tratar do trabalho de maneira estrita. Faz isso durante uma justificativa do porquê de ter em sua análise alargado o campo de visão “para indicar com um exemplo concreto [...] a complexidade dos momentos [...]”. Ao contrário, demonstra ele, o que é reservado para este momento de sua obra é “[...] considerar o trabalho exclusivamente no sentido estrito do termo, na sua forma originária, como órgão do metabolismo entre homem e natureza, porque somente dessa maneira se pode mostrar aquelas categorias que nascem de um modo ontologicamente necessário daquela forma originária e que, por isso, fazem do trabalho o modelo da práxis social em geral” (LUKÁCS, 2013, p. 77-78).

Sobre isso, problematiza o filósofo magiar, alguém pode dizer que na natureza também há uma cadeia causal. Mas, observemos que ela se desenvolve por ela mesma, como simplifica o autor, no formato do “se... então”. De maneira geral, se sol, então fotossíntese. Se dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio, então água. Se sol e água, então desenvolvimento vegetal. Apesar de se organizar através de cadeias causais, se trata da determinação da natureza “num sentido unívoco” (ibidem, p. 71), como fez antes referência. Para a natureza não há alternativas, não se trata de um ato de decisão. Diferente do que ocorre no trabalho na esfera do ser social: “No trabalho, ao contrário, como já vimos, não só o fim é teleologicamente posto, mas também a cadeia causal que o realiza deve transformar-se em uma causalidade posta” (ibidem, p. 72). No entanto, a natureza pode se tornar, em certa medida, social. Isso ocorre através do ato de pôr que torna a causalidade posta, mesmo que isso não signifique que ela deixou de ser um objeto da natureza. Complementa Lukács nos dando mais detalhes sobre o modo de funcionar da categoria da alternativa:

Por essa razão [o não deixar de ser natural das coisas da natureza, mesmo quando também se tornam sociais], a alternativa é continuamente repetida nos detalhes do processo de trabalho: cada movimento individual no processo de afiar, triturar etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseado em um espelhamento correto da realidade), ser corretamente orientado pelo pôr do fim, corretamente executado pela mão etc. (LUKÁCS, 2013, p. 72).

É necessário que os atos do trabalho, com alternativas entre certo e errado, ocorram corretamente para que a sociabilidade do objeto permaneça. Caso contrário, em erro, ela deixa de existir, restando no objeto apenas sua naturalidade, já que com qualquer um desses erros deixa de operar a causalidade posta. Sublinha o pensador húngaro mais à frente:

[...] esse ente, no trabalho, é sempre algo natural e [...] essa sua constituição natural jamais pode ser inteiramente suprimida. Por mais relevantes que sejam os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural só pode retroceder, jamais desaparecer inteiramente; e isso é válido tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico (LUKÁCS, 2013, p. 73).

Para nos ficar clara a inserção da categoria da alternativa no processo dinâmico da atividade fundadora do ser social, vejamos em síntese. Anteriormente,

ao apresentarmos a definição de *dýnamis* por Aristóteles, destacada por Lukács, entendemos que havia um vínculo entre a finalidade posta e sua realização através da possibilidade – “(potência também se chama) a faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com aquilo que se pretende” (ARISTÓTELES apud LUKÁCS, 2013, p. 69) –, que na atividade do trabalho se daria entre o pôr teleológico e a realização desse pôr através da nova forma de possibilidade existente na atividade do ser social. A *dýnamis* assim, capacidade de realização de potência em ato, em ambos os casos, foi apontada como elo entre finalidade da coisa (ser em geral e trabalho, respectivamente em Aristóteles e Marx) e realização de seu fim.

Rumo a um maior detalhamento dessa categoria, da possibilidade, vimos que esse elo estaria explícito exatamente como sendo algo entre o espelhamento da realidade e o pôr dos nexos causais correspondentes. Aí estaria a nova forma da *dýnamis* no trabalho, justo nesta transição de um a outro processo, transição na qual o homem transforma não-ser em objetividade qualitativamente nova na realidade. Eis que aí a possibilidade pode ser definida como “caráter alternativo de qualquer pôr no processo de trabalho” (ibidem, p. 70), isto é, a *dýnamis* existente nessa transformação é detalhada em seu caráter de ser alternativa. E com o exemplo da produção da faca a partir da pedra nos ficou claro como a geração de alternativas – mesmo dependente do espelhamento que gera conhecimento a ser reconhecido de acordo com a finalidade pretendida – se dá no momento de pôr da causalidade, quando o homem se questiona sobre o que é certo ou errado a respeito dos meios e dos fins em seu trabalho.

A alternativa, enquanto categoria mediadora entre o “não-ser” do reflexo e a causalidade posta, se consubstancia, segundo Lukács, pela escolha, sempre em algum grau consciente, de uma entre as muitas possibilidades abertas a cada ação, atualizando a mera potencialidade previamente idealizada (LESSA, 2013, p. 100).

Portanto, a categoria da alternativa na dinâmica do processo do trabalho, como apresentado, ocorrida no pôr das causalidades, é ela especificamente a categoria mediadora da realização da potência em ato. Confirma Lukács: “A alternativa, que também é um ato de consciência, é, pois, a categoria mediadora com cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente” (LUKÁCS, 2013, p. 73).

Como últimas considerações específicas sobre a categoria da alternativa – mas seu entendimento sem deixar de ter significância axial para a compreensão da continuidade do caráter social nesta esfera de ser –, Lukács demonstra a preocupação em denotar sua importância mesmo no momento posterior ao trabalho na dimensão abordada, isto é, passa, com certa medida, ao desenvolvimento desta atividade na história. Vejamos.

Vimos que o processo de trabalho “nunca se trata simplesmente da execução mecânica de um fim posto” (LUKÁCS, 2013, p. 72), que é inerente ao seu processo um desenvolvimento contínuo da cadeia causal e que, portanto, temos continuamente ativadas pela consciência operações de alternativa, repetidas “nos detalhes do processo” (ibidem, p. 72). Em outras palavras, o resultado do trabalho não para com a objetivação do seu produto. Há um posterior processo de elaboração para que o objeto seja aperfeiçoado e é assim que temos a continuidade da cadeia causal e, com ela, das alternativas. Essa nos foi a apresentação, na atividade de produção, dada da categoria da alternativa. Contudo, como veremos agora, ela não opera apenas durante o ato de trabalho, mas também lhe é posterior.

Apesar da sujeição das causalidades naturais às causalidades postas na atividade do homem (LUKÁCS, 2013, p. 73), aquelas causalidades naturais que não podem ser suprimidas do ente resultado do trabalho fazem com que o objeto natural tenha “em si uma infinidade intensiva de propriedades como possibilidades”, as quais “jamais deixam inteiramente de operar” (ibidem, p. 73). Ou seja, nos objetos resultantes da interação entre homem e natureza não pode deixar de existir a naturalidade que lhe é própria, apenas pode ser reduzida. Estas propriedades naturais continuam atuando no objeto e, alguns casos, observa o filósofo húngaro, elas podem se sobrepor ao pôr teleológico. É aí que continua a atuar a alternativa, com os “pores preventivos” (ibidem, p. 73), ou seja, reparo, controle, supervisão, etc. Eles provocam a multiplicação ininterrupta das alternativas nos objetos resultantes do trabalho<sup>46</sup>. Conclui assim o filósofo: “Por isso, o desenvolvimento do trabalho

---

<sup>46</sup> Como exemplo desse processo, podemos pensar em um livro. Ora, como sabemos, livros são geralmente fabricados a partir de papel, basicamente composto de celulose, por sua vez, oriunda da madeira extraída de árvores. Os livros, com seu uso no passar do tempo, são danificados, sendo um dos principais problemas a degradação da celulose. Esta degradação ocorre quando alguns agentes atacam as ligações celulósicas provocando, direta ou indiretamente, o seu rompimento (ALVARES, [entre 2004 e 2010]). Vejamos que o pôr teleológico na fabricação de um livro foi realizado, suposta a sua existência. Contudo, este livro, ser social, não deixa de possuir propriedades naturais, como vimos, de origem principalmente vegetal. Pois eis que com o tempo, apesar da sobreposição do pôr teleológico sobre a organização causal dada na madeira da qual foi originado, sua causalidade

contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo mesmo, se baseie sempre mais em decisões alternativas” (ibidem, p. 73). Se o trabalho evolui amplamente, como na realidade ocorre, o mesmo se dá com o uso de alternativas pelo homem.

É portanto com o desenvolvimento do circuito da atividade responsável pela origem do ser social que Lukács destaca a categoria da alternativa, e, ao mesmo tempo, é com ela e com a demonstrada sempre maior ampliação de seu uso de acordo com o desenvolvimento do trabalho, que é alcançada assim uma intensificação implacável da “superação da animalidade” e do “caráter epifenomênico da determinação meramente biológica da consciência”, significando uma “tendência à universalidade dominante” (LUKÁCS, 2013, p. 73). Isto é, no ser social como nova forma de ser, passa a haver a predominância da legalidade que lhe é própria sobre aquelas que também lhe formam, às referentes ao mundo inorgânico e orgânico:

No salto de transição e ainda por muito tempo depois dele, elas estão em constante competição com as formas inferiores do ser das quais surgiram e que – inevitavelmente – constituem sua base material, mesmo quando o processo de transformação já chegou a um nível bastante elevado (LUKÁCS, 2013, p. 73-74).

Conclui o autor: “aqui também fica demonstrado que as novas formas de ser só podem resultar em determinações universais realmente dominantes de sua própria esfera, desdobrando-se gradualmente” (ibidem, p. 73). A permanência da categoria da alternativa mesmo após a dinâmica estrita do trabalho, contribui com a garantia da predominância e da universalização cada vez maiores dos caracteres sociais na esfera social.

Com a exposição desta categoria fechamos nossa análise do tópico “Trabalho como pôr teleológico”, da respectiva obra de György Lukács. Como deve ter ficado claro durante a leitura de todo o texto, não tínhamos com ele o intento de fazer uma exposição centrada absolutamente na produção de conhecimento

---

natural ainda presente provoca a atração de fungos, bactérias e protozoários os quais produzem enzimas que provocam a degradação da celulose nos livros (MALAJOVICH, [entre 1990 e 2015]). Neste ponto, há uma inversão da configuração inicial, já que agora temos a causalidade natural se sobrepondo sobre à causalidade posta. Contudo, e agora vemos a continuidade da atuação da categoria da alternativa mesmo depois de concluída a atividade de trabalho que resultou no livro, um bibliotecário pode muito bem tomar medidas preventivas para evitar a degradação do livro com relação a esses fatores. Assim, com a busca por essas medidas, continua a atuar a alternativa: “é certo ou errado a limpeza do ambiente para o afastamento de micro-organismos nocivos?”.

científico. Fazer isso, assim passamos a compreender, seria romper com a própria proposta materialista dialética do autor. Ora, a partir do compreendido com nossa pesquisa sobre o texto referenciado, Lukács pronuncia com ele justamente aquilo que na teoria marxiana remete a uma síntese dialética entre objetividade e subjetividade. Portanto, não só não fizemos uma análise específica, apenas da atividade de conhecer, como fazê-la, sem levar em consideração o fenômeno material do trabalho, seria incorrer em severo equívoco quanto a compreensão da realidade daquela atividade. Nesse sentido, com nossa análise da gênese e da função ontológica do conhecimento, buscamos seguir os passos do materialismo marxiano e o resultado é de uma investigação do conhecer ontologicamente subposta ao trabalho. O que de maneira alguma nos traz prejuízo, pelo contrário, nos aproxima um pouco mais do entendimento do em si da realidade social, complexa e contraditória, mais precisamente aqui, da relação entre “consciência e realidade objetiva, expressa por Marx” (TONET, 2013, p. 22), como introduzido neste trabalho, naquela passagem que diz: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1982, p. 25).

Mesmo a compreensão do trabalho em sentido estrito, como Lukács declarou ser seu intento com seu texto, ou seja, sem ainda fazer uma análise do trabalho mais aproximativa da sua concretude e complexidade, possibilitou uma certa investigação e importantes considerações desta categoria e, com ela, do conhecimento “na sua forma originária” (LUKÁCS, 2013, p. 78). Se pretendíamos ir à origem, à raiz da produção de conhecimento científico, certamente, o que discutimos até agora serve de base para tais pretensões.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na atividade primeira do homem, Lukács nos mostrou isso em seu texto “O trabalho como pôr teleológico”, para que os pores teleológicos sejam realizados, são necessários os meios correspondentes. Ao tomarmos compreendida a atividade de pesquisa hoje como ontologicamente oriunda do trabalho, modelo de toda práxis social, avaliamos que é um desafio desenvolver uma pesquisa dissertativa – a qual, regra geral, envolve pesquisadores de carreira recente e tem efetivamente cerca de um ano de duração. Tomando como base o desenvolvimento lukácsiano, é evidente que nos faltaram alguns dos meios necessários ao prosseguimento de uma pesquisa mais aprofundada, sejam por motivos relacionados aos nossos limites enquanto indivíduo, que têm suas particularidades afetivas e formativas enquanto pesquisadores, sejam por limites a nível da materialidade, esses com prioridade ontológica sobre aqueles quanto à determinação do real, vimos isso também. No caso do contexto objetivo do pesquisador brasileiro, a falta de meios se expressa cotidianamente nas ações impositivas efetuadas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), em geral acatadas acriticamente pelos programas de pós-graduação dos quais tomamos parte<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> A nossa própria experiência com o Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual do Ceará deixou isso evidente e serve como exemplificação típica desse contexto. Ontologicamente anteriores às dificuldades particulares, enfrentamos àquelas relacionadas ao próprio ambiente da prática de pesquisa. A começar, para tentar a seleção para o curso de mestrado em uma instituição pública, tivemos que pagar uma taxa de cento e vinte reais, para na primeira semana de formação, sermos claramente informados, tamanha era a naturalização do processo, que os valores obtidos com a soma das inscrições eram utilizados para compra e concertos de materiais do programa durante o período de um ano, quando haveria uma nova seleção. Na ocasião, um dos responsáveis pelo programa chegou a interpelar algo como “Agora que vocês passaram, acham ruim que haja essa taxa?”, fazendo parecer que a questão poderia ser resolvida a nível individual. Nesta mesma semana em que supostamente deveríamos ter iniciado nossa formação como pesquisadores, iniciamos antes nossa formação como “produtores de artigos”. Todos os dias a fala sobre a necessidade de produção do “B2” (em referência ao sistema de avaliação “Qualis” criado pela CAPES) por parte dos estudantes de mestrado foi enfática e contínua, o não alcance do feito sendo inclusive motivo para não término do curso. Seriam necessárias a dissertação e a publicação de um artigo “B2” para que nos formássemos. Por mais que, posteriormente, tenha sido negado por parte dos responsáveis pelo programa, de fato isso foi divulgado naquela semana e durante todo o semestre. Outra dificuldade marcante foi a resolução tirada em reunião de colegiado pela aprovação do corte de bolsas dos alunos que não fizessem sua qualificação de acordo com o prazo estipulado pelo programa. Como representante discente, pudemos ouvir, na ambiência de discussões de colegiado, portanto, documentalmente registrado em ata, fala de professores como “Não cumpriu o prazo? Tem que cortar mesmo!”, dentre outras, que só deixam claro o nível de assimilação e reprodução das ideias promovidas pelos órgãos financiadores de pesquisa por parte dos professores, que não deixavam de ser repassadas aos alunos. Constatação essa que segue. Por fim, um último episódio que relata e denuncia as dificuldades, materialmente determinadas, existentes no ambiente em que se faz pesquisa no Brasil, se trata, vejam bem, da infundada acusação de plágio de pesquisa sofrida por nós a partir de uma colega de turma, pelo simples fato de estudarmos objetos de pesquisa

Ações essas que nos estimulam, de modo geral, a realizar análises rasas, através da sistemática cobrança por um quantitativo de “produtos” de pesquisa, independentemente de sua real qualidade; que a partir disso, nos influenciam a tomar posturas individualistas e competitivas, as quais muitas vezes atingem nossos companheiros; mas também nas imposições que nos tiram o tempo necessário para a atividade da pesquisa, através do encurtamento de prazos para realização de trabalhos com seriedade; e mais outras tantas situações prejudiciais à realização de nossa atividade. Fato é que a pesquisa científica dada nessas circunstâncias dificulta, quando não impossibilita, sua prática autêntica. Para além da nossa experiência, essas condições que estão atreladas ao cotidiano do desenvolvimento da ciência são aquelas anunciadas anteriormente como o problema de partida do nosso trabalho. Retomado isto, sigamos com a consideração dos resultados alcançados.

A partir do método marxiano, a proposta geral de nossa pesquisa esclarecida no texto introdutório deste trabalho foi, com vistas numa compreensão radical da produção de conhecimento científico, fazer a busca por fundamentos ontológicos desse fenômeno de maneira que ficasse marcado, naquilo que nos fosse possível, um princípio sólido para essa empreitada. A partir de então, desenvolvemos toda nossa pesquisa.

Nela, em grandes linhas, buscamos a gênese e a função ontológica da produção de ciência pelo gênero humano. Uma investigação compromissada com o entendimento autêntico desta atividade não poderia ser realizada, assim nos foi clarificado a partir da compreensão da relação entre ser social e consciência em Marx feita na introdução dessa pesquisa, de maneira absolutamente centrada em sua dimensão subjetiva – o que hoje, na maioria das vezes, parece acontecer, sendo o método de pesquisa moderno o predominante. Para perquirir a essência ontológica desse processo, precisávamos compreendê-lo em sua relação com o ser social, ou ainda melhor, naquela dinâmica da atividade originária desse ser, o trabalho, entendido como modelo de toda práxis social. Seguimos então com a proposta de Lukács: “Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua

---

aproximados. Tamanho se torna o grau de estranhamento dos indivíduos e de suas práticas de pesquisa, que chegamos a reclamar – como nos foi dito pela própria – “propriedade intelectual” sobre o fazer ciência, algo cujos resultados são meios que se estendem para uso do gênero humano, pudemos compreender também isso com o desenvolvimento de nossa pesquisa.

articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 41). Proposta esta desenvolvida em sua “Ontologia” e, embora que sumariamente, por nós analisada.

No primeiro capítulo de nossa pesquisa, portanto, intentamos perquirir quais elementos Lukács destacou como introdutórios à exposição sobre o trabalho. Além de fazer algumas considerações sobre o método marxiano de análise da realidade, o filósofo húngaro partiu da diferenciação entre as esferas de ser, transpostas de uma à outra, a maneira de salto qualitativo, sendo aquela propriamente humana, a esfera social originada ontologicamente do trabalho. A centralidade desta categoria quanto à compreensão do que é social se dá porque o trabalho é a única delas que carrega em sua essência o “caráter de transição” entre a esfera orgânica e a social, pois é fundamentalmente inter-relação entre a natureza e sociedade, entre natureza e homem. As outras categorias sociais já pressupõem o salto efetivado e têm assim “caráter puramente social”, ou seja, se colocam quando o ser social já está ontologicamente constituído (LUKÁCS, 2013, p. 44). Ainda sobre isso, complementou em seu texto Lukács:

No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social. Desse modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social; parece, pois metodologicamente vantajoso iniciar pela análise do trabalho, uma vez que o esclarecimento de suas determinações resultará num quadro bem claro dos traços essenciais do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 44).

Ora, algumas destas anunciadas determinações do ser social contidas no trabalho nos foram já possíveis de identificar, mesmo com a parcial análise que fizemos através do estudo do “trabalho como pôr teleológico”. Em seu texto, ao tratar do processo do trabalho, Lukács necessariamente estava a tratar do ser social. Ao pensar o trabalho como pôr teleológico a partir da ontologia marxiana, o autor afirmou e reafirmou as capacidades cognitivas da consciência humana, ontologicamente possíveis somente por conta do trabalho, não nos custa enfatizar. Ou seja, ao explicar, mesmo que abstratamente, atos da consciência humana inseridos na dinâmica do “ato-gênese da humanidade do próprio homem” (FRERES *et al.*, 2012, p. 14), o filósofo estava a expor características do ser social. A própria capacidade de pôr finalidades; de investigar a natureza, observando-a e

representando-a em sua mente, e assim, tendo dois modos de considerar a realidade (em si e na consciência); de ontologicamente modificar a natureza, pois tornada causalidade posta; e de maneira central, a capacidade de realizar seus objetivos com o trabalho, realização esta que é inclusive ontologicamente responsável por fazer com que a consciência humana deixasse de ser epifenômeno; todas estas são determinações do ser social e apenas dele. Não as encontramos no mundo natural, e isso porque o trabalho é atividade exclusivamente humana. Daí também a insistência constante de Lukács em fazer comparações entre o mundo natural e o social. Não que lhe fosse de interesse fundamental ali explicar o funcionamento da natureza em sua legalidade própria, mas porque ao afirmar essas diferenças ele nos apontava o que era característico do humano. Sempre, como não poderia ser diferente, partindo da afirmação do ser social como originário do trabalho. Marx e Engels confirmam:

Pode-se diferenciar os homens dos animais através da consciência, através da religião, através do que se quiser. Eles mesmos começam a se diferenciar dos animais quando começam a *produzir* seus víveres, um passo que é condicionado pela sua organização corporal. Ao passo que produzem seus víveres, os homens também produzem indiretamente sua vida material (MARX & ENGELS, 2007, p. 42, grifo dos autores).

O trabalho é a essência do ser social. Mas e o que é o trabalho em sua essência? Vimos, “realização do pôr teleológico” (LUKÁCS, 2013, p. 47). E nos detalhes deste processo do pôr da teleologia até sua realização enquanto surgimento de uma nova objetividade, vimos também explicada a atividade de conhecer, e alguns outros atos humanos cognitivos. Esses foram assuntos a terem sua discussão iniciada no nosso capítulo segundo, no qual objetivamos especificamente apreender a natureza do conhecimento a partir da categoria trabalho, já compreendida como ontogênese da sociabilidade humana.

Nesta parte de nossa investigação, quanto a própria consciência humana, nos foi dito que esta, “com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um epifenômeno” (ibidem, p. 62) como característico da consciência animal. Essa mudança ocorre com a realização do pôr teleológico como resultado “adequado, ideado e desejado” (ibidem, p. 61), ou seja, a consciência humana deixa de ser epifenomênica quando o homem é capaz de, superando os limites da legalidade natural, modificar a natureza. Mas não apenas isso! Modificar a natureza a partir das

suas necessidades, agora, sociais. Foi através do entendimento dessa dinâmica que inclusive percebemos mais de perto na relação entre ser social e consciência, como ocorre a prioridade ontológica do ser sobre àquela, na sua gênese. Não sendo assim a consciência a determinar o surgimento do ser social, mas o ser social a determinar a consciência humana, a qual até então era regida pela legalidade natural.

Já quanto à atividade de conhecer realizada pelo homem, esta foi logo identificada com o processo de investigação dos meios no trabalho. Depois de nos fazer entender o problema da contradição entre teleologia e causalidade que se estendeu do início da história do pensamento – passando por grandes pensadores como Aristóteles, Hegel e Kant – até Marx, o filósofo húngaro passa a expor exatamente qual a solução marxiana à questão. O pôr teleológico precisava ser compreendido como algo estrito ao ser social, à atividade do trabalho, afinal com este, se tem “o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material” (LUKÁCS, 2013, p. 51). Para expor os detalhes da resposta dada por Marx é que Lukács passa a nos fazer entender os processos do “trabalho como pôr teleológico”, dentre eles, a investigação dos meios como procedimento de conhecimento da natureza, absolutamente necessário para realização do pôr do fim: “Com efeito, a investigação dos meios para a realização do pôr do fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo da gênese causal das objetividades e dos processos cujo andamento pode levar a alcançar o fim posto” (LUKÁCS, 2013, p. 54). Conhecer as propriedades da causalidade para assim, se tornar possível a transformação da natureza pelo homem. O estabelecimento das novas conexões causais dependem desse conhecimento correto e, por sua vez, tornam a causalidade anteriormente natural, agora, ontologicamente posta pela consciência do homem.

Não deixemos de lembrar também, especialmente para os fins de nossa pesquisa, o processo do espelhamento, o qual nos trouxe mais detalhes sobre esta atividade de conhecer a realidade. Espelhar a realidade, nos fez entender Lukács, se refere a função existente na investigação dos meios de buscar a compreensão da natureza no seu em si. Atividade aquela que, a partir de uma separação na consciência entre o que seja objeto e sujeito, figura também nela a realidade, “com uma grau menor ou maior de aproximação” (LUKÁCS, 2013, p. 65), que se destaca dessa forma da realidade que fora figurada. Observar e reproduzir na consciência, não a realidade em si, a sua representação. Essas seriam ações mais detalhadas do

necessário processo de investigação dos meios no trabalho no qual se alcançam as informações necessárias para o ato de pôr da causalidade. Será com este processo original do conhecer pelo homem no trabalho, com suas já corretas abstrações, que teremos também, nos fez compreender Lukács, a gênese ontológica do pensamento científico e das ciências em geral.

Lukács declarou claramente: “o ponto no qual o trabalho se liga ao surgimento do pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como investigação dos meios” (LUKÁCS, 2013, p. 57). Isto porque, clarificou ele, dela temos decorrentes abstrações corretas realizadas pelo homem que, na sua estrutura interna, já possuem importantes características do pensamento científico – mesmo quando se trata de momento primitivo do desenvolvimento do ser social, em que os homens não tinham consciência daquilo, ou seja, não sabiam que praticavam a atividade de conhecer. O que já se podia encontrar na estrutura dessas abstrações era a capacidade de generalização dos pores causais, daqueles meios, que mesmo destinados a determinado fim, eram aplicáveis a outras atividades humanas. Estas abstrações seriam originadas e aprofundadas com a atividade de trabalho, o que acabaria por marcar o surgimento de leis gerais na história das ciências. Assim, o “pensamento cientificamente orientado”, que mais tarde originaria as diversas ciências naturais, seria ontologicamente oriundo do desenvolvimento do ato de conhecer ocorrido com o trabalho. Vimos assim indicada a gênese ontológica do conhecer cientificamente a partir das “necessidades práticas” humanas.

Já no último capítulo do trabalho, o qual teve como objetivo específico compreender a relação ontológica entre a realidade e a consciência que espelha, que conhece, ao debater de maneira mais decisiva esta relação, ou seja, ao tratar da atividade de conhecer no trabalho de maneira mais complexa, problematizou Lukács: o espelhamento é um ato da consciência que necessariamente deve partir do objeto espelhado, e então gerar novas objetividades, não como realidade, mas como sua representação, assim temos portanto resultado dele um não-ser – porque oposto do ser, do real –, que “é”, até certo ponto, pois que possibilita o pôr da causalidade. Conseqüentemente, a partir daí, o resultado do trabalho na realidade, assim nos explicou Lukács, seria “forma particular do não-ser” (LUKÁCS, 2013, p. 70). E na teoria de Aristóteles a qual o húngaro fez ampla referência, a que se refere um não-ser que pode ser? Do que se trata na metafísica aristotélica uma coisa

possuidora de essência ainda não atualizada senão de um ser em potência? Na teoria aristotélica o ser em potência possui essência, forma, mesmo que ainda não manifesta na matéria. Ora, as novas objetividades resultadas da atividade de espelhar são ser, mas na consciência – “atos não existentes em si” (ibidem, p. 71) –, como possibilidade de ser e de não ser, a depender do pôr nexos causais efetuado pelo homem.

Mediante o exemplo do processo de trabalho a partir da escolha de uma pedra para dada finalidade, a referida relação entre espelhamento e realidade nos foi aprofundada. Quanto aos seus detalhes, sintetizamos, Lukács asseverou que por meio do “espelhamento e a sua elaboração na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida” (LUKÁCS, 2013, p. 71). É transição, do ato de espelhar ao pôr nexos causais correspondentes, como *dýnamis* desenvolvida. As “propriedades da pedra”, as quais como entendido estão como representações na consciência a partir da pedra real, são elas ser em potência. Estas propriedades poderão ser julgadas como adequadas ou não para a finalidade pretendida. O desenvolvimento das alternativas culmina no pôr da causalidade – claramente, de maneira indissociável ao espelhamento. Ocorre que as propriedades naturais se tornam assim de não-ser à “ser ativo e produtivo” (ibidem, p. 70), pois são agora causalidades postas: seria a realização da potência em ato. A tudo isso se referia a declaração inicial de Lukács explicada em seus pormenores: “A transição desde o espelhamento, como forma particular do não-ser, até o ser ativo e produtivo, do pôr nexos causais, constitui uma forma desenvolvida da *dýnamis* aristotélica [...]” (ibidem, p. 70).

Apesar de toda a complexidade, nossa exposição dessa dinâmica do processo de trabalho foi realizada de maneira claramente estrita. Como Lukács, seguimos o “método marxiano das duas vias” (LUKÁCS, 2013, p. 42), dando o primeiro dos passos investigativos: o de decompor e analisar abstratamente o trabalho, e a partir dele, a atividade humana de conhecer. O que, como já afirmamos, antes de tornar a análise parcial, procura indicar um compromisso contundente com a qualidade do que pôde ser feito dentro dos limites de nossa pesquisa dissertativa. Ao mesmo tempo, foi a aplicação do método marxiano de pesquisa que permitiu chegar a esta conclusão, ou seja, que não nos foi possível alcançar uma finalidade maior quanto a ela, qual seja “retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente

representado, mas [...] também compreendido na sua totalidade real” (ibidem, p. 42). Conscientes de que a abstração realizada por nós não se trata de um corte permanente com a análise no real, afinal, como explicado no capítulo primeiro, não é a isso que corresponde uma abstração na teoria de Marx, nos foi possível apreender com a ontologia do ser social, de maneira cada vez mais complexa a depender do desenvolvimento do texto de Lukács, o conhecer em sua origem, na atividade primeira do homem, nos seus fundamentos. Conhecer este que possui não só importante, mas necessária função no ato de trabalho. Conhecer este que é gênese ontológica da produção de ciência realizada pelo gênero humano na atualidade. Ora, como diria Lukács, atrás de um problema cognitivo, sempre há um problema de ordem ontológica (LUKÁCS, 2013, p. 58-59) e com nossa pesquisa, dentro de certos limites, nos foi possível uma aproximação com a fundamentação ontológica do que seja a produção de conhecimento científico ao alcançarmos elementos compreensivos da relação entre ser e consciência, entre homem e conhecimento, na qual ela se insere, especificamente, elementos dessa relação em sua gênese e função ontológica na esfera do ser social. É em todo esse sentido que podemos dizer que aqueles objetivos relacionados à apreensão dessa origem e função ontológica da produção de conhecimento científico realizada pelo homem, ser genérico, com esta pesquisa, estes puderam ser cumpridos.

A atividade de conhecer no período moderno, desde o seu início, como tivemos a oportunidade de desenvolver na introdução, carrega a marca da subjetividade, levando em conta que a consciência do sujeito – figurada nas suas capacidades sensitivas e racionais – se torna o polo predominante no entendimento da realidade. Se antes, na Antiguidade e na Idade Média, tínhamos o conhecimento pautado no objeto em si, questionada no período moderno a “base objetiva absoluta para a verdade” – já que esta é vista agora como mutável, desordenada e infinita – os fundamentos do conhecer se encontram no “mundo subjetivo” (TONET, 2005, p. 40-41). Do estudo da essência das coisas para o estudo do que pode ser identificado em sua aparência. Sendo todo esse fenômeno ontologicamente oriundo de processo de transição entre estruturas sociais, do modo de produção feudal ao capitalista. Daí, no lugar do homem se perguntar sobre o que se conhece como antes o fazia, passa a existir uma preocupação sobre o como se conhece. A ênfase no “ser” é substituída cada vez mais acentuadamente pela ênfase no “conhecer”

como destaque para a consciência. E isso se estende para os formatos de pesquisa dos nossos dias.

Se referindo a filosofia dos jovens hegelianos, Marx e Engels nos dão um exemplo irônico das futuras consequências para a realidade desse tipo de prioridade no entendimento das coisas, da consciência sobre o ser, do que é de ordem subjetiva sobre o que é objetivo:

Um homem galhardo um dia imaginou que os seres humanos apenas se afogavam na água porque estariam possuídos pelo pensamento da gravidade. Caso arrancassem essa noção de suas cabeças, por exemplo esclarecendo a mesma como sendo uma noção supersticiosa, religiosa, eles seriam capazes de superar toda e qualquer ameaça representada pela água. Durante sua vida inteira ele combateu a ilusão da gravidade, de cujas consequências daninhas qualquer estatística lhe fornecia novas e numerosas provas (MARX & ENGELS, 2007, p. 35).

O homem elegante de se ver, ironizam os autores, pautado em conclusões meramente subjetivas, acaba por tratar a realidade de maneira a beirar o absurdo. Que homem real pode, nas condições da realidade material, decidir na sua cabeça por não se afogar e, sem nadar, parado, fazer ocorrer que não se afogue? Dizem os autores, e sabemos, se tratar de algo muito simples de se provar contrário através de experiências danosas no cotidiano, facilmente encontradas em estatísticas. Mesmo assim, o “homem galhardo” que opinava partindo de sua consciência, negou a lei da gravidade por sua vida inteira.

Ora, o trabalho, como categoria fundamental da ontogênese do ser social que investigamos, provoca sempre novas necessidades e novas possibilidades à vida humana. Há momentos no processo reprodutivo da humanidade em que os indivíduos são impulsionados pela história a se desenvolver de forma extremamente intensa. Momentos nos quais o conhecimento do mundo é processo espontâneo, pois relacionado às necessidades sociais postas na própria realidade. Já, existem outros, em que “os processos alienantes predominam na totalidade social” (LESSA, 2014, p. 16).

O entendimento autêntico do que diz Marx ao escrever “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1982, p. 25), acrescido da constatação de que estamos diante de situação de crise estrutural do sistema capitalista (MÉSZÁROS, 2011), nos permite concluir que vivenciamos aquele

segundo tipo de situação histórica, e as dificuldades enfrentadas perante os desenvolvimentos individuais se refletem no processo investigativo da realidade: somos formados “pesquisadores galhardos”. Nessas condições, afirma Sérgio Lessa:

O conhecimento científico e filosófico é substituído por valores, conhecimentos, categorias, etc. fantasiosos, religiosos, mágicos – e o fato de tais “saberes” serem falsos é absolutamente secundário ante o fato de servirem de consolo para os sofrimentos que brotam da reprodução social intensamente desumana (LESSA, 2014, p. 17).

Vivenciamos hoje um momento assim, de tamanhos obstáculos sociais para o desenvolvimento de nossa individualidade e para o entendimento do ser social em sua totalidade. Esses são aspectos que compõem o cotidiano da pesquisa científica.

Conscientes de que essa situação não é específica a um programa de pós-graduação, pois o problema remete à totalidade do atual momento histórico, de tamanhos obstáculos sociais para o desenvolvimento de nossa individualidade e, com isso, para o entendimento do ser social em sua totalidade, com nossa pesquisa “Fundamentos ontológicos da produção de conhecimento científico: elementos para a crítica da relação entre ser e consciência” adotamos uma postura pretensamente compromissada com o espelhamento da essência da realidade social em si, com a devida ênfase no que corresponde à busca de perquirir esta própria situação histórica da produção de conhecimento humano que vivenciamos. Intento nosso iniciado aqui e que deverá ser continuado em futuras pesquisas.

## REFERÊNCIAS

- ALVARES, Lilian. **Conservação de acervos documentais em papel:** breve introdução. Conservação e restauração de documentos. Brasília: 2004, Aula 3. Disponível em: <<http://lillian.alvarestech.com/Conservacao/Aula3.pdf>>. Acesso em: 8 jul. 2016.
- ARISTÓTELES. **Metafísica.** Tradução: Giovanni Reale e Marcelo Perine. v.2, São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BALBACHEVSKY, Elizabeth. **A pós-graduação no Brasil:** novos desafios para uma política bem-sucedida. 2005. Disponível em: <[https://portais.ufg.br/up/67/o/Pos-Graduacao\\_Brasil\\_2.pdf](https://portais.ufg.br/up/67/o/Pos-Graduacao_Brasil_2.pdf)>. Acesso em: 20 jul. 2015.
- BASTOS, Júlia É. M. **O papel da educação na sociedade de mercadorias.** 2012. 65 f. Monografia (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2012.
- BASTOS, Júlia É. M.; COSTA, Frederico J. F. O conceito de “método” enquanto mediação na pesquisa educacional: uma análise da gnosiologia à luz da ontologia materialista. In: **I ENCONTRO INTERNACIONAL TRABALHO, EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO HUMANA; IV ENCONTRO NORTE-NORDESTE TRABALHO, EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO HUMANA**, 2014, Fortaleza. Disponível em: <[http://media.wix.com/ugd/2a2587\\_1a02501942c14359a31e04d9e4440f2e.pdf](http://media.wix.com/ugd/2a2587_1a02501942c14359a31e04d9e4440f2e.pdf)>. Acesso em: 8 jul. 2016.
- BIANCHETTI, Lucídio; VALLE, Ione R. Produtivismo acadêmico e decorrências às condições de vida/trabalho de pesquisadores brasileiros e europeus. Rio de Janeiro, RJ, **Ensaio: avaliação e políticas públicas em educação**, v.22, n.82, p.89-110, jan./mar., 2014.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista.** Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BRITO, Arlete de J.; CARVALHO, Dione L. de. Utilizando a história no ensino da Geometria. In: MIGUEL, Antonio et al. **História da matemática em atividades didáticas.** São Paulo: Editora Livraria da Física, 2009. p.13-103.
- CARDOSO, Walter; NOVAIS, Fernando; D'AMBRÓSIO, Ubiratan. Para uma história das ciências no Brasil colonial. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v.1, p.13-17, 1985. Disponível em: <[www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=309](http://www.sbhc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=309)>. Acesso em: 8 jul. 2016.
- CHASIN, José. Da razão do mundo ao mundo sem razão. In: CHASIN, José (Org.). Marx hoje. São Paulo: Editora Ensaio, **Cadernos Ensaio 1.** p.13-52, 1987. (Série grande formato).
- CHASINS, José. **Superação do liberalismo:** aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. De Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, 25 de jan. à 6 de fev. de 1988.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies e a seleção natural**. Tradução: Soraya Freitas. São Paulo: Madras, 2014.

DANTES, Maria A. M. As ciências na história brasileira. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v.57, n.1, p.26-29, jan./mar. 2005. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v57n1/a14v57n1.pdf>>. Acesso em: 8 jul. 2016.

ENGELS, Friedrich. Quota-parte do trabalho na hominização do macaco. Tradução: José Barata-Moura. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Marx Engels: **Obras escolhidas**. Lisboa: Edições Avante!; Moscovo: Edições Progresso, 1985.

EVES, Howard. Tópicos de história da matemática para uso em sala de aula: geometria. Trad. Hygino H. Domingues. São Paulo: Atual, 1992.

FILGUEIRAS, Carlos A. L. Origens da Ciência no Brasil. São Paulo, SP, **Química Nova**, v.13, n.3, p.222-229, mar.,1990. Disponível em: <[http://quimicanova.sbq.org.br/imagebank/pdf/V13N3\\_222\\_v13\\_n3\\_\(12\).pdf](http://quimicanova.sbq.org.br/imagebank/pdf/V13N3_222_v13_n3_(12).pdf)>. Acesso em: 8 jul. 2016.

FRERES, Helena de A. et al. **Apontamentos sobre a relação ontogenética entre trabalho e conhecimento**. Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB, Campo Grande, n.33, p.11-21, jan./jul., 2012.

\_\_\_\_\_. **Reafirmando a relação onto-genética entre trabalho e conhecimento**. Artigo, 2012.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789 - 1848**. Tradução: Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

JORGE, Vladimyr L.; ROMÊO, José R. M.; ROMÊO, Christiane I. M. **Estudos de pós-graduação no Brasil**. Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, 2004. Disponível em: <<http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/site/textosfinais/romeo2004.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

KUENZER, Acácia Z.; MORAES, Maria C. M. de. Temas e tramas na pós-graduação em educação. **Revista Educação & Sociedade**, v.26, n.93, p.1341-1362, set./dez., 2005.

LEHER, Roberto; LOPES, Alessandra. Trabalho docente, carreira e autonomia universitária e a mercantilização da educação. In: **SEMINÁRIO REDESTRADO: NUEVAS REGULACIONES EM AMÉRICA LATINA**, 7., 2008, Buenos Aires. Disponível em: <[http://www.fae.ufmg.br/estrado/cdrom\\_seminario\\_2008/index.html](http://www.fae.ufmg.br/estrado/cdrom_seminario_2008/index.html)>. Acesso em: 20 jul. 2015.

LESSA, Sérgio. **O revolucionário e o estudo: por que não estudamos?** São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. **Universidade, ciência e revolução.** 2014. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com/Artigos2014/UniversidadeCienRevolucao.docx>>. Acesso em: 9 set. 2015.

\_\_\_\_\_. **O reflexo como “não-ser” na ontologia de Lukács:** uma polêmica de décadas. Crítica Marxista. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo26Artigo5.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo26Artigo5.pdf)>. Acesso em: 7 jul. 2016.

LUKÁCS, György. O que é o Marxismo Ortodoxo? In: LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe.** Tradução. Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974. p.15-40.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social I.** Tradução. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Scheneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social II.** Tradução: Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem.** Tradução: Carlos Nelson Coutinho. 1969. Disponível em: <[http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/sem\\_pedagogica/fev\\_2009/bases\\_ontologicas\\_pensamento\\_atividade\\_homem\\_lukacs.pdf](http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/sem_pedagogica/fev_2009/bases_ontologicas_pensamento_atividade_homem_lukacs.pdf)>. Acesso em: 20 jul. 2015.

MALAJOVICH, Antonia M. **Biodegradação de celulose.** Guias de atividades Biotecnologia: ensino e divulgação. Rio de Janeiro: [entre 1990 e 2015], Guia 77. Disponível em: <[http://www.bteduc.bio.br/guias/76\\_Biodegradacao\\_de\\_celulose.pdf](http://www.bteduc.bio.br/guias/76_Biodegradacao_de_celulose.pdf)>. Acesso em: 8 jul. 2016.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. (Prefácio). In: MARX, Karl. **Para a crítica da economia política, salário, preço e lucro: o rendimento e suas fontes.** Tradução. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, p.23-27, 1982.

\_\_\_\_\_. Introdução à crítica da economia política. In: MARX, Karl. **Para a crítica da economia política, salário, preço e lucro: o rendimento e suas fontes.** Tradução: Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, p. 3-21, 1982.

\_\_\_\_\_. O capital: crítica da economia política. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: **Abril Cultural**, v.1,1983. (Coleção os economistas).

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. (Textos filosóficos).

\_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** Tradução: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 27-29, 2007.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo à uma teoria de transição. Tradução: Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: editora Boitempo, 2011.

MINTO, Lalo W. **A educação da “miséria”**: particularidade capitalista e educação superior no Brasil. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

MORAES, José G. V. de. **História**: geral e Brasil. São Paulo: Atual, 2009.

MOTOYAMA, Shozo. Os principais marcos históricos em ciência e tecnologia no Brasil. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v.1, p.1-49, 1985. Disponível em: < [http://www.mast.br/arquivos\\_sbhc/20.pdf](http://www.mast.br/arquivos_sbhc/20.pdf)>. Acesso em: 8 jul. 2016.

NETO, Odilon C. Miguel Reale e o integralismo: entre a memória militante e as disputas políticas. Maringá, PR, **Revista Espaço Acadêmico**, v. 11, n.126, nov., 2011.

PAULO NETTO, José. **O que é o marxismo**. São Paulo: editora brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos).

PAULO NETTO, José; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2007.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. Tradução: José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção educação contemporânea).

PRADO JR., Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: editora brasiliense, 1987.

PROENÇA, Graça. **História da Arte**. São Paulo: Editora Ática, 2009.

REALE, Giovanni; ANTESERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**: patrística e escolástica. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Miguel. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Saraiva, 1994.

ROSS JR., Frank. **Novos mundos da ciência**. Tradução: Raul Polillo. Rio de Janeiro: Centro de Publicações Técnicas da Aliança, 1963.

SAVIANI, Dermeval. A pós-graduação em educação no Brasil: pensando o problema da orientação. In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana M. (Org.). **A bússola do escrever: desafios e estratégias na orientação e escrita de teses e dissertações**. Florianópolis: Ed. Da UFSC; São Paulo: Cortez, p.135-163, 2006.

\_\_\_\_\_. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2011. (Coleção memória da educação).

\_\_\_\_\_. **A nova lei da educação: trajetória, limites e perspectivas**. Campinas: Autores Associados, 2011a. (Coleção educação contemporânea).

STORCK, João B. Do Modus parisiensis ao Ratio studiorum: os jesuítas e a educação humanista no início da Idade Moderna. **Revista História da Educação**, Porto Alegre, v.20, n.48, jan./abr., 2016. Disponível em: <[http://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/57630/pdf\\_120](http://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/57630/pdf_120)>. Acesso em: 27 jul. 2016.

TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (Coleção fronteiras da educação).

\_\_\_\_\_. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

VICENTINO, Cláudio; DORIGO, Gianpaolo. **História para o ensino médio: história geral e do Brasil**. São Paulo: Scipione, 2001. (Série Parâmetros).