

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL**

Luiza Miranda Furtuoso

**O problema da formação da individualidade na Ontologia de György Lukács**

Juiz de Fora

2024

Luiza Miranda Furtuoso

**O problema da formação da individualidade na Ontologia de György Lukács**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Furtuoso, Luiza Miranda.

O problema da formação da individualidade na Ontologia de György Lukács / Luiza Miranda Furtuoso. -- 2024.  
247 f.

Orientador: Ronaldo Vielmi Fortes  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2024.

1. Individualidade. 2. Gênero humano. 3. Ontologia. 4. György Lukács. I. Fortes, Ronaldo Vielmi, orient. II. Título.

**Luiza Miranda Furtuoso**

**O problema da formação da individualidade na Ontologia de György Lukács**

Dissertação  
apresentada ao  
Programa de Pós-  
graduação em  
Serviço Social  
da Universidade  
Federal de Juiz de  
Fora como requisito  
parcial à obtenção do  
título de Mestre em  
Serviço Social. Área  
de  
concentração: Questão  
Social, Território,  
Política Social e  
Serviço Social

Aprovada em 29 de julho de 2024.

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof Dr Ronaldo Vielmi Fortes** - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof Dr Alexandre Aranha Arbia**  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof Dr Marcelo Dalla Vecchia**  
Universidade Federal de São João del-Rei

**Prof Dr Vitor Bartoletti Sartori**  
Universidade Federal de Minas Gerais

05/08/24, 15:06

SEI/UFJF - 1855840 - PROPP 01.5: Termo de aprovação



Documento assinado eletronicamente por **Ronaldo Vielmi Fortes, Professor(a)**, em 30/07/2024, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Dalla Vecchia, Usuário Externo**, em 31/07/2024, às 16:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Aranha Arbia, Professor(a)**, em 31/07/2024, às 19:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **vitor bartoletti Sartori, Usuário Externo**, em 02/08/2024, às 17:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1855840** e o código CRC **06DF04BF**.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, à Ronaldo Vielmi Fortes, a quem agradeço por todo incentivo, atenção e pela orientação ao longo de todo este processo. Admiro-o e o tenho como exemplo a ser seguido pela firmeza de princípios e generosidade ímpares, que se somam à sua excelência teórica e seu rigor irrenunciável. Essas linhas não são suficientes para dizer de seu papel decisivo em minha formação pessoal e intelectual, que me abriu novos horizontes e possibilidades.

Aos professores Alexandre Aranha Arbia, Marcelo Dalla Vecchia e Vitor Bartoletti Sartori, que gentilmente aceitaram o convite para compor as bancas de qualificação e defesa, pela disponibilidade e pela profícua interlocução, imprescindível para o aprimoramento deste trabalho.

Aos meus pais, Márcia e Noraldino, que incansavelmente se dedicaram para garantir a minha formação, com um constante suporte afetivo. Por sonharem comigo e por me auxiliarem no processo de tornar muitos desses sonhos possíveis.

À *Filhinha*, que infelizmente nunca saberá ao menos que este trabalho ocorreu. Que embora hoje não se lembre de nada e de ninguém, será sempre lembrada por mim, por ter sido a responsável por me dar alguns dos meus primeiros livros, pela sua sensibilidade e generosidade tão marcantes em minha vida.

À Matilde, pela amizade, pelo apoio sempre entusiasmado e por todas as trocas durante esse período.

Àqueles que tornam o cotidiano mais leve, em especial ao Tháles e à Alexsandra, amigos de todas as horas.

Ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFJF, pela estrutura necessária.

À CAPES, pela bolsa que me foi concedida.

[...] o amor inquebrantável pelo povo, o amor à vida, a confiança no progresso da humanidade e a íntima vinculação aos problemas de sua própria época não são anulados pela expressão intrépida e corajosa de todo o existente, pela mais aniquiladora das críticas à inumanidade da vida social. Em toda sociedade de classes, notar tudo e amar a vida é um paradoxo, uma contradição dialética, que, no entanto, por muito tempo foi capaz de exercer um efeito frutífero e criativo (Lukács, 2016, p. 180).

Deve-se evitar, antes de tudo, fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social* (Marx, 2010a, p. 145, grifos do autor).

E como a realidade, a raiz do homem, é o próprio homem, a crítica radical tem de partir da crítica à individualidade atual, para chegar à crítica-revolucionária que revoluciona os próprios indivíduos (Chasin, 2001, p. 53).

## RESUMO

O presente estudo tem como objetivo efetuar o rastreamento e a exposição das determinações gerais acerca do processo formativo da individualidade na ontologia de György Lukács. Cabe, articulado com o objetivo geral, examinar as contribuições do filósofo húngaro a respeito do processo de individuação, centrando-se na relação entre indivíduo e gênero humano, principalmente a partir de sua obra mais tardia, *Para uma ontologia do ser social*. Integram o itinerário de pesquisa, junto da fonte primária, demais obras de maturidade do filósofo húngaro e textos de comentadores, que são referidos para enriquecer o tratamento a ser realizado. Para a execução da pesquisa, utiliza-se a análise imanente como procedimento investigativo das dimensões da gênese, da estrutura e da função das obras e textos, o que permite desvelar crítica e analiticamente a realidade apreendida pelo autor, com seus êxitos e insuficiências. Entende-se que este trabalho supre uma lacuna no interior dos ainda escassos estudos sobre a obra lukacsiana, bem como na forma com a qual ela é muitas vezes apreendida. Além disso, analisar o problema da individualidade a partir das fundamentações desse autor é de suma importância para que sejam compreendidas de modo mais acurado as contradições postas no processo de desenvolvimento do ser social e os dilemas contemporâneos. A contribuição de Lukács é, nesse sentido, bastante original, tanto no interior do marxismo quanto frente ao que predomina hoje no pensamento contemporâneo. Ele contrapõe as aporias do idealismo e do mecanicismo, denota suas carências e auxilia na compreensão da função social dessas posições. Sustenta-se, ainda, que o exame do problema da individualidade é incontornável para que seja realizada a crítica da sociabilidade atual e para o apontamento dos caminhos para a sua superação.

**Palavras-chave:** individualidade; gênero humano; ontologia; Lukács.

## ABSTRACT

The present study aims to track and expose the general determinations concerning the formative process of individuality in György Lukács's ontology. In line with the general objective, it is necessary to examine the Hungarian philosopher's contributions regarding the process of individuation, focusing on the relationship between the individual and the human gender, primarily from his later work, *The Ontology of Social Being*. The research itinerary includes, alongside the primary source, other mature works of the Hungarian philosopher and texts by commentators, which are referenced to enrich the treatment to be carried out. For the execution of the research, immanent analysis is used as an investigative procedure of the dimensions of the genesis, structure, and function of the works and texts, which allows critically and analytically uncovering the reality apprehended by the author, with its successes and shortcomings. It is understood that this work fills a gap within the still scarce studies on Lukács's work, as well as in the way it is often apprehended. Furthermore, analyzing the problem of individuality based on this author's foundations is of paramount importance for a more accurate understanding of the contradictions present in the process of social being development and contemporary dilemmas. Lukács's contribution is, in this sense, quite original, both within Marxism and in comparison to what predominates in contemporary thought today. He opposes the aporias of idealism and mechanicism, denotes their shortcomings, and helps in understanding the social function of these positions. It is also maintained that examining the problem of individuality is indispensable for carrying out a critique of current sociability and for pointing out the ways for its overcoming.

**Keywords:** individuality; human gender; ontology; Lukács.



## RÉSUMÉ

La présente étude a pour objectif d'effectuer le suivi et l'exposition des déterminations générales concernant le processus formatif de l'individualité dans l'ontologie de György Lukács. Il convient, en lien avec l'objectif général, d'examiner les contributions du philosophe hongrois à propos du processus d'individuation, en se concentrant sur la relation entre l'individu et le genre humain, principalement à partir de son œuvre la plus tardive, *Ontologie de l'être social*. L'itinéraire de recherche inclut, en plus de la source primaire, d'autres œuvres de maturité du philosophe hongrois et des textes de commentateurs, qui sont référencés pour enrichir le traitement à réaliser. Pour l'exécution de la recherche, l'analyse immanente est utilisée comme procédure d'investigation des dimensions de la genèse, de la structure et de la fonction des œuvres et des textes, ce qui permet de dévoiler de manière critique et analytique la réalité appréhendée par l'auteur, avec ses succès et ses insuffisances. On comprend que ce travail comble une lacune dans le cadre des études encore rares sur l'œuvre lukácsienne, ainsi que dans la manière dont elle est souvent appréhendée. De plus, analyser le problème de l'individualité à partir des fondements de cet auteur est d'une importance capitale pour comprendre de manière plus précise les contradictions posées dans le processus de développement de l'être social et les dilemmes contemporains. La contribution de Lukács est, en ce sens, assez originale, tant à l'intérieur du marxisme qu'en regard de ce qui prédomine aujourd'hui dans la pensée contemporaine. Il oppose les apories de l'idéalisme et du mécanisme, dénote leurs insuffisances et aide à comprendre la fonction sociale de ces positions. On soutient également que l'examen du problème de l'individualité est incontournable pour réaliser la critique de la sociabilité actuelle et pour indiquer les voies de sa surmontée.

**Mots-clés:** individualité; genre humain; ontologie; Lukács.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
-----------------	----

### **PARTE I – DA GÊNESE DO SER SOCIAL A PARTIR DA RELAÇÃO INELIMINÁVEL ENTRE OS COMPLEXOS DA SUBJETIVIDADE E DA OBJETIVIDADE SOCIAL À FORMAÇÃO DA INDIVIDUALIDADE**

<b>CAPÍTULO 1 – O COMPLEXO CATEGORIAL DO TRABALHO E A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>23</b>
--	-----------

1.1 Não é pouco, mas não é tudo: por que iniciar com o trabalho?.....	26
1.2 O pôr teleológico e o caráter transformador da atividade humana.....	32
1.3 A ininterrupta produção do novo e a consciência humana como possibilidade.....	42
1.4 A categoria da alternativa e a gênese da liberdade humana no ato laborativo.....	57
1.5 A gênese das categorias do valor e do dever-ser a partir da inter-relação entre subjetividade e objetividade. ....	65
1.6 O trabalho e os fundamentos da autoconstrução humana: a construção de si e do próprio mundo como um elo insuperável.....	76

<b>CAPÍTULO 2 – SER É REPRODUZIR A SI MESMO: QUESTÕES EM TORNO DO COMPLEXO DA REPRODUÇÃO.....</b>	<b>85</b>
---	-----------

2.1 O problema da biologia: o homem enquanto ser vivo não apenas biológico.....	88
2.2 A formação das capacidades humanas a partir de problemas gerais da reprodução (nutrição, sexualidade e sensorialidade).....	97
2.3 Continuidade dinâmica de decisões alternativas: o indivíduo ativo em face das determinações sociais.....	104
2.4 Da singularidade à individualidade e o surgimento do gênero não mais mudo: a polaridade do ser social.....	113
2.5 O exemplo da linguagem como órgão e <i>medium</i> da continuidade no ser social: a fixação das capacidades humanas e a relação entre indivíduo e gênero.....	126
2.6 Conhece-te a ti mesmo conhecendo o mundo: individualidade humana e práxis.....	139

### **PARTE II – O IDEAL E AS CATEGORIAS *OBJETIVAÇÃO* [*VERGEGENSTÄNDLICHUNG*] E *ALIENAÇÃO* [*ENTÄUBERUNG*] NO PROCESSO SOCIALMENTE DETERMINADO DE FORMAÇÃO DAS INDIVIDUALIDADES**

<b>CAPÍTULO 3 – O CARÁTER DECISIVO DO IDEAL NA FORMAÇÃO SOCIAL DAS INDIVIDUALIDADES .....</b>	<b>153</b>
---	------------

3.1	A dinâmica do ideal e as categorias <i>objetivação [Vergegenständlichung]</i> e <i>alienação [Entäußerung]</i> na especificação da individualidade humana.....	164
3.2	Duração na mudança: o ideal como elemento continuador da personalidade humana.....	184
<b>CAPÍTULO 4 – IDEOLOGIA E FATOR SUBJETIVO: A PRÁTICA SOCIAL CONSCIENTE E OPERATIVA DOS INDIVÍDUOS.....</b>		<b>206</b>
4.1	Breves considerações acerca do problema da ideologia e do fator subjetivo nos processos sociais.....	208
4.2	Antes do dilúvio: elementos para a plena explicitação da personalidade humana.....	225
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>		<b>232</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>		<b>241</b>

## INTRODUÇÃO

Hodiernamente depara-se com uma miríade de problemáticas que se avolumam, cujo teor e grau não conhecem precedentes. Certamente, um problema de grande relevo a atravessar a história do gênero humano condiz com a seguinte questão: por que os indivíduos são o que são? E, de forma ainda mais completa: de onde e para onde? O filósofo húngaro György Lukács (1885-1971), na esteira de Marx e, segundo ele próprio, em consonância com a necessidade de sempre buscar e encontrar soluções de compromisso, ocupou-se amplamente dessas questões. *In extremis*, ao fim da vida, isolado em um apartamento em Budapeste, reuniu forças físicas e intelectuais para elaborar uma obra que tem importância definitiva para o marxismo e para todos aqueles que se interessam por investigar uma série de problemas teóricos e práticos da contemporaneidade.

De certo, uma das grandes contribuições do filósofo foi ter enfatizado o caráter ontológico do pensamento de Marx e, conseqüentemente, prosseguir sua investigação enfrentando a justo título as mais complexas relações dispostas entre indivíduo e gênero humano, concomitantemente com o reinante desapareço em relação aos problemas ontológicos. A aversão à ontologia e à busca pela apreensão do ser-propriadamente-assim [*Geradesosein*] da realidade efetiva não está somente em concepções antimarxistas, mas, antes, em grande parte dentro do próprio marxismo, quando este inclina-se contrariamente a quaisquer tentativas de desenvolvimento de uma ontologia, partindo do entendimento de que seria algo contraposto à história e correlacionado à hierarquização de categorias apreendidas de modo mais ou menos apriorístico. Contudo, a concepção lukacsiana de ontologia, trazendo em seu bojo a historicidade do ser de modo essencialmente imanente, tem por objetivo alçar o realmente existente, a tarefa investigativa de compreender o ser em seus diversos graus e em suas diversas conexões. Ao fazê-lo, Lukács adentra em um embate de notável atualidade com diversas tradições e concepções. Sem o eclipsar das diferenças, o embate é feito com rigor, para muito além das comuns e rasas disputas de narrativas do mundo hodierno.

No prefácio à primeira edição de *O capital* encontramos: “todo começo é difícil, e isso vale para toda ciência” (Marx, 2017a, p. 77). Podemos dizer que o “início difícil” no que concerne à ontologia tem pelo menos dois mil anos. Desde os gregos e atravessando um longo percurso histórico, a incursão lukacsiana no debate da ontologia do ser social se defronta com os caminhos e descaminhos que levaram ao distanciamento da verdadeira natureza dos problemas ontológicos. Com isso, rompe com a tradição filosófica clássica que caracteriza a ontologia como uma “teoria das categorias”, estas apreendidas de uma forma logicamente

ordenada e previamente definida; além de contrapor àqueles que caem em um subjetivismo, abandonando a real questão sobre o ser e o destino do homem. Isso não significa, contudo, uma recusa de todas as formulações anteriores. Lukács não apenas leu, como conheceu profundamente a obra de diversos autores, tais como Nicolai Hartmann e Hegel (aos quais dedicou dois capítulos no primeiro tomo da *Ontologia*), além de um conjunto de menções que se estende ao longo de toda a obra. Esse tratamento sempre é acompanhado de uma análise crítica, que tem como objetivo depurar as determinações ontológicas autênticas no interior do pensamento de cada autor.

Mas foi justamente a partir das elaborações marxianas que Lukács pôde encetar seu próprio processo de análise, com efeito, não entronizando o pensamento de Marx, meramente repetindo o que foi dito por ele, o que certamente não ajudaria na resolução dos problemas diuturnos. Ao contrário, o filósofo húngaro avança com Marx e para além dele, ao se debruçar sobre as decisivas transformações do capitalismo no século XX, e ao colocar como tarefa a necessidade de escrita d'*O capital* dos nossos tempos. Nesse sentido, é um autor de suma importância que auxilia na compreensão do estatuto ontológico presente na obra marxiana, e que avança, ao mesmo tempo, por caminhos próprios<sup>1</sup>.

A trajetória pessoal e intelectual de Lukács é complexa, e articula-se com o tempo histórico não menos complexo em que viveu, sendo incontestemente – inclusive entre seus adversários – a imprescindibilidade do seu cerne teórico para a tarefa inadiável e incontornável de renovação do marxismo. É necessário, sobre esse ponto, advertir que por renovação do marxismo entende-se a necessária superação dos problemas supracitados e da paralisia em função das deformações que permeiam o marxismo em torno das questões ontológicas. Para tanto, não se apregoa uma suficiência de Lukács ou de um único autor para essa inexcedível tarefa, como o próprio dirá de forma contumaz, de escrita d'*O Capital* dos dias atuais, dadas as importantes transformações ocorridas no capitalismo a partir do século XX e as novas questões e contradições surgidas após, sobretudo, a morte de Marx, que estão por serem desveladas. Conquanto, em direção contrária da superação pela “moda” ou pelo calendário, para o renascimento do marxismo, Lukács é fundamental se o que está posto é a necessária “continuidade com as grandes tradições do domínio intelectual da realidade pelo homem” (Lukács, 1966a, p. 17, tradução nossa).

---

<sup>1</sup> O tratamento detalhado dos pontos de convergência e de divergência entre Marx e Lukács extrapola os limites deste trabalho, uma vez que para sua realização caberia um rigoroso cotejamento a partir das obras desses dois pensadores. Quando possível, faremos alguns indicativos breves sobre essa questão.

A empreitada de Lukács na *Ontologia* é, sem dúvidas, um coroamento de muitas das reflexões com as quais o autor se ocupou ao longo de sua vida. São abordadas temáticas diversas que apenas mais recentemente vêm sendo alvo de estudos mais pormenorizados. Isso ocorre por diversos fatores, dentre eles, o primeiro a ser destacado é certamente a dificuldade que a obra impõe, por tratar de temas diversos e complexos, na contramão das tendências filosóficas predominantes na atualidade, bem como pelo fato de *Para uma ontologia do ser social* ser a obra derradeira de Lukács, publicada postumamente e sem uma revisão efetiva. Outro fator não menos importante se deve ao destino trágico a que foi condenada. Além do desapareço pelos problemas ontológicos, a obra de Lukács está na contramão das tendências até hoje dominantes, mesmo no interior do marxismo, e obteve sua publicação completa em um momento desfavorável, a saber, próximo da *debacle* do Leste Europeu<sup>2</sup>.

Após a publicação na íntegra do original em alemão, a obra foi traduzida para outros idiomas, sendo a tradução para o português ainda bem recente. Lamentavelmente, a recepção da obra de Lukács no mundo ainda está demasiadamente associada com *História e consciência de classe*, de 1923, obra que, apesar de uma das mais influentes de todo século XX, foi completamente negada pelo seu autor, por a considerar impregnada de conteúdos hegelianos<sup>3</sup>. A despeito disso, as obras juvenis de Lukács (podemos acrescentar *A teoria do romance* e *A alma e as formas*) possuem muito mais notoriedade no panorama mundial em relação às obras mais tardias, como *Para uma ontologia do ser social*, obra ainda pouco lida e analisada.

Segundo um dos mais destacados intérpretes de Lukács:

A *Ontologia do ser social*, no seu conjunto, ainda permanece uma obra insuficientemente explorada e analisada na multiplicidade das suas

---

<sup>2</sup> *Para uma ontologia do ser social* foi publicada integralmente apenas em 1986 pela editora alemã Luchterhand, 15 anos após o falecimento de Lukács [LUKÁCS, György. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Band 13/14, Luchterhand, 1986].

<sup>3</sup> No prefácio à reedição de *História e consciência de classe*, escrito em 1967, Lukács estabelece uma autocrítica em relação à sua obra, refutando os seus equívocos, tais como a natureza prevalentemente gnosiológica com a qual ele interpreta o pensamento de Marx, em detrimento das bases ontológicas, além de certo idealismo e messianismo em suas posições. Apesar disso, a obra possui ainda um mérito, o que justifica em parte a sua repercussão ao longo do século XX, pois já naquele momento, ainda que enviesado pelas tendências hegemônicas de seu tempo, Lukács identificara problemas centrais para o pensamento filosófico e para o marxismo. Portanto, a obra em questão, junto do prefácio de 1967, auxilia na construção de uma crítica às principais correntes de pensamento da época, e que em parte vigoram ainda hoje, mas é insuficiente para compreender a constituição cabal do pensamento lukacsiano. Muitos dos problemas de juventude de Lukács ainda comparecem em obras tardias, como na *Ontologia*, porém sob uma base completamente distinta. Fortes (2019, p. 30) diz que: “mesmo que o próprio autor nos anos finais de vida tenha estabelecido uma autocrítica lúcida e precisa sobre suas reflexões de juventude, há de se observar que dentre os temas importantes presentes em suas obras, alguns sofrem modificações significativas, outros são retomados e postos em novos patamares de reflexão, sem implicar necessariamente a completa ruptura com as elaborações anteriores – muito embora apresentem uma reestruturação significativa em seus argumentos de fundo.” A esse respeito cf. Lukács (2003).

ramificações: um imenso bloco errático numa paisagem filosófica dominada por movimentos de ideias mais conformistas e pouco sensíveis aos grandes questionamentos ontológicos (Tertulian, 1996, p. 69).

Ou seja, fica evidente que a incompreensão e a recusa de toda proposição ontológica possuem íntima relação com as necessidades prementes da forma de organização da sociedade atual. E no caso da *Ontologia* lukacsiana, pelo fato do autor rejeitar e travar um combate com diversas concepções que dominam até hoje o campo filosófico e que não cessam de ganhar adeptos *partout*. O filósofo húngaro se opõe notavelmente aos “becos sem saída teóricos das filosofias idealistas burguesas” (Lukács, 2018a, p. 314), que se espriam junto da incapacidade com a qual apreendem os nexos dialéticos do real, precisamente por, dentre outros aspectos, clivarem natureza, indivíduo e sociedade, e por estarem longínquas da compreensão da especificidade do ser social. Contrapõe ainda o advento do neopositivismo e as vulgarizações do marxismo, cujas críticas, ainda são, em menor ou maior grau, tal como mostrar-se-á, ainda válidas na contemporaneidade.

Trata-se de uma obra de profunda densidade filosófica, que recupera elementos até então descurados da obra de Marx, e que debate e incorpora criticamente outros pensadores, inclusive externos em relação ao marxismo. Contudo, Lukács não incorre em um ecletismo, mas coloca Marx em debate com grandes autores da filosofia, sempre postulando os avanços e equívocos de suas formulações, sem se desvencilhar das bases ontológicas do pensamento marxiano. Ao fazê-lo, contribui para afirmar a atualidade do pensamento de Marx, que a despeito de ter sido submetido a uma miríade de vulgarizações, reiteradamente obnubilado por meio de fraseologias vazias, apriorismos ou interpretações subjetivistas, falsificadoras e instrumentalizadas – sobretudo a partir da Segunda Internacional –, e legado ao desapeço ou simples desconhecimento com a *debacle* do Leste Europeu, segue tendo um incedível papel para, não apenas interpretar e fornecer soluções para os problemas contemporâneos, mas antes, também para nos conduzir à identificação das perguntas, à apresentação dos problemas. Tal destaque é importante pois a propositura imprecisa e simplista de um problema eventualmente pode ter suas respostas de relevância, entretanto, jamais anula a insuficiência primária da questão e, de tal forma, engendra limites para as soluções dos problemas da vida cotidiana [*Alltagsleben*]. Até relógios quebrados podem marcar a hora certa duas vezes por dia. Ou seja, por mais que entrem fortuita e ocasionalmente em contato com a realidade, acabam por afastarem-se em direção à tangente (Lukács, 2016, p. 144).

Além disso, o autor está lidando e contribuindo substancialmente para a compreensão de dilemas contemporâneos. Dentre os inúmeros temas abordados na *Ontologia*, podemos nos

referir ao problema da individualidade, que comparece de forma não sistemática, entrecortando toda a obra, embora nem sempre diretamente referido<sup>4</sup>. Isso ocorre pois, na esteira de Marx, o pensador magiar está lidando com as categorias, enquanto “formas de ser, determinações da existência” [*Daseinformen, Existenzbestimmungen*], opondo-se justamente às grandes sistematizações, que trabalham com conceitos e definições estabelecidos de modo apriorístico pela consciência do sujeito cognoscente, procedimento este marcadamente lógico-gnosiológico. Lukács, ao contrário, enceta a determinação da história como o movimento de transformação do conjunto de categorias da própria realidade, isto é, dado seu caráter ontológico, as categorias estão na própria realidade, emanam do próprio ente enquanto tal, e são dotadas de uma historicidade. As categorias, portanto, possuem um suporte efetivo, não sendo estabelecidas na esfera pré-teorética, e relacionam-se com outras categorias e complexos.

Ou seja, valendo-se da inflexão marxiana em face das proposituras rarefeitas de cunho lógico-gnosiológico, Lukács assume a tarefa de apreender os nexos ontológicos a partir das conexões e interações do próprio ser. Para ele, o ponto de partida não está nas possibilidades do conhecimento, que acaba colocando no primeiro plano o sujeito, mas está, antes, na autonomia do ser em relação à consciência dos homens. É nesse sentido que recupera de Hartmann a diferenciação da *intentio recta*, como a atitude investigativa ontológica, voltada diretamente para o objeto, oposta à *intentio obliqua*, aquela da teoria do conhecimento, da lógica, que se direciona em sentido oblíquo em relação ao próprio objeto.

De saída, isso coloca as reflexões lukacsianas em um patamar distinto daquele das hegemônicas acepções acerca do que consiste o problema da individualidade. Primeiro, porque sua investigação não é estabelecida de forma arbitrária, mobilizada por interesses pessoais<sup>5</sup> e

---

<sup>4</sup> A dificuldade exegética da obra de Lukács está também no fato de que os diversos temas abordados não aparecem de forma isolada. Mesmo o trabalho, que possui um capítulo dedicado apenas a ele, aparece momentaneamente isolado, em um nível elevado de abstração, mas que, ao mesmo tempo, é insuficiente para compreender esse complexo do ser social. Portanto, na sequência, após o capítulo do trabalho, Lukács enuncia o complexo da reprodução, onde o complexo laborativo é recomposto em meio à totalidade mais ampla da vida social. Não por acaso a segunda parte da *Ontologia* recebe o subtítulo de “os complexos de problemas mais importantes”, pois, se o objeto é o ser social – e logo, a sociabilidade humana –, não há como reduzi-lo a um complexo específico. Por isso o autor fala em um “complexo de complexos”, que se imbricam e se relacionam entre si. Em síntese, não há como esperar encontrar na obra de Lukács um capítulo ou seção dedicado para cada tema específico, onde cada assunto é sistematizado até a sua conclusão. O mesmo vale para o problema da individualidade.

<sup>5</sup> Fazemos referência ao problema da perda da autarquia da realidade objetiva que, não raro, cede lugar ao ponto de partida na posição do pesquisador e em suas preocupações. Sobre isso, tecemos algumas breves considerações. Em conformidade com uma fundamentação ontoprática do conhecimento são rejeitados os métodos experimentais e formas mentais aprioristicamente assumidas pelos indivíduos ou enunciados sobre aquilo que se é ou se torna. Isso não reduz o papel do sujeito na investigação, mas, segundo Chasin (2009, p. 104) “evita, desde logo, o escolho de pensar o conhecimento como exercício de uma subjetividade autônoma que se impõe idealmente ao objeto.” Uma investigação ancorada apenas



afeita a definições estabelecidas *a priori* da própria escavação do objeto. Em segundo lugar, porque não confere um tratamento autônomo à individualidade, mas a discute sempre no quadro do processo histórico, complexo e contraditório de socialização do ser social. Desse modo, a individualidade emerge na obra de Lukács em meio a vários complexos categoriais, não sendo um objeto exclusivo de sua obra mais tardia, mas que não deixa de ser menos central. Em terceiro lugar, porque seu objetivo não é estabelecer um sistema abstrato de verdades absolutas ao feitiço tradicional, mas, a partir de um tratamento ontológico da questão, no âmbito de uma ontologia materialista do ser social, se trata da construção de um estatuto teórico que apreende o feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social, moventes e movidas, em acordo com a historicidade ontológica do ser<sup>6</sup>.

Lukács recoloca, com a ontologia, o problema essencial do ser e do destino do homem, evitando as armadilhas dicotômicas, denotando as carências do mecanicismo, do idealismo e traçando contribuições decisivas acerca da obliteração dos aspectos subjetivos na vida cotidiana sem as peias projetadas pelo marxismo vulgar e pelos padrões científicos e filosóficos predominantes. Para Lukács, “a crítica de Marx é uma crítica ontológica” ao criticar o modo de sociabilidade inerente ao próprio ser da sociedade classista (Lukács, 2010, p. 71), de tal forma que “ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social” (Lukács, 2018a, p. 25).

Para a sabedoria e robustez argumentativa dos que afirmam serem os verdadeiros intérpretes de Marx (como se a questão se resumisse a isso: *quem* detém a propriedade interpretativa sobre o autor, e não *como* analisar de modo imanente sua obra dando voz não a uma mera interpretação, mas ao próprio autor, para que seus escritos possam falar por si mesmos), a obra de Marx refere-se à uma crítica da economia política, sem sujeitos ativos, sem individualidade. Com efeito, são esses os mesmos a elaborar *à son goût* um marxismo esclerosado, baseado não só em restolhos de fraseologias já ultrapassadas, mas no sarapatel das combinações que visam completar Marx com pensamentos diametralmente opostos. Completá-lo ou refundi-lo “com Sartre, Heidegger, Husserl, ou então com Kant, ou até mesmo, no

---

em caracteres subjetivos e arbitrários pode vir a caracterizar muito mais o investigador do que o objeto investigado. Nas palavras de Lukács é a “pura subjetividade, que caracteriza apenas o avaliador, mas não o avaliado” (Lukács, 2013, p. 309).

<sup>6</sup> A recusa às sistematizações de cunho lógico-gnosiológico, predominantes no pensamento filosófico desde a interdição kantiana, perpassa as mais de 1500 páginas da *Ontologia lukacsiana*, incluindo a pequena introdução ao texto principal sob o nome de *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* [LUKÁCS, György. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Luchterhand, 1984]. Contudo, é na primeira parte que o autor expõe suas críticas de forma mais contundente. Segundo ele, as grandes sistematizações comportam “o princípio da completude e da conclusividade, ideias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser” (Lukács, 2018a, p. 296).

extremo, dá-lo ceticamente como moribundo para trazer-lhe a cânfora ‘radical’ de tisanas políticas e epistemológicas vencidas” (Chasin, 1987, p. 8). À guisa de exemplificação, ao tratar do problema da individualidade, não raro vemos a união insidiosa de Marx com a psicanálise, como propôs Louis Althusser<sup>7</sup>.

Em contraposição, Marx desenvolveu temas cuja atualidade é marcante, tal como no caso da individualidade, nos levando a desfazer o *quid pro quo* da atribuição arbitrária e fictícia da temática em questão como um problema único de juventude em Marx, uma preocupação abstrata, antropológica, marcadamente exposta nos manuscritos parisienses e que, tão logo, cede lugar ao *corpus* científico e às preocupações econômicas. É inegável, *in limine*, que não foi explícito e sistematicamente exposto no *continuum* de sua obra o problema da individualidade, tratando-se, na verdade, de uma abordagem imanente, no entanto, não menos central para a própria compreensão da tessitura de seus escritos. Outrossim, conforme Lukács (2013, p. 580): “no centro do interesse de Marx está justamente a totalidade do desenvolvimento (abrangendo o indivíduo) em sua inteireza histórica.”

Longe de um economicismo, como postulam alguns, trata-se da apreensão da dialética de mútua reciprocidade da base econômica, da vida material, com a vida social, da determinação recíproca das categorias que compõem o complexo do ser social. As relações materiais formam a base de todas as relações e permanecem sempre como o fator preponderante [*übergreifendes Moment*], fato que não implica a eliminação da relativa autonomia das superestruturas, ou seja, esferas superestruturais da sociedade não são simples epifenômenos da estrutura econômica. É na interação e interconexão das categorias da produção e da reprodução da vida que “se move e dinamiza o processo de socialização do homem e, conseqüentemente, da própria individualidade” (Vaisman, 2009, p. 448-449).

Desse modo, há uma deformação grosseira na noção de que em Marx o indivíduo se iguala ou se reduz ao social, tolhendo a capacidade de ser apreendido enquanto individualidade que se faz socialmente, mas que, ao mesmo tempo, possui uma autonomia no seu próprio processo de autoconstituição. Para Marx, a determinação ontológica fundamental da

---

<sup>7</sup> No que diz respeito à psicanálise, é da autoria de Lukács um pequeno artigo redigido em 1922 a propósito da psicologia das massas em Freud, publicado na revista *Die rote Fahne*, órgão de imprensa do Partido Comunista Alemão, no qual o filósofo húngaro tece duras críticas ao individualismo, à inversão da essência das coisas, às falsas polêmicas, à mistificação dos fenômenos sociais, econômicos e históricos etc., por parte da teoria de Freud (cf. Lukács, 2009). Quanto à Althusser, subscrevemos um trecho de sua autoria apenas para indicar brevemente a forma como relaciona Marx com o criador da psicanálise: “Marx e Freud se aproximariam, portanto, um do outro através do materialismo e da dialética, com a surpreendente vantagem, da parte de Freud, de haver explorado figuras dialéticas muito parecidas com as de Marx, mas, às vezes, inclusive, mais ricas que estas e como que esperadas pela própria teoria de Marx” (Althusser, 1985, p. 78).

individualidade humana consiste no fato de que os indivíduos não se encontram jamais à parte do mundo objetivo e da vida material, ao contrário, trata-se sempre de uma individualidade que se forja concretamente na urdidura da vida social, ao mesmo tempo em que atua na edificação de seu próprio mundo. E Lukács, a partir do esforço de perscrutação da obra marxiana e do reconhecimento de suas determinações mais gerais, conduz suas análises em clara ruptura com a aporia mecanicista-idealista acerca do problema da individualidade, de forma que, segundo o autor:

[...] é tão falso pensar que há uma substância não espacial e não temporal da individualidade humana, que pode ser modificada apenas superficialmente pelas circunstâncias da vida, quanto é errôneo conceber o indivíduo como um simples produto do seu meio [...] uma versão atenuada já é suficiente para desfigurar o problema ontológico nela depositado, para, por um lado, fetichizar a substância humana em entidade mecânica, rígido-abstrata, separada do mundo e da própria atividade (como acontece de muitos modos no existencialismo), ou para, por outro lado, fazer dela um objeto que praticamente não oferece resistência a quaisquer manipulações (o que constitui a consequência última do neopositivismo) (Lukács, 2013, p. 284).

A empreitada lukacsiana contribui, assim, sobremaneira com a crítica, por um lado, à concepção de homem e sociedade que perfaz as ciências humanas, sobretudo o campo *psi*, cuja localização da essência do indivíduo redundava, sem quaisquer outras determinações, nele mesmo, como no caso do Barão de Münchhausen – aquele que, afundando no pântano, salva a si mesmo puxando-se pelos próprios cabelos –, uma metáfora para a ideia de homem autodeterminado, movido unicamente por forças interiores, a-histórico e descolado das condições objetivas. E, por outro lado, contrapõe o neopositivismo, corrente também de profusão atualmente, que apregoa uma manipulação ilimitada da realidade sob a pretensão de uma irretocável neutralidade – os posicionamentos são escondidos com a roupagem da neutralidade axiológica. No entanto, ao fortalecer as tendências de manipulação formalista e ao fornecê-las uma pretensa fundamentação, tal tendência manifesta seu caráter reacionário, conforme Lukács analisa no capítulo inaugural do primeiro tomo de *Para uma ontologia do ser social*, destinado a uma análise rigorosa do neopositivismo e do existencialismo (Lukács, 2018a, p. 61). A ode à técnica e à manipulação como componentes medulares dessa concepção, são tidas como “automaticamente eficaz[es], totalmente independente[s] do querer humano” sustentando, assim, um obstáculo para o conhecimento correto do processo de reprodução do ser social, de acordo com o autor (Lukács, 2013, p. 170).

Para Lukács, a individualidade nunca é o resultado de um processo posto em marcha a partir de dentro, nem um mero produto do social à maneira sociologizante, uma vez que “a totalidade da sociedade e a personalidade humana estão inseparavelmente ligadas uma à outra,

formando os dois polos de um e do mesmo complexo dinâmico” (Lukács, 2013, p. 603). A individualidade, por conseguinte, não é um dado humano originário, mas uma categoria histórica que se constitui, em um contínuo formar-se, através da determinação recíproca com outras categorias da genericidade. O desenvolvimento do gênero humano, por seu turno, embora possua uma base natural irrevogável, com o afastamento das barreiras naturais assume a prioridade ontológica das forças motrizes especificamente sociais e, dessa forma, vai se dando o processo de realização de um gênero não mais mudo e de uma individualidade que se desdobra de modo cada vez mais multilateral, mais social (Lukács, 2013, p. 178).

Para o filósofo húngaro a individualidade apenas pode se formar no mundo, em relação com a objetividade, elemento que se sobressai logo de início no primeiro capítulo do segundo volume da *Ontologia*. Posteriormente, ao abordar o capítulo da reprodução, ele estabelece a distinção dos dois polos do ser social, indivíduo e gênero humano, motivo pelo qual se buscamos analisar o processo de individuação, não podemos negligenciar esse outro polo, que não apenas influencia o primeiro, mas que o determina. A individualidade de forma alguma se confunde com a genericidade, mas esta é uma relação imprescindível, onde um polo atua reciprocamente sobre o outro. Entretanto, e aqui localiza-se um elemento central para a análise do fenômeno do estranhamento [*Entfremdung*]<sup>8</sup>, tema do último capítulo da *Ontologia* de Lukács, o desenvolvimento das individualidades não coincide com o desenvolvimento do gênero humano, configurando um elo mecânico como muitos gostariam. O elo é complexo. Não só não caminham juntos, como podem se apresentar de forma antagônica, com um se efetivando às custas do outro, sem que com isso deixe de haver uma relação entre essas polaridades do ser social. Esse problema não poderá ser examinado neste estudo, precisamente por entendermos que seja fundamental analisar primeiro o processo de formação das individualidades, de uma forma mais ampla, para que depois, em um estudo futuro, possa ser analisado como ela se faz ao mesmo tempo se desfazendo, como ela se efetiva em sua própria deformidade à luz do fenômeno do estranhamento.

Analisar o problema da formação da individualidade na obra lukacsiana é de suma importância para que se possa reunir elementos críticos para contrapor o que hoje predomina no campo da filosofia e das ciências parcelares, permitindo ainda compreender a função e a

---

<sup>8</sup> Ainda que não seja alvo deste estudo, o estranhamento é examinado no capítulo final da obra de Lukács, lembremos, cujo subtítulo é “o complexo de problemas mais importantes do ser social”. No entanto, o problema do estranhamento, embora seja abordado após o exame dos complexos do trabalho, da reprodução e do ideal e a ideologia, não é um complexo constitutivo do ser social, uma vez que não faz parte da essência do ser social. O estranhamento é um fenômeno histórico específico que existe de modos diferentes em determinadas formações sociais.

necessidade social de determinadas concepções. Lukács apresenta subsídios para apreender a formação da individualidade para além das concepções hegemônicas, não apenas de seu tempo, mas com subsídios para o debate frente às suas novas ramificações e mesmo com concepções que emergem mais recentemente.

O tratamento da questão da formação da individualidade a partir da obra lukacsiana permite que sejam visualizadas e compreendidas de modo mais acurado as contradições postas no processo de desenvolvimento do ser social, bem com os temas mais centrais que se colocam hoje para os indivíduos. É premente que o problema da individualidade, além de identificado, seja submetido a exame com o devido peso, extensão e profundidade, tomando o gênero humano em seu infinito processo de autoconstrução, para que sejam enfrentados muitos dos dilemas contemporâneos. Nesse sentido, Lukács é um autor que retoma a obra marxiana em seus traços originais e imanentes, e que em um exercício fastidioso de apreensão rigorosa da dinâmica social em seus múltiplos complexos constitutivos, revela questões centrais para a prospectiva de construção do futuro da humanidade.

É preciso superar as posições, dentro e fora do marxismo que negligenciam o problema da individualidade igualando com individualismo ou como um problema secundário. O estudo da individualidade a partir da obra de Lukács é importante não apenas para constatar problemas, mas para apontar suas possibilidades de superação. Como ver-se-á, o autor procura mediações concretas que possibilitem a passagem da situação atual para aquela em que o desenvolvimento do gênero humano e dos indivíduos não seja antagônico, na direção do *gênero humano para-si*, tendo como horizonte a emancipação humana. Nesse sentido, o estudo da individualidade é de extrema relevância para os dias atuais, bem como para superação destes.

Desse modo, o objetivo deste estudo é efetuar o rastreamento e exposição das determinações lukacsianas mais gerais acerca do processo formativo da individualidade, centrando-se na relação entre indivíduo e gênero humano, a partir de *Para uma ontologia do ser social*. A *Ontologia* é a fonte primária, mas além dela, as demais obras de maturidade do filósofo húngaro e textos de comentadores serão referidos para enriquecer o tratamento a ser realizado. Dados os limites dessa dissertação, não poderemos adentrar em debates com os seus intérpretes; recorreremos à eles somente no momento em que ajudam na compreensão do texto.

Para a execução da pesquisa será utilizada a *análise imanente* como procedimento investigativo das dimensões da gênese, da estrutura e da função das obras e textos, em busca do seu ser-propriadamente-assim. A análise imanente distancia-se do simples alinhavo acriterioso de paráfrases consistindo em um procedimento que, ao não se furtar do rigor, objetiva identificar a estrutura categorial presente nas obras, sempre cotejando a textualidade com o

exame criterioso e compromissado com a realidade. Com efeito, não se trata de estabelecer, sob orientação lógico-gnosiológica, um estatuto acertado ou errado tal como nas teorias do conhecimento, mas de desvelar crítica e analiticamente a realidade apreendida pelo autor, com seus êxitos e insuficiências.

A análise imanente, segundo Chasin (2009, p. 25), é “uma analítica matrizada pelo respeito radical à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido.” Assim, a análise imanente pressupõe uma rigorosa observância ao texto a fim de expor, de forma clara e fidedigna, sua estrutura categorial intrínseca, procurando, a cada passo, evitar a atribuição de elementos exógenos a seu raciocínio.

Mas, a análise imanente não impõe a necessidade de seguir sempre o encadeamento argumentativo do autor. A *Ontologia* é uma obra que precisa ser lida em sua integralidade, pois a cada capítulo o autor recupera elementos e categorias previamente expostos, adensando-os. Em razão da própria natureza da obra, é preciso ter uma compreensão do conjunto, sem leituras fragmentadas, o que ao mesmo tempo não diz respeito a uma tentativa de sistematização de determinado tema ou complexo.

Optamos por dividir o presente estudo em duas partes, a fim de contemplar dois grandes conjuntos temáticos intimamente vinculados ao problema de pesquisa. A primeira parte procura destacar, a partir das análises de Lukács desde o complexo laborativo, a ocorrência do processo de individuação no campo da interação entre subjetividade e objetividade, que se relacionam através de uma determinação de reflexão, como demonstrar-se-á. Nela comparecem categorias fundamentais para a compreensão da formação da individualidade humana, tais como *teleologia*, *causalidade*, *alternativa*, *valor* e *dever-ser*. Além disso, é posto em tela o complexo da reprodução a partir de seus problemas fundamentais (nutrição, sexualidade e sensorialidade), o problema da polaridade do ser social (indivíduo e gênero humano) e o exemplo do complexo da linguagem que ilustra essa relação, além de uma seção sobre a individualidade humana e a práxis social. A segunda parte, por sua vez, resgata o problema das formações ideais e as categorias *alienação* e *objetivação*, seguido de um breve excurso sobre o problema da ideologia e o fator subjetivo. Por fim, mas não menos importante, é examinado o papel das individualidades diante da tarefa de perspectivar transformações necessárias em direção à emancipação humana.

Esperamos, com isso, mitigar um pouco a lacuna nos estudos a respeito do pensamento lukacsiano de maturidade, mantendo uma postura de rigor, tal como o próprio filósofo teve em relação aos autores que passaram por sua pena, e mesmo em suas autocríticas. Isso não implica

velar certos problemas que permanecem em aberto na obra de Lukács, mas em extrair as devidas consequências de seu legado, incontornável para todos aqueles que não se comprazem com a ignomínia que marca a vida vivida, e que intentam realizar a crítica da sociabilidade atual para apontar caminhos para a sua superação.

**PARTE I – DA GÊNESE DO SER SOCIAL A PARTIR DA  
RELAÇÃO INELIMINÁVEL ENTRE OS COMPLEXOS DA  
SUBJETIVIDADE E DA OBJETIVIDADE SOCIAL À  
FORMAÇÃO DA INDIVIDUALIDADE**



## CAPÍTULO 1

### O COMPLEXO CATEGORIAL DO TRABALHO E A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem.  
*O capital*, Karl Marx (2017a, p. 255).

Em sua busca pela fundamentação de uma ontologia, radicalmente distinta das seculares e tradicionais tendências filosóficas, e na esteira da inflexão posta pelo pensamento de Marx, Lukács parte do complexo do trabalho a fim de estabelecer em termos materialistas a gênese do ser social. Na segunda parte de *Para uma ontologia do ser social*, que visa desvendar os complexos categoriais decisivos do ser social ou, ainda, conforme intitula o filósofo magiar, *os complexos de problemas mais importantes*, é apresentada em seu primeiro capítulo uma análise da categoria do trabalho em sua forma pura, segundo o autor, em uma abstração *sui generis*, alusiva ao modo como ele compreende o problema do procedimento investigativo e da forma expositiva presente nas obras marxianas.

A análise isolada do complexo do trabalho em relação às demais categorias e complexos específicos do ser social é feita conscientemente por via das abstrações isoladoras, para que, assim, após sua decomposição analítica, seja possível explicitar sua interação com outros complexos dentro da dinâmica social. Esse movimento acompanha toda obra, onde a disposição de capítulos expressa as etapas do processo investigativo que segue das determinações mais gerais, da estrutura ontológica geral dos seres, até à discriminação das particularidades ontológicas do ser social. É mister então que, uma vez feita a decomposição analítica, no caso, do complexo do trabalho nesse primeiro momento, seja feita posteriormente sua recomposição.

Adverte-se, assim, que o complexo do trabalho, bem como outros complexos do ser social, quando em um grau de abstração mais ampla e isolada, não são suficientes para a apreensão adequada do real. Nenhuma categoria, bem como nenhum complexo, pode ser devidamente compreendido sendo considerado apenas e tão somente de forma isolada, ainda que se esteja tratando, a exemplo, de uma categoria mais central e determinante. Mesmo estas só são apreendidas corretamente “no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata” (Lukács, 2013, p. 41), sendo imprescindível a recomposição que se atenha à inextricável imbricação em que se encontram as categorias decisivas do ser social, ou de modo

direto, fazendo a viagem de retorno ao complexo do ser social na sua totalidade real, em sua efetividade [*Wirklichkeit*]. Ainda em conformidade com o autor:

Por essa razão, para desemaranhar a questão, devemos recorrer ao método marxiano das duas vias, já por nós analisado: 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).

A análise do complexo do trabalho apresenta profunda relação com a estrutura expositiva da segunda parte da obra em questão. Sua localização no que concerne a determinação da gênese do ser social, onde o trabalho será explicitado como forma originária [*Urform*] de toda práxis social, reserva inegável conformidade com o modo de exposição traçado na análise lukacsiana da ontologia do ser social, forma esta que busca apreender cada um dos complexos em seu crescente grau de complexidade, fazendo o percurso analítico de uma totalidade parcial a outra, demarcando novas determinações que emergem em cada uma. Destarte, o trabalho explica a gênese de categorias que vão se desdobrar e se desenvolver em outros complexos do ser social, o que demandará o exame minucioso de intensificação de acordo com o grau e o campo específico dos problemas a serem postos em tela.

Esse modo de exposição corresponde ao posicionamento do autor de se ocupar do desvelamento e da especificação dos complexos do ser social a partir da análise dos próprios nexos presentes na matéria tratada, o “ente enquanto ente”<sup>9</sup>, o “ser-propriadamente-assim” [*Geradesosein*]. É eliminada, desse modo, toda consideração e articulação rarefeita de cunho lógico-gnosiológico entre os nexos categoriais. Trata-se da premência das determinações em detrimento das definições<sup>10</sup>, da recusa explícita das sistematizações, dos meios de exposição formalistas e das formas de delimitação e justificação subjetivas prévias daquilo que aparece frente à consciência do homem. *Tout court*, diz-se do rompimento radicalmente colocado frente

<sup>9</sup> Esse emprego é uma recuperação empreendida pelo filósofo germano-báltico Nicolai Hartmann (1882-1950) da proposição aristotélica da ontologia como a investigação do “ente enquanto ente” [*Seiende als Seiendes*], do “ente enquanto tal” [*Seiende als solches*]. cf. Hartmann (1986, p. 48).

<sup>10</sup> No prefácio de *A Peculiaridade do Estético*, redigido em 1962, Lukács traz uma diferenciação importante em relação ao trato analítico das categorias e dos complexos fundamentais do ser social. Não se trata de uma teoria sistemática-hierárquica, logicamente definida, um trato puro de categorias em partes e seções, mas de assumir a dialética da *determinação*. Ao invés de *definições* e delimitações mecânicas, a determinação reconhece a singularidade do objeto, sem a pretensão de esgotá-lo, de chegar ao ponto em que não há mais nada a se dizer, pois, o objeto só existe em múltiplas determinações, entrelaçado com outros objetos. Assim, a determinação é uma aproximação paulatina que se enriquece ininterruptamente ao aproximar-se cada vez mais da infinitude irreduzível do objeto (Lukács, 1966a, p. 29).

aos padrões científicos e filosóficos predominantes<sup>11</sup>, onde as próprias abstrações aqui colocadas divergem de todo rebotallo da filosofia idealista para qual importam os conceitos, as formas mentais aprioristicamente assumidas pelos indivíduos ou enunciados sobre aquilo que se é ou se torna. Consentaneamente, a abstração isoladora para o exame do trabalho é, em última instância, uma *adaequatio rei et intellectus*, uma adequação da coisa, das formas moventes e movidas do próprio real, ao intelecto e, portanto, uma abstração que não antecede a realidade, mas que é constitutiva dela própria e do próprio ser. A abstração isoladora sempre mantém nexos com a realidade, é um momento constitutivo dela, e direciona-se sempre à concretude do complexo de complexos total do ser social, não podendo ser tomada como produto de uma racionalidade autossustentada.

Lukács é tributário à Marx<sup>12</sup> ao tratar de seu procedimento investigativo e da forma expositiva de sua obra derradeira, destacando o efeito salutar da descoberta contida em toda produção marxiana (“o método marxiano das duas vias”), que interdita inclusive as falsas polemizações em torno de uma ruptura ou corte entre as fases de um “jovem” Marx e de um Marx “maduro”. Nesse núcleo gerativo do pensamento marxiano encontra-se a prioridade e regência do próprio objeto, do ente enquanto tal, legando ao sujeito a necessidade de submeter-se ativamente à lógica intrínseca da própria coisa na forma como ela aparece. Essa forma procedimental, que revela a *lógica da coisa*, seus elementos constitutivos e sua trama de determinações e relações, tem profunda ligação com a natureza ontológica, e não epistêmica-metodológica, da obra de Lukács, que recusa as grandes sistematizações, nas palavras de Marx, a *coisa da lógica*, por seguirem o “princípio da completude e da conclusividade, ideias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser” (Lukács, 2018a, p. 296).

Na relação entre teoria e práxis deve-se respeitar sempre a autarquia do real, por isso, as categorias empregadas são imagens objetivas do mundo objetivamente real, diferentemente dos arrimos conceituais presentes nas teorias que “atribuem à realidade objetiva um ser-em-si material-conteudista, mas concebem suas formas exclusivamente como produtos do espírito”

---

<sup>11</sup> Sobre isso diz Fortes (2013, p. 25): “a recusa da sistematização, do tratamento puro das categorias sob a forma de seções e partes específicas, é uma imposição da própria matéria tratada. A dificuldade de apreensão do objeto sobre o qual o pensamento se debruça no intuito de acolhê-lo da maneira mais precisa possível, impõe o reconhecimento da necessidade de complementações, tornando o trabalho investigativo um caminhar paulatino que acrescenta ao longo do procedimento analítico e expositivo as determinações reconhecidas no próprio objeto.”

<sup>12</sup> Não cabe, neste momento, pôr em exame a fidelidade do pensador húngaro aos parâmetros da produção marxiana. Dada a elevada estatura do pensamento lukacsiano, é importante submetê-lo à análise sob o padrão científico distintivo de toda obra marxiana. Um esforço de fôlego pode ser encontrado em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* de Chasin (2009), em seu capítulo *Da teoria das abstrações à crítica de Lukács*.

(Lukács, 2013, p. 218). E se já como introduzido, nosso autor lida com um complexo de complexos de problemas, frente aos quais identifica e isola (não arbitrariamente) os mais importantes, como entender a relação entre teoria e práxis diante da infinitude extensiva e intensiva de objetos, relações e determinações existentes? Lukács é preciso em sua resposta ao problema:

Toda práxis e toda teoria a ela associadas defrontam-se objetivamente com o seguinte dilema: depender da e estar dedicado à apreensão – impossível – da totalidade das determinações junto com uma renúncia parcial espontaneamente necessária ao cumprimento de tais exigências. Do ponto de vista de uma crítica gnosiológica da teoria associada à práxis, Lênin descreve de modo muito plástico a situação aqui resultante: “Para conhecer realmente um objeto, é preciso apreender e pesquisar todos os seus aspectos, todas as conexões e ‘mediações’. Jamais conseguiremos fazer isso plenamente, mas a exigência de considerar todos os lados nos preservará de erros e estagnação” (Lukács, 2013, p. 218).

É desse modo que o filósofo magiar se propõe a realizar essa árdua empreitada que tem como objetivo geral “expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas” (Lukács, 2013, p. 41). O autor já deixa evidente mesmo antes, em *A peculiaridade do estético*, que o seu objeto principal de análise é o homem<sup>13</sup>, posteriormente caracterizado, conforme o trecho supracitado, como o *ser social*. Por homem e ser social, não se pode assumir, em equiparação imediata, o problema da individualidade, sobre o qual centra-se o presente estudo. Como veremos, da gênese do ser social e da existência do homem singular até a explicitação de sua individualidade, há um longo percurso histórico a ser desbravado. Entretanto, a empreitada inicia-se no capítulo *O trabalho*, sendo o complexo laborativo o ponto de partida fundamental de um extenso caminhar – caminho ontológico, e não lógico-dedutivo –, que será paulatinamente adensado, na medida em que uma série de novos complexos categoriais serão convocados à baila.

Posto isso, deve-se indagar: tendo como foco o complexo concreto da sociabilidade como forma de ser, por que iniciar com o trabalho? Por que o trabalho vem a lume de maneira acentuada quando há a indagação sobre a gênese do ser social? E mais, por que iniciar com o trabalho se o que está em pauta é o problema da individualidade na obra derradeira de Lukács?

### 1.1 Não é pouco, mas não é tudo: por que iniciar com o trabalho?

---

<sup>13</sup> Nas páginas iniciais do capítulo inaugural da *Estética* encontramos: “não adicionaremos mais do que o seguinte em relação ao método geral: nossas investigações são limitadas ao homem” (Lukács, 1966a, p. 38, tradução nossa).

Em primeiro lugar, quando se parte do trabalho no interior da ontologia do ser social, tem-se em conta sua existência enquanto ser efetivo em determinada sociabilidade que lança luz sobre as precedentes. Aqui é central a tese de que não é possível, como nas ciências experimentais, se valer do recurso que reconstrói a passagem da vida predominantemente orgânica à sociabilidade. Sobre isso, o autor húngaro expõe a “penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* [agora ou nunca] social desse estágio de transição” (Lukács, 2013, p. 42). Ou seja, não é possível obter um conhecimento direto e preciso da transformação das formas inferiores em superiores, ou ainda, do momento de transição do ser orgânico em ser social, a busca pelo “*missing link*” [elo perdido]. Ao revés do desvelamento do elo perdido entre o primata antropóide e o homem pela primeira geração de darwinistas, empreitada vã uma vez que características biológicas não alçam o salto [*Sprung*] colocado, mas apenas estágios de transição, é premente o conhecimento *post festum* tendo a reconstrução ideal enquanto procedimento investigativo. Dirá Lukács no texto *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*<sup>14</sup>, redigido em 1968, momento em que finalizava *Para uma ontologia do ser social*:

A ciência já está descobrindo as formas preparatórias de passagem de um tipo de ser a outro; e também já foram esclarecidas as mais importantes categorias fundamentais das formas de ser mais complexas, enquanto contrapostas àquelas mais simples: a reprodução da vida em contraposição ao simples tornar-se outra coisa; a adaptação ativa, com a modificação consciente do ambiente, em contraposição à adaptação meramente passiva etc. Ademais, tornou-se claro que, entre uma forma mais simples de ser (por mais numerosas que sejam as categorias de transição que essa forma produz) e o nascimento real de uma forma mais complexa, verifica-se sempre um salto; essa forma mais complexa é algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente “deduzida” da forma mais simples. (Lukács, 1978, p. 3).

O sempre operante afastamento – nunca supressão – das barreiras naturais, já enfatizado por Marx e recuperado por Lukács<sup>15</sup>, diz do desenvolvimento de formas mais inferiores, dos diferentes graus de seres na natureza (orgânicos e inorgânicos) até a gradação que nos leva ao ser social. Ao explicitar o salto ontológico entre formas inferiores e superiores no interior da

<sup>14</sup> O texto foi redigido em janeiro de 1968 para ser apresentado em setembro do mesmo ano no Congresso Mundial de Filosofia em Viena. Contudo, Lukács não pôde comparecer e o texto foi posteriormente publicado em 1969 em húngaro na revista *Magyar Filozófiai Szemle* [Revista Filosófica Húngara], sendo depois editado e publicado em alemão (1970), italiano (1972) e português (1978).

<sup>15</sup> Diz Lukács nos *Prolegômenos*: “o ser humano pertence ao mesmo tempo (e de maneira difícil de separar, mesmo no pensamento) à natureza e à sociedade. Esse ser simultâneo foi mais claramente reconhecido por Marx como processo, na medida em que diz, repetidas vezes, que o processo do devir humano traz consigo um recuo das barreiras naturais. É importante enfatizar, fala-se de um recuo, não de um desaparecimento das barreiras naturais, jamais sua supressão total” (Lukács, 2010, p. 42).

gradação dos seres, destaca-se, um inferior e superior que alude tão somente ao grau de complexidade e não a um juízo pessoal ou predileção do autor por esta ou aquela forma de ser, estão implicados os atributos que conformam esse salto, a saber, seu caráter de transição lento, milenar, que não se desenvolve e não pode se desenvolver em uma simples e retilínea continuidade, onde *nec semper lilia florent* (nem sempre os lírios florescem). A transição lenta e desigual, por sua vez, está indicada, por exemplo, quando Lukács menciona a não exclusão dos chamados “becos sem saída” no desenvolvimento, isto é, a progressão não em um sentido evolutivo, perene e sempiterno, mas com acidentes e recuos no percurso, cujas causas são determinadas pela estrutura social e não por uma mera condição biológica (Lukács, 2013, p. 46).

Para apreensão do salto ontológico é preciso, portanto, ter como base a relação entre formas históricas de existência mais elevadas, em seu grau mais desenvolvido de realização, a saber, do objeto maturado, em sua plena entificação ou atualização, em seu vínculo com as formas de ser cujos graus são menos elevados, imaturados ou precedentes. Pode-se aplicar esse princípio ontológico no que diz respeito à prioridade da natureza inorgânica sobre a natureza orgânica, visto que todo ser vivo não pode prescindir da relação com os seres inorgânicos (a planta deve se relacionar com o solo, com nutrientes etc.), do mesmo modo como os seres inorgânicos e orgânicos são pressupostos para a existência do ser social. Contudo, por mais que os seres inorgânicos possam existir sem os seres orgânicos, o contrário não pode ocorrer. O mesmo contempla também a existência do ser social. Por isso, é possível verificar, a partir da ontogênese do ser social, as bases sem as quais formas elevadas, como a do ser social, não poderiam se realizar. Tais bases e atributos de graus inferiores encontram-se, portanto, subsumidos àqueles mais complexos e evoluídos.

No prefácio à primeira edição de *O capital* Marx coloca: “porque é mais fácil de estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe” (Marx, 2017a, p. 78)<sup>16</sup>, ou, como já tematizara de modo mais extenso nos *Grundrisse*, a partir de uma densa passagem da qual Lukács extrai consequências para sua elaboração:

A sociedade burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] é a mais completa e desenvolvida organização histórica da produção. As categorias que exprimem as suas relações e que fazem compreender a sua estrutura, permitem portanto penetrar ao mesmo tempo na estrutura e nas relações de produção de todas as formas de sociedade passadas, sobre cuja ruína e com cujos elementos ela se constituiu e, na qual certos vestígios, parcialmente ainda não apagados,

<sup>16</sup> Também em outros momentos, como no capítulo *A mercadoria*, Marx expõe: “a reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento” (Marx, 2017a, p. 150).

continuam a subsistir nela, e na qual certos signos simples, desenvolvendo-se nela, enriqueceram-se de toda a sua significação. *Na anatomia do homem está uma chave [eine Schlüssel] para a anatomia do macaco.* Nas espécies animais inferiores só se pode compreender os signos denunciadores de uma forma superior, quando a forma superior já é conhecida. A economia burguesa fornece assim a chave [*den Schlüssel*] para economia antiga, etc. (Marx, 2011a, p. 58, modif., grifo nosso).<sup>17</sup>

Considerando a assertiva de Marx de que “na anatomia do homem está uma chave [*eine Schlüssel*] para a anatomia do macaco”, ficam aqui não totalmente eliminados os contumazes esforços da ciência atual em busca do “*missing link*”, entretanto, destaca-se o caráter limítrofe destes ao não poderem elucidar o momento fundamental do salto e a essência das novas conexões do ser em seu desenvolvimento. E mais, o emprego reiterado da passagem de Marx em seu “rascunho” [*Rohentwurf*] pelos seus intérpretes merece ser adotado *cum grano salis*, visto que dela não se pode extrair uma lei universal capaz de descrever um modo universal do processo de transição de uma formação social para outra, de um ser para outro. Como veremos adiante, a gênese deve ser pensada a partir das categorias especificamente sociais. Nada do orgânico pode vir a explicar o que é, por exemplo, o pensamento humano. Ou, para citar exemplificações de Marx, tratando-se da economia burguesa, é possível entender tributos e dízimos quando se conhece a renda fundiária, ou ainda localizar na própria sociedade burguesa a propriedade comunal de modo atrofiado ou disfarçado, contanto que se entenda que, de forma atrofiada, disfarçada ou desenvolvida etc., sempre haverá uma diferença essencial (Marx, 2011a, p. 58-9). A admoestação é imperiosa e feita por Lukács ao apontar que:

Marx vê aqui, com legítima consideração crítica, “uma chave”, não “a chave” para decifrar o ser em sua historicidade. Isso porque o processo da história “é causal, não teleológico, é múltiplo, nunca unilateral, simplesmente retilíneo, mas sempre uma tendência evolutiva desencadeada por interações e inter-relações reais de complexos sempre ativos (Lukács, 2010, p. 70).

Por isso, diante da pergunta inicial, buscando entender o motivo pelo qual o filósofo magiar enceta suas elaborações a partir do complexo laborativo, a resposta é mais simples do que parece *de prime abord.* Vejamos:

---

<sup>17</sup> Fortes (2013, p. 114, grifo do autor), em nota, alerta para um equívoco presente na tradução brasileira, diz ele: “a edição brasileira comete um deslize ao traduzir: ‘A anatomia do homem é *a chave* para a anatomia do macaco’. Com base no texto original o correto seria ‘uma chave’. A expressão ‘a chave’ – com o artigo definido – induz à noção de desenvolvimento necessário, fatídico, obscurecendo o caráter múltiplo e variado dos complexos heterogêneos que compõem a realidade. Enquanto a determinação ontológica elucidada pelo pensamento marxiano demonstra que a necessidade legal revelada *post festum* é antes de tudo uma necessidade ‘se... então’, aspecto que comporta desvios e uma ampla variedade de resultados, já que considera a multiplicidade de determinações possíveis da realidade. Sob esse aspecto, a forma mais elevada da concreção do complexo e da categoria é tão somente um caminho para a compreensão das formas anteriores, e não o caminho único e necessário. Falar, nesse caso, em ‘a chave’ implica retroceder para a concepção racionalista, e até mesmo teleológica da história.”

[...] todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (Lukács, 2013, p. 44).

Nesse sentido, o trabalho viabiliza dizer o que é o homem, demonstrando pela primeira vez o intercâmbio entre homem e natureza, sendo, portanto, precisamente esse insuprimível metabolismo entre homem e natureza que engendra a especificidade do ser social.<sup>18</sup> É a atividade laborativa que engendra pela primeira vez a diferenciação ou peculiaridade ontológica fundante entre a esfera do ser social e a esfera do ser natural, o trânsito entre o inorgânico e o orgânico, entre o ser meramente instintual e biológico e o ser social. Sobre isso, referenda-se a seguinte passagem contida n’*A ideologia alemã*:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (Marx; Engels, 2007, p. 87, grifo dos autores).

Assim, no rastreio e exposição das categorias constitutivas e dos princípios ontológicos fundamentais do ser social, tais como analisados por Lukács na fase tardia de seu pensamento, o trabalho ganha um *locus* fundamental pois nele inserem-se, *in nuce*, as determinações da base do ser social. Delineia-se, em resumo, a determinação da atividade laborativa como fundamento e gênese da dinâmica de toda atividade prática do ser social e como complexo onde apuram-se as determinações mais gerais e comuns a todas atividades humano-sociais, motivo pelo qual é definido como forma originária e modelo [*Modell*] do ser social.

Ao analisar o problema da produção e da reprodução da vida humana, Marx trata do trabalho enquanto fundante a partir do qual se constata uma dupla determinação: a não supressão da base natural *pari passu* da ininterrupta transformação social dessa base. É imperiosa a constatação de que o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, os seres da natureza inorgânica e orgânica, não estando jamais em

---

<sup>18</sup> Vê-se em Marx a presença da tese do trabalho enquanto algo que pertence exclusivamente ao homem em alguns momentos, dentre eles: “como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independentemente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2017a, p. 120).



completa independência ou antítese em relação ao ser natural, tal como feito largamente pela filosofia burguesa dos assim chamados “domínios do espírito”. De maneira enfática, “a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do “darwinismo social” (Lukács, 2018a, p. 287).

Nenhuma forma da sociedade humana, qualquer que seja o contexto histórico, pode prescindir da relação e do metabolismo do homem com a natureza, sendo justamente o trabalho a evidenciar a atividade que expressa essa insuprimível relação. A moral, a religião, a arte, a política etc., são categorias especificamente humanas que já pressupõem um desenvolvimento do ser social. E, ao indagar-se a respeito de qual atividade pode ser rastreada de forma precedente, anterior e como pressuposto a todas elas, chega-se, necessariamente, ao complexo categorial do trabalho. Nesse sentido, o trabalho é a forma originária da práxis, é a atividade que viabiliza o surgimento de outras formas da atividade humana, não apenas em sentido histórico, mas primordialmente enquanto prioridade ontológica [*ontologische Priorität*].<sup>19</sup>

Essas são tão somente as considerações iniciais tecidas no interior do arcabouço teórico-analítico de sua obra, o que faz recuperar que, ao tratar do complexo do trabalho não se está reduzindo toda complexidade do ser social à atividade laborativa, nem buscando por intermédio dela a tudo explicar – algo fundamentalmente contrário à *démarche* lukacsiana –, mas dar cabo à tarefa de reflexão sobre o ser e o destino do homem. Ainda que se configure como um complexo decisivo do devir homem do homem, em conformidade com o cerne estruturador do pensamento marxiano, o trabalho é um modelo, uma base ontológica fundamental que sofre a determinação de outros complexos e momentos da dinâmica social, sendo incapaz, sozinho, de explicar tudo, mesmo que o esclarecimento de suas determinações resulte, em última instância, em quadro bem claro dos traços essenciais do ser social. Com efeito, na contramão das equivocadas sobrevalorizações deste complexo parcial, cabe pontuar, à guisa de introdução, que a essência do homem não é o trabalho, mas o fato dele ser um ser social.

Embora tenha dedicado um capítulo próprio para o exame desse complexo, o autor realiza algo bem diferente de uma tentativa de sistematização artificial e conclusiva sobre o trabalho. Essa advertência deve ser feita de início por dois motivos principais: primeiro, porque ajuda a evitar embaraços na compreensão do modo de exposição da obra; segundo, por ser

---

<sup>19</sup> Por prioridade ontológica, entende-se algo distinto “dos juízos de valor gnosiológicos, morais etc. inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar”. Para Lukács, “quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (Lukács, 2018a, p. 307).

justamente o trabalho o complexo mais enfatizado e explorado na literatura secundária a respeito da obra tardia lukacsiana. Novamente, o complexo laborativo é isolado metodológica e temporariamente, esforço ainda mal compreendido por muitos leitores<sup>20</sup>. São inúmeras as posteriores remissões ao trabalho nos capítulos subsequentes, assim como existem categorias que serão desdobradas com mais vagar e que só poderão ser abordadas adiante. A dificuldade consiste em apreender a relação dos desdobramentos categoriais superiores com as formas originárias. É uma obra que precisa ser lida e compreendida em sua integralidade.

Por fim, dentro das advertências iniciais, se o trabalho por si mesmo não explica a essência do homem, sem ele é impossível apreendê-la, por isso o autor demarca: “*isso não é pouco, mas não é tudo*” (Lukács, 2013, p. 151, grifo nosso). Trata-se de um ponto de partida no interior de um extenso percurso analítico, o qual, adiantamos, não poderá ser abordado em sua integralidade. Caberá, então, demonstrar como o trabalho remete para além de si mesmo, qual é a relação dessa forma originária com os desdobramentos categoriais posteriores, onde poder-se-á localizar inclusive o surgimento da individualidade humana, além disso, trata-se de identificar as categorias que estão em germe no trabalho – ainda isolado em um elevado grau de abstração –, sempre a propósito da compreensão do problema da individualidade.

## 1.2 O pôr teleológico e o caráter transformador da atividade humana

Feita a discussão inaugural no que diz respeito à compreensão do trabalho em suas principais determinações e sobre como elas se articulam no interior deste complexo, emerge um ponto decisivo: o trabalho como *pôr teleológico* [*teleologische Setzung*]. Sobre ele, nosso autor dedica uma seção específica no primeiro capítulo e, nela, assumindo o ponto de partida da determinação marxiana do trabalho presente em *O capital*, Lukács recupera uma conhecida passagem para enunciar, com isso, a categoria do *pôr teleológico*:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera.

---

<sup>20</sup> Poderia configurar uma polêmica anódina ou um preciosismo terminológico se o lastro de exageros vulgarizantes não fosse altissonante e amiúde propalado, comprometendo o correto entendimento do texto e das próprias ideias do autor. É o caso da tese da “centralidade do trabalho”, uma espécie de “Shibboleth” advinda da leviana recuperação de passagens do texto de Lukács para imputar algo extrínseco à sua letra, diz-se, uma espécie de “ontologia do trabalho”, um reducionismo e determinismo unívoco de todas as formas sociais derivadas dessa base fundamental, cujo conteúdo estaria supostamente expresso nas páginas da *Ontologia*. O contraponto é feito a partir do próprio autor, conforme veremos adiante. Para uma crítica aprofundada acerca das nuances assumidas pela expressão “centralidade do trabalho” entre os comentadores de Lukács cf. Fortes, 2016a.

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (Marx, 2017a, p. 255-256).

Surge, nesse momento, a caracterização do pôr teleológico como categoria central que integra o complexo do trabalho, que está presente de modo originário no desenvolvimento da relação homem-natureza que acompanha o homem em toda sua trajetória e da qual ele não pode nunca prescindir. Entretanto, o reconhecimento do caráter teleológico do trabalho não é uma novidade inaugurada pelo filósofo húngaro, antes, trata-se da recuperação e do “exame ontológico autenticamente crítico” desta que é uma generalização irrestrita presente no âmbito, seja do cotidiano, do mito, da religião ou da filosofia. Outros pensadores orientados a partir da e para a realidade apreenderam com precisão o caráter teleológico do trabalho, como no caso de Aristóteles e Hegel, mas o fizeram elevando este ao patamar de uma categoria cosmológica universal.

Em conformidade com essa posição, o homem é um ser criador de seres, isto é, ele põe, engendra, dá a *dação de forma* aos seres, modificando a natureza e criando o seu próprio mundo, sendo justamente a partir do trabalho que emerge esse pôr. O trabalho é a forma originária [*Urform*] do pôr teleológico, do veículo central do homem, da categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural. E, ao contrário do que está amplamente colocado nas acepções religiosas da teleologia, não há um *télos* onde Deus assume o papel de “arquiteto universal”, e tampouco há algo que tenha sido constituído ou formado sob orientação de um *télos* na história ou na natureza, no sentido de condição preestabelecida e irrefreável.

O autor húngaro no livro *O jovem Hegel*, redigido no fim da década de 1930, período patente no que diz respeito à inflexão operada no pensamento do autor, e publicado em 1954, expõe o itinerário formativo do pensamento do filósofo alemão, bem como as consequências de sua filosofia, e dedica uma seção intitulada *O trabalho e o problema da teleologia*, na qual traz à lume contributos de importante cotejo frente às elaborações de sua produção mais tardia, tratando com profundidade essa problemática não apenas em Hegel, mas também na filosofia kantiana, hobbesiana, espinosiana etc. Não é o objetivo, aqui, retomar na íntegra essas contribuições na referida obra, mas tão somente demarcar como boa parte das elaborações sobre essa problemática já estavam inseridas no pensamento lukacsiano muito antes dos escritos sobre

ontologia. A respeito, por exemplo, das teodiceias e a compreensão idealista de teleologia, diz ele na referida obra:

O idealismo filosófico – sem consciência nenhuma da característica humana de pôr a finalidade – projetou a finalidade na natureza, procurou e encontrou um “portador” do ato de pôr a finalidade, a saber, Deus. Deus teria criado o mundo conforme um fim e tomaria providências imediata e mediata para que os fins por ele previstos se realizassem na natureza e na sociedade (Lukács, 2018b, p. 454).

Ademais, a problemática se estende em toda a história da filosofia com a predominância do debate tradicional em torno de uma insolúvel antinomia no que diz respeito às categorias da causalidade e teleologia. Esse debate não é recuperado aleatoriamente, uma vez que através dessas categorias são estabelecidas as distinções entre o movimento de transformação da natureza e aquele propriamente humano. Em uma conferência pronunciada pelo filósofo húngaro em 1949, publicada no mesmo ano no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* sob o título de “*Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne*”, ele localiza que o pensador alemão, a despeito de seu idealismo, foi o primeiro a explicitar o trabalho enquanto portador das categorias da teleologia e da causalidade, fornecendo uma nova formulação à teleologia (ainda que assumida no interior de um sistema) dentro do pensamento filosófico. A saber:

[...] se recordarmos a filosofia do século XVII, a de Espinosa ou a de Hobbes, por exemplo, veremos que teleologia e causalidade estão numa relação de completo antagonismo. Em minha opinião, que aqui não posso justificar, foi Kant quem tentou uma reconciliação, mas foi Hegel quem conseguiu formular o problema de um modo decisivo para o futuro da filosofia (Lukács, 2018b, p. 29).

Lukács, diferentemente do modo de análise a partir das antinomias, no qual, de um lado, supostamente apareceria a causalidade, objeto e matéria e, de outro, teleologia, sujeito e ideia, recupera a contribuição hegeliana para entendimento da teleologia e da causalidade não como polos opostos insuperáveis e heterogêneos, mas como componentes de um único e mesmo processo, *id est*, momentos específicos articulados sob a forma de determinação reflexiva<sup>21</sup>. Nesse aspecto, foi Hegel o primeiro, segundo o posicionamento lukacsiano, a destacar o caráter teleológico e causal do trabalho e, conseqüentemente, o primeiro a dar uma

<sup>21</sup> Como aponta Ester Vaisman: “[...] não há, do ponto de vista ontológico, uma contraposição entre teleologia e causalidade, na medida em que são componentes do mesmo processo. Em termos precisos, eles se apresentam em *determinação reflexiva*” (Vaisman, 2010, p. 47). Revela-se a inseparável unidade entre as categorias da teleologia e da causalidade, estas que apenas abstratamente parecem se opor, e que apenas em termos analíticos podem ser momentaneamente consideradas de modo apartado. Em termos ontológicos, entra em cena a noção de determinações reflexivas [*Reflexionsbestimmungen*] que conforma a efetividade de ambas as categorias a serem apreendidas tão somente em sua mútua e indissolúvel relação.

nova conformação à teleologia no âmbito do pensamento filosófico. Sobre isso, o filósofo magiar destaca:

Podemos precisar essa formulação dizendo que o trabalho tem uma estrutura teleológica. Tanto no plano ideal quanto no fático, é necessário de início formular a finalidade, ou seja, a finalidade deve existir idealmente antes mesmo que o trabalho comece. O trabalho, por sua essência, é uma atividade teleológica; mas essa atividade teleológica é inseparável da categoria da causalidade, já que somente se conhecermos as relações causais entre as coisas, a qualidade da matéria com que trabalhamos, a qualidade dos instrumentos de que nos valemos, somente assim é que um trabalho efetivo é possível. Quanto maior for nosso conhecimento, mais amplo será nosso trabalho. Nos textos escritos em lena, Hegel mostra isso por deduções muito espirituais, mas o fundamental são as relações entre teleologia e causalidade no próprio trabalho (Lukács, 2018b, p. 28).

É possível afirmar que, com a análise do trabalho, Hegel racionalizou a teleologia, dela extinguindo todos os elementos teológicos presentes. Assim sendo, ele promoveu uma inflexão que superou o antagonismo antinômico de causalidade e teleologia, mostrando o lugar concreto que o ato humano consciente de pôr uma finalidade assume dentro do nexos causal global, sem romper esse nexos, sem o transcender, sem apelar para um princípio transcendente, ainda que, ao observar o seu modo de abordagem da totalidade da história, emergja o *espírito universal* [*Weltgeist*], “uma espécie de demiurgo ao velho estilo”, um dos motivos pelos quais é possível dizer que “Hegel não retira todas as consequências concretas de suas afirmações para a estrutura da filosofia” (Lukács, 2018b, p. 30).<sup>22</sup>

Ressalta-se, a despeito disso, seu mérito em ter recuperado, como ao abordar outro conceito fundamental no interior do seu pensamento, o conceito da astúcia da razão [*List der Vernunft*], quando ao tratar da mobilização das forças da natureza no ato do trabalho, propor que este se dá de maneira independente e até mesmo contraposta em relação às tendências naturais, tendo como fundamento o conhecimento da causalidade e da sua utilização pela teleologia. E, em última instância e de forma mais decisiva, o mérito de sua elaboração em torno da autoconstrução do homem que trabalha, posto que este, ao trabalhar, se faz homem<sup>23</sup>. Por mais que exista ainda um *Weltgeist* presente no interior de sua filosofia da história, com essa afirmação ele se coloca de maneira extrínseca e na contramão do pensamento metafísico e do

<sup>22</sup> Acrescenta-se: “pois seu grande feito filosófico consistiu exatamente no fato de ter tirado o princípio da finalidade do céu, para onde ele havia sido projetado pela teologia, e tê-lo levado para a realidade terrena do agir humano efetivo. Por essa razão, sua concepção da teleologia foi grande, nova e fecunda enquanto permaneceu terrena” (Lukács, 2018b, p. 484).

<sup>23</sup> Ainda conforme exposto em *O jovem Hegel*: “Hegel vê o homem como criador de si mesmo. O homem, ao trabalhar, faz de si mesmo um homem: ele se torna homem por meio do trabalho. É esse o pensamento principal de *Fenomenologia do espírito*” (Lukács, 2018b, p. 29).

idealismo pré-hegeliano, pois não se trata mais do mundo assumido como um mecanismo de relógio posto em movimento por Deus, uma vez que “já nem mais lhe cabe [a Deus], como se supunha no século XVII, dar corda ao relógio; ele não é mais de modo algum necessário na história” (Lukács, 2018b, p. 29).

Limitando-se à mais uma breve alusão, embora as remissões a Hegel sejam marcantes na obra lukacsiana<sup>24</sup>, é cara a passagem contida no interior do primeiro volume da *Ontologia*, mais precisamente no capítulo destinado ao pensador alemão *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel*, onde Lukács aborda que tal empreendimento hegeliano “de conceber e representar o mundo do ser humano como um mundo terrenal, autocriado, é aquilo que de mais grandioso havia sido feito nessa direção até aquele momento” (Lukács, 2018a, p. 200). Essa grandiosidade foi possível pois, na linha sucedânea do pensamento aristotélico, Hegel pode ser encarado como aquele que “era um filósofo com alentado e amplo senso de realidade, com uma fome tão intensa de realidade autêntica”, não tendo existido praticamente “nenhum setor da realidade ou do saber a respeito dela que tenha deixado de provocar seu apaixonado interesse filosófico” (Lukács, 2018, p. 198). Um alentado e amplo senso de realidade, a despeito do aspecto hegeliano que Lukács afirmou sempre ter recusado: sua *Versöhnung mit der Wirklichkeit*, a reconciliação com a realidade dada.

A retomada dessa querela que se estende amplamente no interior da filosofia não é ao acaso, mas faz-se necessária por tratar-se de uma ruptura decisiva que encontrará, *a posteriori*, lastro no pensamento marxiano e nas elaborações do filósofo húngaro. É a partir das determinações da solução marxiana em torno da teleologia no trabalho, com “a grande capacidade que elas têm de produzir consequências bastante relevantes e de liquidar definitivamente grupos de falsos problemas”, que Lukács dará seguimento à sua exposição (Lukács, 2013, p. 51). Embora Aristóteles e, como apresentado, Hegel, tenham entendido que a teleologia só possa adquirir realidade enquanto pôr, foi Marx quem levou às últimas

---

<sup>24</sup> Citamos *O jovem Hegel* de Lukács, pois quando se propõe a tratar das categorias da teleologia e da causalidade, fundamentais para a compreensão do pôr teleológico, novamente na *Ontologia*, o autor reporta-se sobremaneira à Hegel. Não estarão essas categorias, ainda que não de modo explícito como na filosofia hegeliana, presentes e bem trabalhadas em Marx? Estarão elas cunhadas de uma outra forma que não pelas categorias tradicionais na filosofia? Sobre isso, cabe recuperar Lukács na ocasião de uma entrevista concedida a Perry Anderson, publicada em 1971, no *New Left Review*, enquanto fala da redação da *Ontologia*: “minha nova obra se centra na questão das relações entre necessidade e liberdade, ou, para utilizar outra expressão, entre teleologia e causalidade. Tradicionalmente, os filósofos construíram seus sistemas em um ou outro desses dois polos: ou eles negaram a necessidade ou negaram a liberdade humana. Meu objetivo é mostrar a inter-relação ontológica entre ambos e rejeitar as visões ‘ou um ou outro’ segundo as quais a filosofia tem tradicionalmente representado o homem” (<https://elsudamericano.wordpress.com/2014/05/06/entrevista-a-gyorgy-lukacs-por-perry-anderson-1971/>, tradução nossa). Por hora, deixaremos essa questão em aberto.

consequências essa existência necessária e real do pôr no interior do trabalho em todas as suas etapas, enquanto os demais ainda inseriam de modo igual a teleologia no mundo orgânico e no curso da história, a exemplo do “finalismo do mundo orgânico” na filosofia aristotélica e do *Weltgeist* em Hegel. E, na contramão da inconciliabilidade entre causalidade e teleologia, por mais que essas categorias possam se apresentar de maneira oposta, apreendeu-as pela sua inevitável coexistência concreta, real e necessária no interior de um processo unitário.

A contribuição marxiana permite, com talhe adequado, precisar como esse operar real do ato teleológico estabelece as distinções entre o movimento de transformação próprio da natureza daquele realizado pela atividade humana. Isso implica dizer que ao se elevar a partir da base orgânica e se constituir de maneira específica enquanto um novo tipo de ser, o ser social necessariamente implica essa operacionalidade do ato teleológico. Segundo o pensador magiar, a novidade instaurada pelo pensamento marxiano não está em ter posto luz no caráter teleológico do trabalho, mas em demarcar a *teleologia como categoria específica do ser social* e, com isso, pavimentar o caminho para eliminação de um conjunto de falsos problemas dos quais a tradição filosófica amplamente se ocupou:

Essa novidade consiste na realização do pôr teleológico como resultado adequado, ideado e desejado. Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-outro. De modo que é precisamente a teoria marxiana, segundo a qual o trabalho é a única forma existente de um ente teleologicamente produzido, que funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social (Lukács, 2013, p. 61).

Essa resolução marxiana legou para Lukács a possibilidade de realização de uma dupla negação. Primeiro, é negada a validade da teleologia como um princípio imanente à natureza, isto é, a negação de qualquer princípio que afirme a existência de finalidades no âmbito do ser natural. Segundo, é igualmente negada a existência de uma forma generalizada de teleologia na sociedade ou na história humana. Em outros termos, recoloca esse problema da filosofia a partir de sua dupla negação para, após, situar a sua determinação positiva circunscrita aos atos singulares do agir humano, onde:

[...] a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: *todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins* (Lukács, 2013, p. 48, grifo nosso).

Isso implica considerar que “no ser social não pode existir teleologia, enquanto categoria dessa forma de ser, sem uma causalidade que a realize” (Fortes, 2016b, p. 67). Conforme irá distinguir o filósofo romeno Nicolas Tertulian, trata-se da causalidade não mais

espontânea, a da natureza em si, mas da causalidade posta [*die gesetzte Kausalität*]<sup>25</sup>, que graças à atividade teleológica, “irrompe ou quebra a causalidade espontânea da natureza, introduzindo nela relações totalmente novas, inconcebíveis pelo simples jogo da causalidade natural” (Tertulian, 2014, p. 59). Dessa maneira, o ato teleológico da atividade prática humana pressupõe o movimento de transformação da natureza sempre orientado por um princípio diretivo extrínseco aos atributos naturais, um *télos*, que deve estar necessária e intimamente relacionado com o conhecimento adequado dos atributos e nexos naturais.

De modo geral, a empreitada lukacsiana é de grande monta, e demonstra-se de maior envergadura ainda quando nos aproximamos desta discussão que é apenas o início, o ponto de partida em torno da questão do ser e do devir do homem, onde de antemão se coloca a profunda e radical inflexão com a produção filosófica precedente e a superação das dicotomias existentes no idealismo e no materialismo vulgar<sup>26</sup>. Lukács assume Marx como ponto de chegada indispensável e dá seguimento ao seu *tertium datur* que, como no trato das categorias da teleologia e da causalidade, permite aclarar e dissolver velhas contradições existentes<sup>27</sup>.

Com o objetivo precípua de exposição das ideias do próprio autor em seus nexos imanentes e com o compromisso de fazer com que surja a partir deles o conjunto de categorias que, efetivamente, arma a estrutura das ideias apresentadas no texto, espera-se ter sido demonstrada a base analítica lukacsiana daquele que é o *principium movens* (para nos valermos das palavras de Tertulian) de toda ação social: o *pôr teleológico* ou a *causalidade posta*, esta última como variante da mesma assertiva. Tem-se, portanto, no arcabouço do complexo humano-societário global, delimitado e operacionalizado sobre os esteios ontológicos, a elucidação da especificidade humana como uma nova forma de ser surgida mediante o complexo do trabalho, isto é, do intercâmbio homem-natureza, relação esta que a tradição filosófica legou ao *reles submundo da existência*.

---

<sup>25</sup> O filósofo romeno, entretanto, traduz *die gesetzte Kausalität* por “causalidade instituída” ou “instaurada”. De acordo com a tradução mais literal, o termo mais correto para *gesetzte* seria “posta”.

<sup>26</sup> A contraposição entre idealismo e o “velho” materialismo é central e entrecorta sobejamente a exposição de Lukács. Ainda que o filósofo húngaro utilize a caracterização de “vulgar”, aqui não no sentido de tornar vulgo, popular, mas em sua conotação pejorativa, para designar o pensamento soviético de talhe stalinista, o emprego também é válido para o materialismo mecanicista do século XVIII, incluso o materialismo de Feuerbach.

<sup>27</sup> A respeito da relação entre teleologia e causalidade, cabe a recuperação de um excerto de Nicolas Tertulian a respeito: “convém repetirmos: a teleologia não apenas não pode se livrar da causalidade, mas também não pode triunfar senão graças à utilização adequada de cadeias causais. A reflexão de Lukács distingue, portanto, uma área mediana, situada na incidência dos dois planos, teleológico e causal: para além do determinismo absoluto que transforma a consciência num epifenômeno de uma causalidade preexistente, mas também para além do finalismo absoluto, que lhe confere um autotelismo incondicional” (Tertulian, 2014, p. 63).



O pôr teleológico é, então, a categoria central *do* complexo do trabalho. Não elucidado, tampouco o próprio complexo laborativo, mas é uma base indispensável para explicar como desde a forma originária – o trabalho –, a vida social se constitui como um tecido de objetivações cada vez mais complexas, isto é, como a tensão dialética entre a atividade teleológica dos indivíduos e a rede de determinações causais objetivas, têm origem e se manifesta no trabalho, bem como se espalha para os demais complexos do ser social indo, segundo Tertulian (2014, p. 59): “desde a ação material sobre a natureza (o trabalho propriamente dito) até as formas mais evoluídas de intersubjetividade, onde a ação sobre a consciência dos outros está em questão”. Trata-se, então, do pôr teleológico como fundamento da dinamicidade de complexos próprios apenas ao homem, na medida em que a teleologia é uma categoria existente somente no âmbito do ser social. De tal modo, é exatamente esse pôr teleológico a célula geradora e o núcleo arborescente da vida social, que se desdobra e se complexifica, indo do trabalho até as práticas sociais mais elevadas.

Desse modo é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas –, sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material. É claro, como veremos mais adiante, que não se deve exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; precisamente a consideração das diferenças bastante importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois exatamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para compreender os outros pores socioteleológicos, já que, quanto ao ser, ele é a sua forma originária (Lukács, 2013, p. 47).<sup>28</sup>

A partir do trecho acima é possível constatar que o trabalho não é a categoria central da prática humana, mas “o modelo de toda práxis social”, pois detém a caracterização do pôr teleológico, essa sim a mais geral de toda atividade humana, cuja gênese está localizada pela primeira vez exatamente no complexo laborativo (relação homem-natureza). Recuperando, por ser a forma originária desse pôr teleológico, o trabalho permite enxergar os traços mais gerais de toda atividade humana, mas não as explica essencialmente, o que as determinará serão suas diferenças, as especificidades de cada atividade (“a consideração das diferenças bastante

---

<sup>28</sup> Na passagem apresentada, Lukács inicia com: “desse modo é enunciada a categoria ontológica central *do* trabalho”. Aqui, o artigo definido “o” com a preposição “de” não são acessórios, visto que não se trata da categoria central *o* trabalho como muitos reivindicam, mas a categoria central *do* trabalho. A própria exposição demonstra argumentos veementes contra essa tese, sobretudo na análise do pôr teleológico, este sim o “veículo central do homem”, a “categoria elementar específica” do ser social e característica mais geral de toda atividade humana. O papel do trabalho, assim, não fica menoscabado, mas em condições de ser devidamente localizado enquanto complexo fundante do ser social. cf. Fortes, 2016a.

importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica”). Portanto, o trabalho enquanto modelo não define o que é política, arte, filosofia ou ciência – formas particulares do pôr teleológico –, estas serão determinadas através de suas próprias dinâmicas, de suas diferenças específicas e a partir de suas crescentes diferenciações frente às formas originárias da prática social.

O fato simples de que no trabalho se realiza um pôr teleológico é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isso um componente imprescindível de qualquer pensamento, desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia. O problema que aqui surge não é tomar partido a favor do caráter teleológico do trabalho ou contra ele; antes, o verdadeiro problema consiste em submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada – e novamente: desde a cotidianidade até o mito, a religião e a filosofia – desse fato elementar (Lukács, 2013, p. 47).

Lukács evidencia, instaurando uma novidade frente ao pensamento marxiano, não apenas a afirmação da teleologia como categoria específica do ser social, mas a demonstração do trabalho como uma atividade composta por contínuas realizações teleológicas que necessariamente põem em movimento séries causais sendo, precisamente por isso, o *locus* onde pode ser constatada a correta e estreita conexão entre as categorias da causalidade e da teleologia, entre a atividade finalista e as determinações causais objetivas. E, no âmbito dessa estreita relação incide o papel da consciência que põe fins, que deve ser responsável por apreender corretamente os nexos naturais em nível adequado para a realização efetiva, para a transformação da finalidade em um verdadeiro pôr teleológico.

Por coerência, “todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins”, conforme visto. O termo “pôr” [*Setzung*], tem, assim, o sentido de efetiva realização de um *télos*, e não de mera intenção em realizar ou do simples assumir de um objetivo cristalizado no âmbito da consciência. Em seu caráter ontológico, o pôr teleológico ou causalidade posta, diz de uma realização efetiva da finalidade, da realização enquanto critério imprescindível da atividade humana. Se não realiza, é apenas uma volição, um desejo, um mero fato impotente da consciência em relação à própria natureza. Por isso, a atividade laborativa, ao ultrapassar a fixação do determinismo da natureza, deve ser efetivamente transformadora para que possa alcançar seu êxito, superando a heterogeneidade existente entre as finalidades humanas e a causalidade natural. Segundo a própria letra do autor:

Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico (Lukács, 2013, p. 48).

Sendo assim, sem que haja a assimilação e o reconhecimento correto dos nexos causais da natureza no processo de investigação, não pode se tratar de um pôr em sentido ontológico, mas de algo que permanece como mero fato impotente da consciência diante da natureza, uma simples volição impossibilitada de realização no mundo, já que incapaz de compreender as possibilidades objetivas para levar a cabo a efetivação de suas finalidades. Nas palavras do autor: “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. 57). Mas, justamente por essa capacidade humana de pôr fins, de estabelecer novas conexões frente aos elementos naturais, é possível dizer que mesmo o voo, que antes era um limite para o homem – e um sonho para Ícaro –, em certo estágio adequado, pode se tornar uma realidade, ou, o mar, que antes incidia um limite espacial para os homens, pôde possibilitar o alcance de novos territórios e contatos cada vez mais intensos, dentre uma grande extensão de exemplos.

A correta apreensão dos nexos causais por parte da consciência, sua correta representação, constitui pressuposto de toda atividade laborativa, uma vez que o pôr teleológico “deve captar corretamente o seu objeto, senão não é – nesse contexto – um pôr” (Lukács, 2013, p. 55). Assim sendo, a consciência é um predicado decisivo do homem, representa a sua possibilidade de domínio sobre a natureza e, como ver-se-á, de domínio do homem também sobre si mesmo. Sua gênese, conforme análise do complexo laboral em tela, é prática, *in actu*. Em suma, a consciência deixa de ser um mero epifenômeno<sup>29</sup> do determinismo da natureza.

Somente no trabalho, no pôr do fim e de seus meios, com um ato dirigido por ela mesma, com o pôr teleológico, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. O que significa que, na medida em que a realização torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno (Lukács, 2013, p. 63).

O pôr teleológico é, assim, crucial para o entendimento do caráter transformador da atividade humana, que adiante será fundamental para a *recta* apreensão do problema da individualidade. Somente a atividade humana engendra novas combinações e transformações de acordo com finalidades. Na natureza apartada da ação humana, a transformação também

---

<sup>29</sup> Condição de estar “sobre” ou “acima” do fenômeno, derivativo de uma causa primária e essencial, sendo, portanto, algo secundário ou acessório. Segundo nota técnica da editoração brasileira de *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* [*Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*]: “embora o conceito seja pouco utilizado em filosofia e tenha assumido um significado especial na área de psicologia, tem importância fundamental na análise lukacsiana, especialmente, nas relações entre a produção material e a ideal” (Lukács, 2010, p. 53).

ocorre, porém no interior de um largo espaço temporal e de modo acidental. Podem ser necessários milhares de anos até que a natureza chegue, por si mesma, a tão somente uma nova combinação. A atividade humana traduz o contrário, ela é transformadora. Embora a matéria comporte a transformação, quem a efetiva é o homem, que apreende corretamente os nexos causais da natureza em sua consciência e põe fins. Com isso, está em germe algo fundamental a respeito da individualidade humana: o seu caráter ativo, transformador, a partir da relação entre finalidade e o reflexo na consciência e, de modo direito, a ineliminável relação entre subjetividade e objetividade. Lukács anuncia, então, ao apresentar a categoria do pôr teleológico, o problema da consciência como possibilidade e a questão da gênese do pensamento conceitual como descoberta de novas composições no material. Sobre esses aspectos, nos deteremos a seguir.

### **1.3 A ininterrupta produção do novo e a consciência humana como possibilidade**

O homem é o único ser criador de seres, capaz de pensar em coisas que a natureza jamais engendrou, atribuindo-lhes uma finalidade específica, sendo capaz, conseqüentemente, de conduzir e de criar o seu próprio mundo. Em conformidade com essas afirmações, localiza-se em Lukács a delimitação de momentos constitutivos do trabalho do qual fazem parte a *prévia ideação* e a *busca* ou *investigação dos meios*. De modo direto, tem-se a relação dialética entre o *ideal* e o *material*, momentos diferenciados no interior de uma unidade, em determinação de reflexão [*Reflexionsbestimmung*] no interior de um complexo. Presentes em termos gerais no trabalho – que como complexo implica, impreterivelmente, no reconhecimento de que há nele uma inter-relação e imbricação entre seus elementos constituintes –, os momentos ideal e material também comparecem nas formas superiores da prática social, como poderemos ver adiante.

A combinação desses momentos, o ideal (teleologia e conhecimento dos nexos causais dos objetos) e o material (colocar em movimento de modo efetivo a causalidade da natureza), fornece ao homem a capacidade de incidir transformações, de forjar o próprio mundo. Não é a natureza em si mesma a responsável por engendrar em si própria objetivos e finalidades, quem o faz é o homem, valendo-se dos atributos naturais, assimilando-os, é capaz de pôr direções específicas e finalísticas (pôr teleológico ou causalidade própria) na natureza, imputando inclusive suas próprias características para fora de si mesmo. Nas palavras do autor: “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, grifo nosso).

Na *Ontologia*, Lukács recupera a separação analítica realizada por Aristóteles e por Nicolai Hartmann a respeito do trabalho, bem como outras considerações assimiladas com um veio crítico pelo autor no interior de suas elaborações. Ao assumir em retrospecto Aristóteles como pioneiro no coerente escrutínio do trabalho enquanto peculiaridade da atividade humana, o pensador magiar traz a distinção feita por ele de dois momentos decisivos no interior do ato laborativo: o *pensar* [*nóesis*] e o *produzir* [*poíesis*]. A partir da *Metafísica* aristotélica, destaca Lukács que, para o filósofo grego, o pensar diz respeito ao pôr de um fim e a busca dos meios para sua realização, enquanto o produzir diz do pôr pensado de um fim que atinge sua realização material. Isso significa que os homens, primariamente, projetam no âmbito do pensamento aquilo que irão produzir, tendo em vista o modo como deverão fazer, sendo este o momento chamado de prévia ideação, porque antecede a atividade produtiva em questão. A combinação desses dois polos enquanto instantes de um mesmo ato, separados apenas analiticamente, permite aos homens em seu confronto com a natureza, com o próprio real em seus nexos constituintes, a criação de “algo de qualitativamente e radicalmente novo”. Posto isso, Lukács dirá que o pensador grego “foi o primeiro a reconhecer, do ponto de vista ontológico, o caráter dessa objetividade” (Lukács, 2013, p. 53), e completa citando o exemplo fornecido por Aristóteles sobre a construção de uma casa:

A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira etc. No entanto, do pôr teleológico surge uma objetividade inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira se pode “deduzir” uma casa. Para que isto aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas (Lukács, 2013, p. 53).

O exemplo deixa nítido a articulação entre os dois momentos, ideal e material, a partir dos quais opera a apreensão da malha causal dos nexos e elementos naturais, nesse caso, a dos elementos que combinados de forma adequada oferecem a possibilidade de construção de uma casa, porém, que dependem do pôr da atividade humana consciente para sua realização. Uma pedra ou um pedaço de madeira na natureza podem vir a se tornar propriedades de uma casa, como também podem vir a serem usados em ferramentas, na fabricação de instrumentos, em uma fogueira, em um totem etc., mas, do mesmo modo, também carregam a possibilidade de *não* serem casa, ferramenta, instrumento, fogueira, totem etc. Na natureza, de modo algum, se encontra uma legalidade própria da qual se pode “deduzir” um fim a esses elementos tais como

exemplificado, quem o faz é o homem. E isso não corresponde a um direcionamento unívoco do fator ideal ou da subjetividade proponente para determinar o processo, pois é necessário, em última instância, o conhecimento dos nexos efetivos e da intervenção ativa do homem na realização dessas novas conexões como condição fundamental. Segundo Fortes (2016b, p. 85):

No entanto, esta relação nada tem de arbitrária, no sentido de uma unilateralidade subjetiva nas determinantes desse processo. A subjetividade submete a natureza em conformidade às suas finalidades na exata medida em que, concomitantemente, submete-se aos seus atributos. As propriedades do objeto funcionam como limite e ao mesmo tempo como possibilidade da configuração de novas objetividades. Desse modo, a vontade no interior do processo teleológico tem como critério de sua eficácia a objetividade dos elementos naturais com os quais lida diretamente na sua atividade.

Depois, outro pensador importante que Lukács irá recuperar será Nicolai Hartmann. Em que pese a importância de um trato acurado sobre o teor da aproximação, crítica e com fronteiras bem demarcadas em torno da elaboração de uma ontologia em ambos os pensadores<sup>30</sup>, ressalta-se que, longe de ser uma “aliança fecunda” decisiva nas elaborações lukacsianas, como esboçado por alguns comentadores, as remissões à Hartmann, incluso no capítulo destinado à ele no primeiro tomo da *Ontologia (O avanço de Nicolai Hartmann rumo a uma ontologia autêntica)*, são bastante rígidas defronte às imprecisões hartmannianas na tentativa de construção de uma ontologia do ser social (cf. Fortes, 2021).

O filósofo húngaro, no debate crítico com Hartmann, absorve determinações importantes em seu pensamento como, por exemplo, a separação analítica operada pelo autor alemão dos componentes do trabalho. Hartmann divide, “de modo correto e instrutivo, a reflexão pioneira de Aristóteles, sem lhe alterar imediatamente a essência ontológica quanto aos seus aspectos decisivos” (Lukács, 2013, p. 53). A diferença está no pensar agora dividido

---

<sup>30</sup> Não se trata de menoscar a importância das elaborações hartmannianas, tampouco de esquadrihar de forma mais depurada aqui as deficiências das elaborações do filósofo alemão, mas tão somente mencionar as limitações destas a título de advertência contra as leituras aquiescentes frente às críticas do próprio Lukács no que concerne às debilidades da ontologia propugnada pelo pensador alemão. O fato, por exemplo, do autor húngaro falar de um “rumo a uma ontologia autêntica” no título de seu capítulo destinado à Hartmann na *Ontologia*, é insuficiente para afirmar que neste último se localiza uma ontologia da qual Lukács irá se valer de modo imediato. Tratam-se, na verdade, de lineamentos críticos que resgatam a importância de Hartmann, sublinhando as suas severas limitações gnoseopistêmicas e idealistas. Não à toa, Lukács finaliza o capítulo em questão dizendo que é preciso prosseguir a análise a partir dos grandes dialéticos – Hegel, e principalmente, Marx (cf. Lukács, 2018a, p. 180). No capítulo do trabalho, por sua vez, Hartmann comparece, de forma correta, como grande crítico às teodiceias do século XVII, entretanto, alguns estudiosos insistem em uma presença decisiva deste na fundamentação analítica de Lukács do complexo laborativo. Tal presença é falsa. Sua ontologia sem dialética, sem consideração da gênese dos complexos do ser e sem o trabalho em seu devido trato como decisivo no devir homem do homem, desautoriza quaisquer tentativas de assimilação das elaborações de Lukács como diretamente tributárias à Hartmann. Para um exame detalhado acerca da relação entre ambos os pensadores, cf. Fortes, 2021.

em dois componentes: o *pôr do fim* e a *busca dos meios*. Segundo a acepção lukacsiana, essa cisão é fundamental e encontra-se apenas em termos analíticos, visto que a partir dessa separação revela-se justamente a inseparável ligação das categorias da teleologia e da causalidade.

As implicações desse processo são decisivas pois, por exemplo, ao retomar o ato de construção de uma casa presente na *Metafísica* aristotélica, o homem escolhe a pedra para utilizar como machado não de uma forma espontânea, mas precisa ter reconhecido o nexos entre as propriedades daquela pedra para dar cabo à sua ação concreta. Estão envolvidos aqui atributos conceituais e de representação que se desdobram na consciência dos homens a partir de sua relação com o próprio mundo, no caso da pedra, ressalta-se a importância da noção da propriedade de dureza, a da possibilidade de afilamento etc. É claro, também, que esses atributos podem ser desenvolvidos no âmbito do ser natural, com inúmeras diferenças. Um macaco pode utilizar uma pedra para quebrar um coco e se alimentar assim como o homem pode fazê-lo. Contudo, o macaco descarta essa pedra após o uso, enquanto o homem irá guardá-la e assumi-la como instrumento, criará ferramentas etc. Segundo Lukács, “somente assim ele [o homem] efetua aquele ato de conhecimento analisado por Aristóteles e por Hartmann; e quanto mais desenvolvido o trabalho, tanto mais evidente se torna essa situação” (Lukács, 2013, p. 54).

Desse modo, a produção proveniente da atividade laborativa relaciona-se com a necessidade de apreensão dos nexos causais da natureza, pois é no trabalho que surge pela primeira vez o conhecimento do senso prático e de operacionalização da própria existência do homem em conformidade com certas finalidades. Assim, os exemplos fornecidos são probantes em explicitar que, conforme nosso autor, a novidade proveniente da atividade humana não é a transformação dos atributos naturais, mas a *descoberta de possibilidades imanentes nos elementos naturais*, que seriam irrealizáveis sem a ação humana. As possibilidades estão presentes na própria matéria, mas quem pode reconhecê-las, ao realizar generalizações e abstrações, é a *consciência humana*, ainda que os homens, desde o início, sequer tenham noção disso. Essa “falta de consciência” não anula a situação concreta, qual seja, a existência de uma consciência ativa. Não sabem, mas o fazem, e o fazem socialmente. A pedra recolhida no chão, agora, não está mais circunscrita a uma naturalidade imediata, ela se tornou “objeto no mundo, para o mundo do ser social”, isto é, passou a ser objeto para o homem, que ao conhecer os seus atributos, pôde manipulá-la em conformidade com as suas finalidades e necessidades.

Portanto, o mais primitivo dos trabalhos deve ser precedido na prática das mais diversas espécies de generalizações, abstrações. Não muda nada na questão se

o homem que executa esses atos tem ou não a mais tênue noção de estar efetuando abstrações; nesse ponto se aplica a verdade marxiana já tantas vezes citada por nós: “Eles não o sabem, mas o fazem”. Contudo eles não o fazem cada um para si mesmo, mas socialmente. A pedra mais rudimentarmente trabalhada, até mesmo a pedra recolhida do chão para o trabalho, já é um objeto no mundo, para o mundo do ser social: cada qual pode usá-lo (Lukács, 2013, p. 408),

Lukács também recupera os lineamentos hegelianos em torno do trabalho apresentados em sua produção de juventude, especificamente em suas *Lições de Iena*, onde já se encontram em germe os elementos que assumirão papel central, mais tarde, no conceito hegeliano de astúcia da razão [*List der Vernunft*]. Sobre isso, embora sinalizando as deformações de Hegel com o alargamento do conceito de teleologia, demonstra o quão explícito já se encontrava no interior do pensamento deste a caracterização da atividade especificamente humana como transformação da atividade natural em “atividade posta”, como mudança da causalidade espontânea da natureza em “causalidade posta” pela atividade humana.

Desse modo, Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel que a causalidade tem no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; *o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos*. 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, grifo nosso).

Desse modo, têm-se que as leis da natureza, embora sejam imutáveis, permitem que “o homem que trabalha” possa, valendo-se delas, “inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos”. As leis determinam os limites da ação sobre o objeto, mas este pode ser transformado mediante a inteligibilidade da malha causal dos objetos sobre os quais se atua, sendo sua transformação produto de uma atividade inescapavelmente humana. A natureza também pode, de modo espontâneo e acidental, é verdade, produzir novas transformações, mas essas se prolongam ao longo de milhares de anos. O homem que põe fins, por sua vez, gera formas de objetividade humano-sociais, permeando de modo contínuo a natureza por um princípio extrínseco ao espontaneísmo causal, em uma “*ininterrupta produção do novo*” (Lukács, 2013, p. 57, grifo nosso), que não é de maneira alguma uma simples ação



casual ou acidental, muito embora essa dimensão não esteja completamente ausente do processo.

Se por um exercício ontológico almeja-se explicitar a gênese e o devir do homem, pode-se falar, então, de uma autogênese, de homens que se autoproduzem em correlação com o engendramento de sua própria mundaneidade. Ao considerar os atos teleológicos dos homens como *principium movens*, estão desautorizadas quaisquer concepções de cariz mecanicista, fatalista ou afeitas às aspirações de um sujeito transcendental. Isso implica reconhecer, desde a análise inicial do complexo laborativo até às formas superiores e mais elevadas do desenvolvimento social, que mirando ao nosso redor, chegamos ao ponto em que nada passa intocado pela ação humana.

A título de ilustração, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels – sem serem citados por Lukács – asseveram com precisão na diatribe contra a filosofia de Ludwig Feuerbach – do mundo sensível limitado, ora pela mera contemplação, ora pela mera sensação, dada sua também limitada pressuposição idealista de homem isolado e de natureza imaculada, supostamente ainda não dominada pelos homens –, que mesmo uma árvore frutífera, uma cerejeira, antes posta na “certeza sensível” de Feuerbach como “coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma”, só pôde existir em sua região porque foi transportada pelo homem. Embora Feuerbach avance com o reconhecimento da sensibilidade e do homem enquanto “objeto sensível”, nele está ausente a compreensão da sensibilidade como *atividade prática, humano-sensível*, ignorando o próprio metabolismo existente entre homem-natureza aqui reiteradamente posto em destaque. Eis a passagem:

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época (Marx; Engels, 2007, p. 30-31, grifo dos autores).

Mais uma vez, evidencia-se aqui a grandiosidade do humano em sua capacidade de construir o próprio mundo, em tomar a natureza a partir de suas próprias legalidades e, valendo-se dela, formar um ordenamento completamente inusitado, dando cabo à própria mundaneidade. O retorno ao exemplo presente em *A ideologia alemã* não consiste em mera deambulação, e

sim um retorno às bases necessárias para compreensão do homem não como um ser abstratamente isolado, intrínseca aos indicativos de Feuerbach, mas do ser como inseparável da sociabilidade em sua fundamentação *ontoprática*, para utilizarmos uma expressão de José Chasin. Diferentemente de Feuerbach, que nunca consegue conceber o mundo sensível como *atividade sensível*, permanecendo ainda no plano distante da correta compreensão dos homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, naufragando em meio a uma concepção idealista e aquinhoada que cinde de modo especulativo homem e natureza, trata-se da apreensão da realidade efetiva, do ser em sua multifacética atribuição de novas formas à natureza, com a produção cada vez mais social da própria vida, em contraposição a um quadro imutável sustentado por uma naturalidade hipotética como ocorre no materialismo mecanicista, que “reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade” (Lukács, 2013, p. 63).

Esse processo, contudo, como prima a análise em *A ideologia alemã*, só pode se dar por meio do destacamento dos indivíduos do mundo natural, com a necessária separação do homem do seu ambiente, com a diferenciação dos homens da natureza e dos seres produzidos por *generatio aequivoca*, isto é, por geração ou nascimento espontâneo. Notoriamente, esse destacamento não significa uma absoluta e acrítica cissura aos moldes do quadro feuerbachiano – e do lugar comum na filosofia tradicional –, mas alude à saída do homem do mundo animal, também examinada pelo filósofo húngaro (cf. Lukács, 2013, p. 66). Sob este aspecto, vem à lume o decisivo problema da interatividade entre sujeito e objeto, tratado por Lukács sob a forma da determinação de reflexão no interior do processo laborativo.

Perfila o traçado geral desse novo quadro teórico, o abandono de uma concepção calibrada pela filosofia da autoconsciência, na medida em que o sujeito só pode ser reconhecido pela sua inter-relação com o objeto, superando em larga medida os indicativos feuerbachianos. Dirá Lukács em um momento posterior na *Ontologia*:

[...] a relação “sujeito-objeto” enquanto relação típica entre o homem e o mundo, o seu mundo, constitui uma inter-relação, na qual o sujeito atua permanentemente sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito, conferindo nova forma, produzindo coisas novas, na qual nenhum dos dois componentes pode ser compreendido isoladamente, separado por antagonismos e, portanto, de modo independente (Lukács, 2013, p. 422).

Destarte, a diferenciação entre sujeito e objeto e a apreensão de sua relação, em coro com a passagem supracitada de Marx e Engels (2007, p. 31-32), “só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza”, e de uma natureza distinta da qual vive e contempla teologicamente Feuerbach. Esse ponto é decisivo pois permite a inauguração da análise do momento ou atividade ideal, o elemento chave correspondente à tematização

lukacsiana do pôr teleológico, isto é, da caracterização da especificidade humana que emerge na prática social-humana. É nesse interregno que a dinâmica relacional entre sujeito e objeto ganha fôlego como cerne do problema ontológico da formação do homem e de sua mundaneidade, a dizer, da autoconstrução do homem como autoedificação de si e do próprio mundo.

Também no primeiro capítulo de *A peculiaridade do estético*, Lukács, em interlocução com Ernst Fischer, ressalta a peculiaridade instaurada pelo trabalho, compreendido enquanto pôr teleológico, de possibilitar o desprendimento do homem em relação ao metabolismo mais imediato com a natureza. Com isso, ressalta algo reconhecido também por Fischer, a saber, a existência do homem enquanto um sujeito ativo frente à natureza, que se faz como sujeito ativo no intercâmbio com a naturalidade, ainda que não tenha plena consciência disso, pois, como subscreve Lukács: “antes que o homem se torne um *sujeito* para si mesmo, a natureza se tornou um *objeto* para ele”. Vejamos a aludida passagem na íntegra:

Ernst Fischer oportunamente chamou a atenção para o fato de que uma correlação tão importante, de aparência tão elementar, como a correlação sujeito-objeto, nasceu nesse processo de desenvolvimento do trabalho. A sua exposição parece-nos tão importante que queremos citá-la com certa extensão: «Através do uso de ferramentas, através do processo coletivo de trabalho, um ser vivo desligou-se da natureza, *destacou-se laboriosamente* dela, no literal sentido desse advérbio; pela primeira vez, um ser vivo, o homem, opõe-se como sujeito ativo a toda a natureza. Antes que o homem se torne um *sujeito* para si mesmo, a natureza se tornou um *objeto* para ele. Uma coisa natural não se torna um objeto senão tornando-se objeto ou instrumento de trabalho; *somente através do trabalho surge uma relação sujeito-objeto*. Em nenhuma troca material imediata, em nenhum metabolismo pode-se falar razoavelmente de tal relação; O oxigênio e o gás carbônico não são de forma alguma, no processo de assimilação e dissimilação, objetos da planta, nem na união do animal com sua presa, com o pedaço de mundo que ele devora, pode estabelecer-se mais do que uma primeira, fugaz e nebulosa aparência de uma relação sujeito-objeto; essencialmente, esse intercâmbio não difere desse metabolismo. Somente na troca mediada, no processo de trabalho, surge uma relação sujeito-objeto autêntica, e o estranhamento e subjetivação do homem ocorre apenas gradualmente, através de um desenvolvimento lento e contraditório. O homem na gênese e mesmo o homem primitivo estão intimamente ligados à natureza, a divisão entre sujeito e objeto, entre o homem e o mundo circundante, é por muito tempo fluida, indeterminada, não marcada, e a separação rigorosa entre o “eu” e o “não-eu” é uma forma muito tardia de consciência humana» (Lukács, 1966a, p. 88-89, tradução nossa, grifos do autor).

Somente com o trabalho há uma relação autêntica entre sujeito e objeto, sem paralelos na natureza em sua forma imediata. Partindo dos exemplos do autor austríaco, o oxigênio e o gás carbônico não são objetos para o vegetal que os processa a fim de extrair sua energia vital, tampouco uma presa é objeto para o animal que a caça. Interessa destacar, no surgimento de

uma relação sujeito-objeto, o processo de *subjetivação do homem*, ou seja, a possibilidade de localizar o processo formativo da subjetividade na gênese do ser social, esta última como o prenúncio da formação da subjetividade humana, que “ocorre apenas gradualmente, através de um desenvolvimento lento e contraditório”. Por isso, reafirma-se a necessidade de voltar-se à gênese. Lukács rompe com o modo tradicional da filosofia de partir de formas prontas e ahistóricas para assumi-las como transcendentais. Com efeito, para ele, a subjetividade não é um atributo isolado, transcendente e que sempre existiu, ao contrário, ela surge a partir de uma relação que não está dada de forma imediata na natureza, mas que é resultado de um longo processo histórico de desenvolvimento, com avanços e recuos. A própria separação entre o “eu” e o “não-eu”, o reconhecimento de si como um sujeito ativo e da mundanidade enquanto forma de entificação que não se iguala ao “eu”, é fruto de um longo processo, “é uma forma muito tardia de consciência humana.”

A consciência não é somente sobre a natureza, mas também uma consciência de si. Por isso, a recuperação da relação entre sujeito-objeto, ainda que sem uma análise mais pormenorizada, que implicaria um desvio significativo de nosso tema, indica a amplitude e o grau da abstração que Lukács tem de realizar no capítulo *O trabalho*, assim como a densa trama de elementos articulados em torno do problema em tela. Importa-nos destacar apenas que o problema da interatividade entre sujeito e objeto, tratados por Lukács prevalentemente sob a forma de determinação reflexiva e em articulação com a superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade, permite afirmar que nem subjetiva e nem objetivamente a natureza encontra-se pronta para o homem. Na relação ineliminável entre sujeito e objeto no processo laborativo, a subjetividade se objetiva no ato de pôr, transforma e desenvolve a si mesma, e também a objetividade passa a ser humanamente configurada, contendo em si os elementos da elaboração subjetiva. Na medida em que o homem, como já ressaltado, é capaz de compreender e de pôr em movimento os nexos causais da natureza em conformidade com os seus fins, ele transforma a natureza, inclusive a sua própria.

Ao mencionar essa transformação da própria natureza do homem, está implicada tanto a formação da subjetividade bem como, junto a ela, a de uma forma de consciência fundamentalmente humana. Essa forma de consciência só se efetiva através do pôr, visto que não se trata de uma razão descolada do homem, mas de um atributo que apenas se faz em relação com o mundo, no processo de autoengendramento do homem. Sendo assim, ao afirmarmos que nem subjetiva e nem objetivamente a natureza encontra-se pronta para o homem, a consciência humana, ou o caráter cognitivo, emerge com destaque. Sobre ela, nos deteremos a seguir.

Iniciamos com um fato fundamental: a consciência existente na atividade reprodutiva animal difere-se da atividade consciente humana. Enquanto na primeira vigora a mera adaptação ao ambiente por parte do ser orgânico, sob forma instintual e a partir de estímulos diretamente vinculados à natureza; na segunda, tem-se um processo fundamentalmente diverso, a consciência deixa de ser “apenas uma resposta às necessidades biológicas ou às determinações naturais”, desdobrando-se “sobre estruturas sociais fundadas por carências e necessidades postas e produzidas pelo próprio homem” (Fortes, 2016b, p. 71). E, ainda que não seja incorreto falar de uma adaptação fora do ser natural, esta já não é mais a adaptação fixa à esfera biológica, “mas se desdobra como ‘adaptação’ a circunstâncias, não criadas pela natureza, porém escolhidas, criadas autonomamente” (Lukács, 2013, p. 80).

Por mais que o desenvolvimento do ser natural possa implicar, especialmente nos animais mais evoluídos, em um tipo de consciência, esta permanece sempre limitada “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). A complexificação gradual no interior do ser natural desenrola-se sobre a base de legalidades biofísicas e bioquímicas, passando pelos estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o seu mais alto grau. Entretanto, mesmo nesse mais alto patamar de complexidade, o ser natural ainda se encontra no domínio e à serviço de sua existência e da sua reprodução biológica.

A atividade humana consciente, por sua vez, não emerge de uma necessidade psicológica, do interior, de uma consciência “pura”, mas, ao deixar de ser um mero epifenômeno, adquire um papel ativo e relaciona-se com a teleologia, com o pôr de um fim, cuja efetividade se dá somente na práxis social. O pôr teleológico é o processo pelo qual se busca a realização de finalidades específicas que ainda não se encontram presentes na objetividade, processo também pelo qual a consciência deixa de estar circunscrita à esfera epifenômica do determinismo natural para alcançar ontologicamente o *nexus final*, isto é, o sucesso de uma ação proposta. Cabe destacar também que, segundo as proposituras lukacsianas, toda ação humana pressupõe sempre uma pergunta, dando sustentação à explicitação do homem enquanto *um ser que responde* [*ein antwortendes Wesen*], ponto este que será recuperado ao longo dessa exposição.

Em que pese a importância do exame da atividade consciente humana na tessitura dos escritos de nosso autor, cabe sublinhar como desde o primeiro momento esta já aparece integrada ao desenvolvimento do ser social, à vida vivida dos homens e não à quaisquer atributos preexistentes. De modo preciso e conforme já explicitado em vários momentos em *A ideologia alemã*: “desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará

sendo enquanto existirem os homens.” (Marx; Engels, 2007, p. 35), isto é, o desenvolvimento da consciência dos homens tem arrimo no próprio desenvolvimento histórico real. Com outras palavras, no processo de trabalho tem início a mediação de uma consciência que, guiada pelo imperativo da realização de uma dada finalidade, impõe novos direcionamentos e novas composições a partir dos próprios nexos causais da natureza, dinâmica esta capaz de engendrar novas formas que a natureza por si mesma jamais poderia alcançar. Trata-se da consciência imbuída de um fim, de um objetivo humanamente configurado, que emerge da própria objetividade, nunca de forma independente ou transcendente, mas a partir do mundo e voltada para o próprio mundo.

O desprendimento do homem do mundo animal criou as condições necessárias para que a consciência – não mais epifenomênica – capturasse, de modo representativo ou espelhado, as propriedades imanentes dos objetos em vinculação com a atividade laborativa. Essa atividade ideal, também chamada por Lukács de *espelhamento* [*Widerspiegelung*], corresponde ao movimento de apropriação ideal, ou “possessão espiritual” no ser-em-si do sujeito, dos atributos existentes *in rebus*. Com efeito, no bojo da inter-relação entre sujeito-objeto tal como compreendida por Lukács, que “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), pode ser constatada a capacidade da consciência humana de, distanciando-se da atividade imediata, observar, destacar, analisar e generalizar as propriedades imanentes dos objetos, condição sem a qual o pôr do fim no trabalho seria impossível de realização. Portanto, a remissão à relação sujeito-objeto não é fortuita ou ocasional, mas diz respeito ao substrato sob qual se erige boa parte da análise do fator ideal.

Desse modo, Lukács contrapõe o dualismo subjacente às acepções advindas do idealismo filosófico que compreendem “as funções da consciência humana (aparentemente) apenas espirituais, inteiramente separadas (aparentemente) da realidade material, com o mundo do ser meramente material” (Lukács, 2013, p. 61), uma vez que não se trata de uma realidade à parte, modulada a partir de atributos puramente internos, mas de formas abstratamente reproduzidas na consciência que podem sim assumir uma forma relativamente autônoma e independente, mas que jamais se dá a partir de um ordenamento puramente subjetivo. Trata-se de uma apropriação mental, de uma duplicação do mundo dos objetos na consciência, de nexos espelhados em correspondência incontestável com a própria realidade, tendo o fator material a prioridade ontológica, nesse caso, em oposição à hierarquia de valor entre ser e consciência à moda do princípio hierárquico dos sistemas idealistas, tratando-se, na verdade, de uma relação de *sobreordenação e subordinação*. Basta, com isso, recordarmos a tese da primazia do ser

sobre a consciência que baliza de modo adequado a vinculação do ideal com a realidade objetiva. As elaborações de Lukács podem ser melhor iluminadas quando nos referimos diretamente à Marx e Engels: “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 94), ou, em outras palavras, não é a consciência que determina o ser, mas o seu ser social que determina a consciência.

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente (Lukács, 2018a, p. 307).

O espelhamento, ou seja, a capacidade da consciência humana de apreender as causalidades da natureza, contraria a ideia da filosofia que atenta-se para uma consciência que determina a realidade, aderente à preocupação fenomênica em como manejar a natureza, porém que o faz negando suas determinações. Ao contrário disso, a partir da análise lukacsiana, o espelhamento é uma forma de objetividade, de representação ideal, onde é a vida e as condições concretas que determinam a consciência, não o contrário. Assim, o espelhamento explicita a separação existente entre os objetos que existem de modo independente do sujeito e os sujeitos que figuram e representam tais objetos por meio da atividade ideal, na consciência.

Todavia, o objeto é independente da consciência e o ser existe ainda que não tenha consciência de sua existência (lembramos, em Fischer, da menção à forma tardia de consciência humana em torno da separação entre o “eu” e o “não-eu”). Utilizando um exemplo prosaico, pode-se incluir o seguinte questionamento a título de ilustração: se uma árvore cai em uma floresta fechada na ausência do homem pode-se, então, dizer que ela realmente caiu? Não deve haver dúvidas em torno disso se considerarmos que a consciência humana não precisa atestar e reconhecer os entes para que eles existam efetivamente. Entrementes, tampouco deve suscitar qualquer indecisão o fato das representações na consciência necessariamente remeterem à inextricável inter-relação entre sujeito-objeto e, sobretudo, à primazia do ser. Apesar dos elementos probantes em torno dessas afirmações, ainda hoje vigoram concepções que conduzem à barafunda do “mundo das representações”, canhestras de formações provenientes da gnosiologia, e outras formas ideológicas irracionalistas, regressivas e afeitas ao ser-propriadamente-assim do capitalismo, diante das quais se faz necessário o seguinte resgate:

Para expor esse fato nos seus estados mais rudimentares, é preciso lembrar uma trivialidade, muitas vezes esquecida, de que só uma lebre que exista pode ser caçada, só uma amora que exista pode ser colhida etc. Todo pensamento, cujas pressuposições e conclusões perderem esse fundamento último, tem de

dissolver-se subjetivamente, em sua totalidade e em seus resultados (Lukács, 2010, p. 37).

Aqui, Lukács em seu *Prolegômenos*, trata de uma aparente frivolidade pois, na realidade, é algo ainda presente nas concepções hegemônicas atuais. Novamente, não se tratam de fatores simplesmente ligados à subjetividade e à vontade individuais colocados a partir de “dentro”, vinculados na separação do pensamento como predicado do ser que pensa. Se recuperamos a partir de Marx que “um ser não objetivo é um não ser”, tal como exposto em 1844, momento primevo da determinação marxiana da objetividade e da prioridade ontológica dos nexos e atributos próprios da coisa sobre a consciência, bem como os escritos subsequentes a exemplo de *A ideologia alemã*, podemos fazer coro com a questão posta por Chasin (2009, p. 110, grifo do autor): “o que há, então, de escandaloso em constatar que *tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam?* A extravagância não está, exatamente, em sustentar o oposto?”

Vincada à sociabilidade, e dela emergindo, “correta ou fantasiosa, efetiva reprodução ideal de um objeto, ou rombudo borrão mental, as ideações não são autoengendradas, variando de um pólo a outro em função do potencial societário em que se manifestam” (Chasin, 2009, p. 107), as representações brotam sempre do intercâmbio social, da inter-relação entre sujeito-objeto e da atividade prática e sensível dos homens. Também nos *Prolegômenos* o autor húngaro fornece um exemplo bastante ilustrativo onde dilucida, desautorizando, por ilegitimidade ontológica, proposituras afeitas ao fulcro gnosioepistêmico da razão autossustentada ou pura, não contaminada materialmente:

Os automóveis na rua podem, na teoria do conhecimento, ser facilmente considerados meras impressões dos sentidos, fantasias etc. Apesar disso, se eu for atropelado por um carro, embora não haja uma colisão entre minha representação de um carro e minha representação de mim mesmo, meu ser como homem vivo é ameaçado em seu ser por um automóvel existente (Lukács, 2010, p. 40).

Os desdobramentos disso, tal como trabalhado por Lukács no capítulo *O ideal e a ideologia*, não serão postos agora em exame. Cabe retomar em nossa exposição outro aspecto decisivo que diz respeito à orientação teleológica do espelhamento. Segundo a análise lukacsiana, a apreensão das causalidades da natureza se dá porque o homem possui necessidades, isto é, o conhecimento é determinado pela sua própria finalidade. Nesse sentido, o espelhamento relaciona-se com a finalidade e vice-versa, pois a razão e até mesmo as representações mentais-imagéticas só surgem a partir de uma relação prática com o próprio mundo e a partir de finalidades – nenhum conhecimento é neutro, todos se dão através de uma finalidade. E, conforme visto, esse conhecimento apreendido através do espelhamento e movido



por uma finalidade comprova sua veracidade *post festum*, apenas mediante sua realização no mundo concreto sendo, portanto, a atividade ideal e o espelhamento também uma nova forma de objetividade:

No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa “realidade” própria na consciência. 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).

O filósofo magiar confere o devido acento ao primado da objetividade no seu ser-propriadamente-assim sobre o espelhamento dos objetos pela consciência. Porém, esse atributo jamais pode implicar em uma aceção do papel do sujeito como passivo ou contemplativo, apenas como um receptáculo de informações apreendidas desde fora, tampouco na aceção do espelhamento como mera reprodução mecânica da realidade, como um capturar fotográfico dos entes. O sujeito se coloca de maneira ativa uma vez que, ao reproduzir os nexos causais, está dirigido pelas finalidades de sua própria atividade, bem como apreende esses nexos não como determinações restritivas e unívocas, mas como possibilidades. É um apoderamento do objeto, dos seus atributos e potencialidades latentes, que não se encerra em um volteio em torno de si, mas que dispõe as possibilidades de transformação dos elementos naturais em conformidade com as necessidades humano-sociais, processo por meio do qual um objeto [*Gegenstand*] se torna um objeto [*Objekt*] da consciência. Há, como fato incontestável, uma orientação teleológica no espelhamento, na qual a consciência se apresenta como *possibilidade* de realização de novas objetividades:

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

O espelhamento “é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto”, ou, segundo Fortes (2013, p. 187), “o ideal, por via do espelhamento da realidade objetiva na consciência, é a condição de possibilidade para o surgimento do novo, da criação de formas sociais inusitadas”, este é o ponto que Lukács extrai de Hegel, a saber, o caráter cognitivo como possibilidade. Esse ideal engendra na “consciência que espelha a realidade” determinado “caráter de possibilidade”.

Pensemos, por exemplo, no ato de seleção de uma pedra para confecção de um machado. A propriedade da dureza da pedra é de suma relevância, senão chave, para viabilizar a eficácia dessa ação de confecção do machado e de sua utilização e, uma vez apreendida, pode, em momento subsequente, garantir a *possibilidade* de ser aplicada sob forma de representação – da dureza – em outras situações. Nesse exemplo encontra-se o ponto chave acerca do problema da consciência como condição de possibilidade e a questão da gênese do pensamento conceitual como descoberta de novas composições no material.

A consciência, então, ao apreender os nexos causais da natureza, é capaz de desdobrá-los por seus meios próprios, ou seja, a partir da reprodução ideal, são elaboradas e descobertas novas composições *possíveis* de serem realizadas no elemento material. Portanto, adensando nossas compreensões acerca do ato laborativo, e sobre o sujeito que trabalha, não se trata apenas de ressaltar a importância da atividade finalística do homem. A finalidade, embora crucial, existe a partir da mediação do conhecimento dos nexos causais, do caráter cognitivo, elemento este que permite diferenciar a finalidade presente no animal da finalidade humana. Desse modo, o caráter cognitivo é o elo tônico no interior do processo que define a peculiaridade da atividade do homem, sendo ele a condição de possibilidade para novos desdobramentos e composições. O caráter cognitivo (capacidade de espelhamento) atua como fator preponderante. Enquanto o trabalho é o complexo, o caráter cognitivo, embora não seja o único elemento atuante neste complexo, é o elemento preponderante, pois subordina seus demais elementos imbricados.

Se a consciência é o *ser consciente*, como veremos adiante, esse caráter cognitivo somente existe através do pôr, isto é, não se trata jamais da consciência descolada do homem, mas da consciência que só se constrói a partir da relação com o mundo, no interior do processo de autoengendramento do homem. Trata-se da consciência como condição de possibilidade para a transformação do mundo, mas também de si próprio, não esquecendo que tais mudanças não ocorrem apenas no ato laborativo, retroagindo também sobre o sujeito que trabalha, modificando e construindo a *subjetividade do sujeito*. Segundo Lukács “essa transformação do sujeito que trabalha – autêntico devir homem do homem – é a consequência ontológica necessária do objetivo ser-propriadamente-assim do trabalho” (Lukács, 2013, p. 79). É a determinação do trabalho que ele colhe de Marx, do trabalho em sua ação determinante sobre o sujeito humano, sobre a forma como ele age, pensa etc.

Todo cuidado deve ser tomado para que não se entenda que a formação da subjetividade do homem se dê pelo domínio de simples atos de consciência. Nossa exposição, a partir dos lineamentos lukacsianos, não ousa deixar dúvidas de que é na relação prática com o próprio mundo que surge o espelhamento na consciência. E, na mesma medida em que ele surge nessa

relação prática, também é esta relação que permite a sua retificação até que ele se torne efetivo. E como aquilo que se apresenta como possibilidade pode se tornar efetivo? Há algo que se interpõe entre a possibilidade e a realidade? Ainda no capítulo *O trabalho*, Lukács incorpora outra categoria indispensável, trata-se da categoria da *alternativa*: “a categoria decisivamente nova, aquela que faz a passagem da possibilidade à realidade, é exatamente a alternativa” (Lukács, 2013, p. 78), que em articulação com outras categorias modais postas em destaque e analisadas sob os auspícios dos princípios ontológicos extraídos do pensamento marxiano, será examinada na próxima seção.

#### 1.4 A categoria da alternativa e a gênese da liberdade humana no ato laborativo

Em contraposição ao tratamento usual da relação entre as categorias da modalidade, “na obra lukacsiana as categorias da ontologia clássica são tratadas no interior da análise específica das categorias do ser social, não recebendo um tratamento abstrativo generalizante dos princípios ontológicos fundamentais – no sentido tradicional do termo” (Fortes, 2013, p. 56), estas estão sempre em consonância com o grau efetivo de complexidade dos processos em análise. É nesse ínterim que são postas sob investigação as categorias clássicas do pensamento ontológico, as quais recebem um tratamento bastante original, dentre elas, citamos: necessidade, contingência, possibilidade, essência, fenômeno etc.

O capítulo destinado ao trabalho na *Ontologia* lukacsiana é bastante decisivo por inaugurar de forma mais detida categorias centrais em um grau de abstração mais elevado e anterior ao seu desdobramento em formas cada vez mais sociais da vida humana. Isso não ocorre ao acaso pois, como visto, o trabalho é o modelo, a forma originária, que permite explicar a gênese de categorias que vão se desdobrar e se desenvolver em outros complexos. Dando seguimento à exposição, Lukács, baseando-se na teoria do reflexo de Lênin, apresenta o espelhamento e introduz a consciência que espelha a realidade como contendo certo caráter de possibilidade, mas, neste momento, ainda com certa ausência da explicitação da relação ontológica entre espelhamento e realidade.

A fim de dar cabo à essa explicação, tem-se outro momento de recuperação das contribuições aristotélicas e também mais pontos de críticas à Nicolai Hartmann. No que concerne à categoria da possibilidade, o autor inicia sua explanação resgatando a noção da *dýnamis* aristotélica, que ocupa um lugar central no pensamento lukacsiano, sendo utilizada de forma abundante na análise do trabalho. A *dýnamis* é “o princípio efetivador, mediador necessário da passagem da potência ao ato” (Fortes, 2016b, p. 95). Apesar das indeterminações

do filósofo grego que une a *dýnamis* à esfera da natureza<sup>31</sup>, ele auxilia a identificar o lugar que ocupa a categoria da possibilidade dentro da atividade do ser social. Para Lukács, por sua vez, não há dúvidas de que a *dýnamis*, possibilidade da consciência de pôr em movimento e realizar articulações no elemento natural, seja uma categoria específica do ser social.

O exemplo fornecido na *Ontologia* é bastante elucidativo da *dýnamis*, diz Lukács: “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 seu caráter realmente nulo, uma vez que ele não está trabalhando” (Lukács, 2013, p. 67). Hartmann não dá conta do problema e Lukács assume a concepção aristotélica de possibilidade. Referendando-se no exemplo aristotélico, mostra que a existência real da possibilidade é a do arquiteto que não perde suas capacidades mesmo quando está temporariamente desocupado. Recuperando Vaisman (2014, p. 320) em seu estudo sobre a filosofia e o problema das categorias no pensamento tardio de Lukács:

Segundo Lukács, para evitar a meia-realidade de um possível, que está lá, mas nunca realizado, Hartmann defende, contra Aristóteles, a concepção de possibilidade da escola megárica que, como se sabe, identifica possibilidade à efetividade. Ou seja, somente é possível realmente aquilo que atende todas as condições para ocorrer, para acontecer, e ocorre, acontece então real e necessariamente.

Opõe-se, portanto, Aristóteles em “seu vasto, profundo, universal e multilateral esforço para apanhar filosoficamente a realidade em seu conjunto” frente à Hartmann que permanece “enredado em preconceitos lógico-gnosiológicos” (Lukács, 2013, p. 68). E, se levadas às últimas consequências, a concepção hartmanniana conduz à eliminação não só do acaso como também da verdadeira possibilidade, visto que reconhece na realidade aquilo que acontece apenas de modo estritamente necessário. As consequências se espriam ao tratar da liberdade. Por definir o acaso como ausência de determinação, a contingência e a necessidade se estabelecem em mútua exclusão. Ainda conforme Vaisman:

[...] a abordagem hartmanianna fica limitada, entre outras razões, porque a identificação que ele estabelece entre possibilidade e necessidade com o real, excluído o acaso, não deixa um espaço coerente para a emergência da liberdade humana, que é, de fato, uma das preocupações fundamentais de Lukács (Vaisman, 2014, p. 324).

Limitando as digressões, o que importa postular é a presença da *dýnamis* “como *caráter alternativo* de qualquer pôr no processo de trabalho”, que emerge pela primeira vez

---

<sup>31</sup> “Determinadas confusões e, por consequência, aparentes deduções estão continuamente presentes em Aristóteles, quando ele quer ampliar para além da práxis humana aquilo que ele reconheceu de forma tão correta” (Lukács, 2013, p. 70).

precisamente nesse pôr de um fim no trabalho (Lukács, 2013, p. 70, grifo nosso). No exemplo fornecido pelo próprio autor, um homem que escolhe uma pedra em meio à natureza, e em meio a várias outras pedras, porque aquela lhe parece mais apropriada para os seus próprios fins, faz uma escolha entre alternativas, diga-se de passagem, entre alternativas que só se desenvolvem por meio de um espelhamento da realidade, que é dinamicamente elaborado e reelaborado, justamente por não se encerrar em apenas um ato decisório, mas por se tratar de um processo que engendra ininterruptamente uma cadeia de alternativas sempre nascentes.

A pedra escolhida como instrumento é um ato de consciência que não possui mais caráter biológico. Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e a sua elaboração na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. Quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea (Lukács, 2013, p. 71).

A alternativa é o elo, a categoria mediadora do espelhamento com a realidade, entre o espelhar e o pôr de um ente. O caráter principal, portanto, não é o da decisão, mas o caráter alternativo das possibilidades objetivas que aparecem diante do homem. A possibilidade pode estar posta, mas se o indivíduo não realiza, não decide entre alternativas, ela não se efetiva. Acrescenta-se a isso que a decisão entre alternativas e o trânsito da potência em ato passa, inescapavelmente, pela discussão em torno do problema da necessidade. O homem se faz na e através da prática, *é um ser que responde [ein antwortendes Wesen]* às alternativas que lhe são postas pelas necessidades e possibilidades dentro de determinado momento histórico, e que ao satisfazer suas necessidades, abre novas possibilidades e alternativas, amplia seu campo de atuação no próprio mundo, ao passo em que atua na construção também de si mesmo.

Destarte, não existe uma necessidade absoluta, *sans phrase*, como uma lei universal que subordina a própria realidade, mas toda necessidade é dada pelo nexos “se... então”, ou, “em termos mais simples, se dado nexos é posto em causa, então temos determinados resultados” (Fortes, 2013, p. 66), de modo que o resultado do trabalho não é, nem pode ser, uma simples consequência das deliberações dos homens. Como consequência, é a necessidade que se encontra subordinada à realidade, não sendo de qualquer ordem, mas uma possibilidade latente, que permanece como tal sem a ocorrência do processo laborativo.

Nesse *intermezzo*, o ser social se constrói de encadeamentos ininterruptos de decisões alternativas dentro de um campo de possíveis, isto é, exerce papel ativo na construção do próprio mundo e no aprimoramento, na autoconstrução de si mesmo. Essas alternativas são necessariamente concretas, se dão na práxis, e não acima da cabeça de cada homem, portanto,

em que pese a escolha entre alternativas pelos indivíduos, estas lhe são determinadas pelo chão do real. O autor húngaro cita diversas vezes a frase de Marx: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram” (Marx, 2011b, p. 25).

Nesse sentido, a redundância de Lukács não é ocasional:

[...] não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma *alternativa concreta*: a decisão de um *homem concreto* (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores *condições de realização concretas de um pôr concreto do fim* (Lukács, 2013, p. 76, grifos nossos).

Embora a concretude acerca das alternativas seja sublinhada com bastante ênfase, não se deve esquecer que, no trabalho, sempre se trata de uma unidade inexorável entre fator material e ideal, instauradora do caráter fundamentalmente distinto da atividade humana. A consciência humana, não epifenomênica, ressalta a especificidade humana, a peculiaridade ontológica presente no trabalho e, por consequência, no caráter das alternativas humanas. Cada ato humano implica em uma decisão e essas decisões implicam na capacidade dos homens de captar a realidade e em escolher entre alternativas. Esse momento cognitivo, assim dizendo, primordial, atua como fator preponderante [*übergreifendes Moment*].

Vimos que a categoria decisivamente nova, aquela que faz a passagem da possibilidade à realidade, é exatamente a alternativa. Qual é, porém, o seu conteúdo ontológico essencial? À primeira vista, parecerá um pouco surpreendente se dissermos que nela o fator preponderante é constituído pelo seu caráter marcadamente cognitivo. É claro que o primeiro impulso para o pôr teleológico provém da vontade de satisfazer uma necessidade. No entanto, esse é um traço comum à vida tanto humana como animal. Os caminhos começam a divergir quando entre necessidade e satisfação se insere o trabalho, o pôr teleológico. E nesse mesmo fato, que implica o primeiro impulso para o trabalho, se evidencia a sua constituição marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico quando entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido o trabalho como mediação (Lukács, 2013, p. 78, modif.).

Todo esse conjunto de elaborações e de nexos categoriais, nunca puramente abstratos, mas compreendidos sempre como “formas de ser, determinações da existência”, conduz ao problema da gênese da liberdade, introduzido por Lukács nas páginas do capítulo *O trabalho*. O homem, ao escolher dentro de uma cadeia sucessiva de alternativas, deixa de permanecer em um mesmo patamar de existência e de realização de sua atividade, justamente pelo caráter da alternativa implicar um alargamento e desenvolvimento humano-social. Nesse confronto com a natureza, o homem não permanece incólume, mas faz a si mesmo ao mesmo tempo em que edifica o seu próprio mundo, havendo, portanto, um caráter aberto e livre no que tange às

realizações humanas. Precisamente aqui instaura-se a gênese, a primeira manifestação de liberdade do homem pois, de acordo com Fortes (2016b, p. 217): “a humanização do homem através do trabalho é em si um ato nascente de liberdade”.

Sobre a gênese ontológica da liberdade:

Para tentar esclarecer, mesmo com essas necessárias ressalvas, a gênese ontológica da liberdade a partir do trabalho, temos de partir, tal como corresponde à natureza da questão, do caráter alternativo dos pores teleológicos nele existentes. Com efeito, é nessa alternativa que aparece, pela primeira vez, sob uma figura claramente delineada, o fenômeno da liberdade, que é completamente estranho à natureza: no momento em que a consciência decide, em termos alternativos, qual finalidade quer estabelecer e como se propõe a transformar as cadeias causais correntes em cadeias causais postas, como meios de sua realização, surge um complexo de realidade dinâmico que não encontra paralelo na natureza. O fenômeno da liberdade, pois, só pode ser rastreado aqui em sua gênese ontológica. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência que dá origem a um novo ser posto por ele (Lukács, 2013, p. 137-138).

Essa liberdade, contudo, não é idêntica à liberdade concebida em complexos e formas sociais das práticas superiores, motivo pelo qual não se pode deduzir direta e conceitualmente as formas mais complexas da prática social a partir da forma originária, por exemplo, como exposto na *Ontologia*: “a liberdade no sentido jurídico é algo substancialmente diferente do que sentido político, moral, ético, etc.” (Lukács, 2013, p. 137). De forma distinta, analisando desde sua gênese pelo trabalho, a liberdade coincide com as decisões entre alternativas, irrevogavelmente mediada pelas necessidades oriundas não mais apenas de cadeias causais espontaneamente biológicas, mas da atividade consciente dos homens. Desse modo, trata-se de uma liberdade que é determinada, concreta, mediada pela objetividade e pela finalidade, bem como em determinação reflexiva com as necessidades humano-sociais. A liberdade está na necessidade; não há liberdade sem necessidade e não há necessidade sem liberdade. Lukács recupera Hegel em sua *Enzyklopädie* para falar sobre essa determinação de reflexão entre liberdade e necessidade:

[...] liberdade e necessidade, enquanto se contrapõem abstratamente uma à outra, pertencem somente à finitude e só valem no terreno desta. Uma liberdade que não tenha em si necessidade alguma e uma simples necessidade sem liberdade são determinações abstratas e, por isso, não verdadeiras. A liberdade é essencialmente concreta, determinada em si de maneira eterna e, portanto, ao mesmo tempo necessária. Quando se fala de necessidade, costuma-se entender sob esse termo, antes de tudo, só determinação vinda de fora; como, por exemplo, na mecânica finita, um corpo só se move quando é impelido por outro corpo e certamente na direção que lhe foi transmitida por esse choque. No entanto, isso é uma necessidade simplesmente exterior; não a necessidade verdadeiramente interior, pois essa é a liberdade (Hegel *apud* Lukács, 2013, p. 144).

Hegel e outros pensadores do idealismo alemão se aproximam da correta apreensão da liberdade e da determinação de maneira não antinômica, contudo, são cruciais as diferenças entre esses últimos e a formulação do filósofo magiar. Por exemplo, a imputação de uma teleologia na natureza e na história humana, deforma a compreensão do fenômeno da liberdade, como no caso de Hegel que projeta um *télos* na história, assim como ocorre com a contraposição hipostasiada entre liberdade e necessidade, outro ponto de choque com filosofia idealista hegeliana. Nas palavras do próprio autor:

Hegel, em consequência de seu sistema, atribui à categoria necessidade uma exagerada importância logicista e que, por isso, não percebe a particular peculiaridade da própria realidade, privilegiada categorialmente, e, como consequência, não desenvolve uma investigação a respeito da relação entre a liberdade e a modalidade total da realidade (Lukács, 2013, p. 147).

Também de forma bastante anterior, Lukács já introduz de modo mais ou menos sumário essa problemática em *O jovem Hegel*, onde explicita o confronto hegeliano com o conceito abstrato de liberdade em Kant e Fichte, bem como a localização da concepção de liberdade e necessidade no centro das análises sobre a teleologia e a atividade humana em geral no filósofo alemão. Não é do escopo dessa exposição adentrar pormenorizadamente neste embate com a filosofia idealista, mas resgatar, novamente, a dimensão desses problemas no itinerário lukacsiano. Não se atendo à apontar as deformações da filosofia idealista alemã – como se fosse pouco –, Lukács traça também um debate importante com outras concepções mais recentes sobre o problema da liberdade nas quais, geralmente, predomina a configuração da liberdade como uma escolha pessoal em seu mais elevado nível de abstração, a ponto de perder todo o vínculo com a realidade, culminando na contraposição da liberdade com a determinação, na tese da liberdade indeterminada, como ato puro da vontade individual. Essa é a liberdade, por exemplo, para o filósofo francês Jean-Paul Sartre. Para ele há uma inescapabilidade da liberdade, pois “o homem está condenado a ser livre.”<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Em outros momentos, como na obra *Existencialismo ou marxismo?* Lukács se dedica ao exame do existencialismo francês que, contando com numerosos adeptos e modificações, não alterou a essência da ontologia fundamental heideggeriana do ser-para-morte [*Sein zum Tode*], em face ao vazio e do Nada, em uma situação de *vis-à-vis de rien*. Contudo, o existencialismo não é somente uma filosofia da morte, mas também a da liberdade absoluta, indiferenciada, abstrata e indeterminada, conveniente para atrair, à época e sem distinções, os inimigos do fascismo. Têm-se uma noção abstrata de liberdade para um protesto abstrato, o que propiciou um terreno frutífero para que o existencialismo francês ganhasse capilaridade e fornecesse base ideológica aos intelectuais presos ao individualismo extremo. Segundo Lukács, Sartre aplica a noção heideggeriana de derrelição [*Geworfenheit*] à liberdade, onde a mesma seria uma forma de fatalidade da existência humana. Em *L'être et le néant*, Sartre incorre em contradições insolúveis a partir das quais a noção de liberdade aniquila a si mesma (cf. Lukács, 1979). Encontra-se na referida obra sartreana a passagem: “minha liberdade corrói minha liberdade”. De acordo com Mészáros em seu estudo sobre a obra sartreana, essa passagem representa um elemento constitutivo



Ao contrário do antagonismo entre liberdade e determinação, há uma relação intrincada entre essas categorias no interior do complexo do trabalho. Trata-se sempre da liberdade dentro de um campo de possíveis, e não da liberdade sartreana. Assim, “diante das alternativas sempre é possível decidir de um modo diferente daquele em que realmente se decide; isso revela, em linhas gerais, o caráter aberto e livre – não no sentido de indeterminado – das decisões humanas no interior de sua prática social” (Fortes, 2016b, p. 223).

As respostas em tais decisões, por sua vez, podem se dar de maneira mais ou menos consciente, independentemente de um conhecimento de causa, o que permite incorporar à análise o fato da vida cotidiana colocar, por vezes, alternativas de forma inesperada, que precisam ser respondidas de imediato sob pena de ruína dos indivíduos. Entretanto, mesmo em tais decisões imediatas, sem conhecimento dos componentes envolvidos nas alternativas postas, há uma liberdade decisória, embora quanto mais conscientemente o sujeito se colocar frente aos nexos da matéria em cada momento, mais livre será a possibilidade de transformação adequada desta e o pôr em movimento das cadeias causais, “tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre elas [cadeias causais], ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar” (Lukács, 2013, p. 140). Na *Estética* de Lukács também encontramos uma assertiva que vai na mesma direção: “a liberdade de ação – sem dúvida relativa – ou, melhor dizendo, a escolha razoável entre várias possibilidades, significa um domínio cada vez mais rico de mediações objetivamente dadas” (Lukács, 1966a, p. 90).

Toda liberdade é essencialmente concreta e nela reside inclusive a liberdade do homem de fazer a si mesmo. A liberdade, em seu caráter mais primordial e relevante, está relacionada com a autoformação do ser social, com o ser social como um ser aberto, que produz a si mesmo. Em última instância, instauram-se as perguntas: o homem é livre para fazer escolhas, mas e para constituir a si mesmo? Se ele é livre, até que ponto ele é livre? Tais questionamentos se colocam no capítulo do trabalho, mas se manifestam de forma distinta em outros momentos. Com base na demonstração de que nas formas primárias da práxis social estão contidos *in nuce* traços das formas superiores da configuração societária, a liberdade também tem a sua gênese localizada por nosso autor no complexo do trabalho em sua forma originária. Lukács, portanto, faz um percurso analítico a partir do qual extrai importantes consequências. Primeiro, localiza a gênese da liberdade no interior da atividade laborativa; em seguida, identificando o caráter aberto e, portanto, livremente determinado do ser social, estabelece a relação da liberdade com

---

essencial da noção de liberdade em Sartre, bem como a súpula que melhor se ajusta a ela (cf. Mészáros 2012).

o processo de autoconstituição do homem; e, por fim, tomando a liberdade em sua forma mais originária, permite lançar luz à compreensão dos aspectos mais gerais do fenômeno nas formações superiores (trabalho como modelo de toda liberdade).

Em resumo:

De fato, toda liberdade que não esteja fundada na socialidade do homem, que não se desenvolva a partir daqui, mesmo que através de um salto, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto da sua atividade, do seu autocontrole sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade (Lukács, 2013, p. 156).

No complexo laborativo encontra-se o fenômeno originário que instaura a gênese da liberdade do homem, permitindo encará-la não em termos vagos e abstratos, mas como necessariamente determinada no processo de autoformação do ser social, a partir da dinâmica da própria prática social dos homens. No que compete a determinação reflexiva entre subjetividade e objetividade, fica cabalmente demonstrada a extensão dessa inter-relação ao se tratar da categoria da alternativa e da gênese da liberdade humana, embora para o problema da individualidade, certamente serão cruciais os desdobramentos desse processo originário, os quais deixaremos em suspenso neste momento.

Optamos por focar as elaborações de Lukács acerca da categoria da alternativa e da gênese da liberdade humana no complexo do trabalho, deixando outros desdobramentos para o segundo capítulo desta dissertação, não para seguir à risca o modo de exposição de Lukács, mas por dois objetivos principais: primeiro, para demarcar e enfatizar o momento de gênese de tais questões no complexo laborativo; e segundo, por entender que embora a categoria da alternativa e o problema da liberdade humana compareçam desde o primeiro capítulo, apenas em *A reprodução* outros elementos poderão ser explicitados, uma vez que esta é a esfera “na qual o processo de reprodução do homem transcorre realmente” (Lukács, 2013, p. 171).

No momento anterior à dissolução das abstrações iniciais, antes da explicitação da forma da individualidade e de sua inserção dentro da reprodução da totalidade social, momento este onde já podem ser localizados elementos em torno da formação da subjetividade do homem, está *in statu nascendi*, através das primeiras manifestações da liberdade humana, os traços determinantes da essência da *dýnamis*, da potência ou da capacidade de realização

humana. Como uma via de mão dupla, esse caráter aberto e livre das realizações humanas é tanto um elemento constituinte e indispensável dessa subjetividade em formação, quanto um elemento atuante nesse processo formativo. Trata-se de um caráter aberto e livre que caracteriza ao mesmo tempo em que modifica essa forma de subjetividade.

Assim, a liberdade que surge no interior deste processo é a síntese da capacidade objetivadora humana que alarga, refina e desenvolve as categorias e atributos especificamente humano-sociais. É a liberdade autoformadora, aquela que viabiliza a construção e a ampliação das próprias capacidades humanas. Nesse sentido, as proposituras lukacsianas são inequívocas ao demonstrar que a primeira manifestação da liberdade humana está precisamente no processo de produção do homem e do mundo do homem.

### **1.5 A gênese das categorias do valor e do dever-ser a partir da inter-relação entre subjetividade e objetividade**

Outro problema de grande monta assente no capítulo *O trabalho* é a gênese das categorias do dever-ser e do valor. Novamente fica patente aqui o esforço lukacsiano em desvelar a relação das formas mais originárias presentes no trabalho como uma base para as formas mais elevadas de atuação do ser social, de modo que as argumentações de proa a respeito do complexo laborativo como modelo de toda prática social encontram-se precisamente na determinação destas duas categorias. Trata-se de um momento do capítulo em questão que, podendo ser assumido como um dos mais tortuosos no que diz respeito à compreensão, é tanto mais decisivo para que possam ser compreendidas as formas ulteriores da prática humana, na medida em que o autor chega a conferir a estas categorias a condição de “fundamento de toda sociedade humana”, ou de “toda vida humana”<sup>33</sup>.

Todavia, Lukács elucida como “entre o modelo e suas sucessivas e mais complexas variantes há uma relação de identidade de identidade e não identidade” (Lukács, 2013, p. 104), ou seja, as categorias precisam ser entendidas não só no interior do complexo no qual elas surgem, como no seu histórico desdobramento no interior do desenvolvimento do ser social. Portanto, ir até o complexo laborativo permite a visualização do dever-ser e do valor em sua gênese, enquanto categorias específicas e próprias ao ser social, sem correspondência na

---

<sup>33</sup> Lukács em sua autobiografia sob forma de diálogo, ao comentar sobre seu trabalho em torno da *Ontologia*, expõe: “[...] as coisas não se modificam por si, não por processos espontâneos, mas em consequência de posições conscientes. A posição consciente significa que a finalidade precede o resultado. Este é o fundamento de toda a sociedade humana. Aquela oposição que existe entre valor e não-valor, entre ‘ter podido realizar’ e ‘ter sido realizado’ constitui, na verdade, toda a vida humana” (Lukács, 1999, p. 45).

natureza, contrapondo nos dois extremos, as acepções feitas tanto pelo idealismo quanto pelo materialismo de cunho mecanicista, como ver-se-á. E, ao falar de *identidade de identidade e não identidade*, não está em pauta uma identidade abstrata que comunga as formas originárias às mais superiores da prática humano-social, tampouco uma antítese onde estas se excluem mutuamente. Trata-se de uma continuidade na descontinuidade. Ocorrem desdobramentos nessas categorias que sucessivamente as complexificam e as fazem mais socialmente mediadas em relação aos momentos primevos e recuados na história do ser social.

Cabe destacar como as elaborações lukacsianas atuam em um *tertium datur* frente ao idealismo e ao materialismo mecanicista no que diz respeito à incapacidade de cada qual de apreensão das relações ontológicas existentes. Ao introduzir essas categorias, o autor está dando prosseguimento em seu debate com toda uma história da filosofia, com pensadores de grande monta, cuja presença não é apenas marcante, mas hegemônica atualmente, buscando reposicionar estas categorias em sua verdadeira efetividade. Sua ruptura é contra “os equívocos das filosofias que autonomizam essas duas esferas em um ou em outro sentido, confundindo a questão da prioridade ontológica com a dimensão axiológica” (Albinati, 2021, p. 342), seja por intermédio da hipostasiação ou absolutização dos valores, assumidos como perenes e universais, ou pela posição subjetivista que reduz o estatuto valorativo à mera escolha subjetiva. No caso do dever-ser, por meio do seu apartamento frente às “alternativas concretas dos homens”, dando lugar às “encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos e portanto transcendentem em relação ao homem” (Lukács, 2013, p. 101).

O idealismo constrói de forma artificiosa, fictícia e a-histórica o exame das categorias do ser social, uma vez que tenta criar uma reflexão a partir de formas supostamente prontas e acabadas, apagando-se a gênese. Ao fazê-lo, autonomiza a instância das expressões ideais e assume as categorias como transcendentem ao homem. A ideia de uma predeterminação está colocada *ab initio* como produto de uma subjetividade cognoscente por meio de uma absolutização da *ratio*, isto é, fazendo com que aquilo que existe em-si seja algo inalcançável do ponto de vista do conhecimento. Acerca do idealismo, diz o autor:

A incapacidade do pensamento idealista de compreender as relações ontológicas mais simples e evidentes se baseia metodologicamente, em última análise, no fato de se contentar a analisar, em termos gnosiológicos ou lógicos, os modos de manifestação das categorias mais desenvolvidas, mais espiritualizadas, mais sutis, ao passo que, não são apenas mantidos à parte, mas inteiramente ignorados os complexos de problemas que, na sua gênese, indicam o caminho ontológico; desse modo, são apenas consideradas as formas da práxis social que se acham mais afastadas do metabolismo da sociedade com a natureza, e não só não se presta atenção às mediações, frequentemente muito complexas, que as vinculam às suas formas originárias,

mas até mesmo se constroem antíteses entre estas e as formas desenvolvidas (Lukács, 2013, p. 100).

A gnosiologia kantiana constitui o caso exemplar dessa absolutização dos atributos da racionalidade, ao passo em que desloca-se da *recta* compreensão do real, visto que perde a primazia do objeto, do ente enquanto ente, ao ceder espaço para formas impositivas de conceitos e armações lógicas da razão. As categorias, portanto, deixam de existir e de atuar de forma independente, para serem subordinadas e gravitarem em torno do sujeito que as conhece. A realidade perde sua autarquia, então, se o sujeito cognoscente não compreende tais nexos categoriais, eles não existem. Lukács denuncia o fato da filosofia kantiana incorrer em uma “fetichização hipostasiante da razão”, onde a moral ganha a primazia para que possam ser discutidas as formas de atividade humana, negligenciando qualquer tipo de gênese social destas (Lukács, 2013, p. 101). Como bem resume o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano:

O conceito de D[ever]. volta a predominar só na ética kantiana, que é uma ética da normatividade. Ela modifica o conceito estóico de D. como conformidade à ordem racional do todo, transformando-o em conformidade com a lei da razão. Para Kant, D. é a ação cumprida unicamente em vista da lei e por respeito à lei: por isso, é a única ação racional autêntica, determinada exclusivamente pela forma universal da razão. Diz Kant: “Uma ação realizada por D. tem seu valor moral não no fim que deve ser alcançado por ela, mas na máxima que a determina; ela não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio da vontade segundo o qual essa ação foi determinada, sem relação com nenhum objeto da faculdade de desejar.” Em outros termos, “o D. é a necessidade de realizar uma ação unicamente por respeito à lei” (Abbagnano, 2012, p. 311).

Segundo Lukács, quem avança (com limitações), para “além do idealismo subjetivo do seu tempo e também posterior”, é Hegel. Na *Enciclopédia* ele fornece um trato aos problemas desse complexo de uma forma bastante autônoma frente às possíveis acusações de estar apenas polemizando com o outro filósofo alemão. Chega a um delineamento ontológico autêntico da problemática, admitindo o dever-ser como uma categoria originária do humano, sem correspondência na natureza. Hegel vê os problemas inerentes à absolutização do conceito de dever-ser e do rigorismo em Kant, que coloca sob as disposições morais, em princípios realisticamente lineares, que não se transformam, não se adquirem, não surgem e não perecem, todo o desenvolvimento social do homem. Kant deriva “exigências morais dos critérios formais do conceito de dever, da concordância do conteúdo do imperativo consigo mesmo” são “consequências lógicas supostamente obrigatórias de um ‘princípio racional’ unitário supra-histórico e suprassocietário” (cf. Lukács, 2018b, p. 239). Já para Hegel, tratam-se de elementos de um processo que é dialético, contido no interior de uma totalidade social em movimento.

Todavia, ele tampouco considera o vínculo com o caráter teleológico do trabalho e não consegue dar por superado o problema do idealismo.

Por outro lado, o “velho” materialismo mecanicista, partindo de uma forma procedimental reducionista, porque postula um caminho “a partir de baixo”, deriva as formas mais inferiores, os fenômenos mais complexos, “como simples produtos deles (a famigerada dedução com a qual Moleschott fazia o pensamento nascer da química do cérebro, isto é, como um mero produto natural)” (Lukács 2013, p. 105). Assim, todo o desenvolvimento do ser social em seu processo de autoidentificação cede lugar ao determinismo natural, não havendo na especificidade da relação homem e natureza qualquer transformação que não seja por meio de uma mera reação aos atributos naturais. Embora por caminhos distintos, o idealismo e o “velho” materialismo convergem. Concordando com Fortes (2016b, p. 160): “ambos acabam por tomar fenômenos ou planos específicos de manifestação de uma dada categoria como um aspecto isolado e decisivo, terminando por definir a forma posta no centro da análise como o critério privilegiado para a determinação da realidade de dadas categorias.”

Acerca das categorias do dever-ser e do valor, a despeito do pensador magiar as conceber como imbricadas, em “íntima interdependência, que à primeira vista atua quase como uma identidade” e “tão intimamente interdependentes” enquanto “momentos de um único e mesmo complexo comum” (Lukács, 2013, p. 106), é importante que sejam discutidas provisoriamente à parte. Para o autor, é indiferente à qual prática humana se faz menção, todas são sempre conduzidas por um dever-ser e pela realização de um valor, contudo, o seu imbricamento diz tão somente na aparência de uma identidade, uma vez que cada categoria desempenha uma função específica.

É sabido que o pôr teleológico e a efetivação deste constitui o ato decisivo do ser social, de modo que toda e qualquer realização humana se erige por um agir finalisticamente necessário, com uma preparação ineliminável no fator ideal e, finalmente, com a execução e o agir prático, sua forma de pôr aquele fim em movimento. Esse fator ideal influi diretamente sobre a autorreprodução do humano, na mesma medida em que emerge diretamente dele. Como asseverou Lukács em outro momento: “isso mostra que a consciência relativa às tarefas, ao mundo, ao próprio sujeito, brota da reprodução da própria existência (e, junto com esta, daquela do ser do gênero), como instrumento indispensável de tal reprodução” (Lukács, 2013, p. 87). Contudo, ao prosseguir na investigação, é necessário dizer sobre o ser do sujeito que põe fins. Este, por sua vez, se orienta em sua atividade laborativa por um dever-ser.

Quando, então, observamos que o ato decisivo do sujeito é seu pôr teleológico e a realização deste, fica imediatamente evidente que o momento categorial

determinante desses atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser. O momento determinante imediato de qualquer ação intencionada que vise à realização deve por isso ser já esse dever-ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é determinado verificando se e como ele favorece a obtenção do fim (Lukács, 2013, p. 98).

O dever-ser consiste naquilo que orienta a ação prática do ser social, esta que contrasta substancialmente com a determinação imediata da naturalidade. Para o autor húngaro, na natureza o passado é que determina e atua como princípio que rege o presente, sobretudo de um modo adaptativo, em decorrência de uma necessidade causal, a partir de capacidades que o ser da esfera natural adquiriu e produziu, portanto, “naquilo que concerne aos fenômenos da natureza não podemos falar de um dever-ser e sim de um ‘estar a ser’” (Fortes, 2016b, p. 154). Ao inverso, para o ser social a finalidade preexiste na consciência antes da execução, da atividade propriamente dita, e a conduz, assim como orienta cada movimento guiado pelo pôr de um fim. No ser social, então, “não é o passado, na sua espontânea causalidade que determina o presente, mas, ao contrário, é a tarefa futuro, teleologicamente posta o princípio determinante da práxis a tais atos” (Lukács, 2013, p. 105).

Avançando, o pôr de um fim pressupõe, como visto, a apreensão dos nexos causais diante dos quais surge uma cadeia ininterrupta de alternativas a partir das quais se deve decidir, lembrando aqui da gênese da liberdade. Esse outro aspecto delineado por Lukács auxilia na compreensão da “insuprimível interação entre dever-ser e espelhamento da realidade (teleologia e causalidade posta)”, visto que será o espelhamento adequado e preciso da realidade a condição que permitirá que o dever-ser se efetive de modo acertado, ainda que “esse espelhamento correto só se torna efetivo quando conduz realmente à realização daquilo que deve-ser” (Lukács, 2013, p. 99-100). Assim, é possível dizer que em toda atividade humana há o predomínio de um dever-ser que pressupõe inegavelmente decisões entre alternativas concretas.

Contudo, aqui vem à lume o elemento que para nós é decisivo. O dever-ser não possui apenas a dimensão de orientação para a realização de uma finalidade, mas também retroage sobre o sujeito que trabalha, age sobre o processo de autoconstrução do homem, auxilia na formação daquilo que poderíamos chamar de *subjetividade do gênero humano*. Ele remete à uma objetividade que é reguladora, mediando o processo de trabalho e ajustando o comportamento do sujeito ao fim almejado. Estamos nos remetendo aqui ao comportamento do homem em relação a si mesmo, no que diz respeito ao autodomínio de suas faculdades, ao autocontrole sobre suas forças essenciais, ao disciplinamento frente ao processo laborativo, às suas habilidades e qualidades (capacidade observativa, destreza, tenacidade etc). São os ganhos do processo de autoidentificação que remetem à construção da subjetividade, seja nessa forma

mais originária, quanto em momentos posteriores, tratando-se inclusive de elementos imprescindíveis para a vida social, para além do âmbito do trabalho. Novamente fica explícito o papel do complexo do trabalho na transformação da natureza e do próprio indivíduo.

A essência ontológica do dever-ser no trabalho dirige-se, certamente, ao sujeito que trabalha e determina não apenas seu comportamento no trabalho, mas também seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho. Este, no entanto, como já acentuamos expressamente ao fazer tais considerações, é um processo entre o homem e a natureza, é o fundamento ontológico do metabolismo entre homem e natureza. Essa constituição do fim, do objeto, dos meios, determina também a essência do comportamento subjetivo. E, sem dúvida, também do ponto de vista do sujeito um trabalho só pode ter êxito quando realizado com base numa intensa objetividade, e desse modo a subjetividade, nesse processo, tem que desempenhar um papel produtivamente auxiliar (Lukács, 2013, p. 104).

E são as mudanças que surgem tanto como efeito necessário do dever-ser, bem como enquanto pressuposto igualmente indispensável para o êxito na atividade humana e no domínio do metabolismo com a natureza. Um domínio da própria natureza interior para que seja possível dominar a natureza de fato. Quando o homem, por exemplo, se vê pela primeira vez em contato com o fogo, sua reação instintual imediata é a fuga. Para que pudesse ter domínio sobre o fogo, o homem precisou dominar os próprios instintos e emoções, o que acarretou em mudanças na sua própria subjetividade, na própria psicologia. O homem passou, então, a construir o seu autodomínio, este que emerge pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser e, assim, pôde se afastar das barreiras naturais e ingressar em um novo patamar de ser autofundado, o ser social. Quando domina o fogo, ou quando dispõe de suas capacidades para utilizar uma pedra para quebrar um coco e para construir ferramentas, o homem também está construindo a si mesmo.

[...] todas as capacidades do homem que são mobilizadas são sempre orientadas, essencialmente, para o exterior, para a dominação fática e a transformação material do objeto natural através do trabalho. Quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são formuladas de tal maneira que as mudanças no interior do homem proporcionam um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio de sua compreensão sobre as suas inclinações e hábitos etc. espontaneamente biológicos são regulados e orientados pela objetividade desse processo; esta, segundo sua essência, se funda na própria existência natural do objeto, dos meios etc. do trabalho (Lukács, 2013, p. 104).

Deve-se insistir novamente no aspecto de que nunca se trata de uma subjetividade autoponente, que parte e desemboca na mais pura interioridade, mas que se faz necessariamente na relação inextricável com a objetividade, esta última que também recebeu agora o acento em sua função regulativa. O pôr de um fim e a capacidade decisória entre alternativas se dão na



objetividade. Trata-se de um domínio crescente sobre uma base biológica, sempre orientado e regulado pela objetividade desse processo. Para evidenciar isso, cabe recuperar outros exemplos prosaicos fornecidos pelo autor húngaro. Em uma entrevista concedida ao fim de sua vida, em 1970, diz Lukács:

Fizemos um progresso tremendo desde os primeiros veleiros até os grandes navios de hoje. Mas nunca teríamos feito isso se a natureza não tivesse produzido o mar. Que qualquer ser humano elabore navios por si mesmo quando não há mar, que é uma necessidade para um navio, é obviamente um absurdo. Se não estivéssemos com fome, não comeríamos. Se não comêssemos, não cozinharíamos (Lukács, 2020a, p. 178).

O dever-ser no processo laborativo implica sempre em *possibilidades* diversas, objetivas e subjetivas. No que concerne às mudanças retroativas sobre o próprio sujeito, estas não são dadas de forma imediata, tampouco influem definitiva e prontamente sobre “a sua totalidade enquanto pessoa”. Segundo o autor, “há, certamente, grandes possibilidades de que isso aconteça, mas apenas possibilidades” (Lukács, 2013, p. 105). Para que se tornem efetivas, essas mudanças dependem do desenvolvimento real da sociedade, das condições para se manifestarem. Por isso, o homem que domina o seu temor pelo mar, que supera uma limitação geográfica a partir do momento em que começa a produzir embarcações, jamais poderia se efetivar caso não houvesse uma vasta extensão de água a ocupar a superfície terrestre. Do mesmo modo, o fato de existir na natureza tais extensões marítimas não provoca, espontânea e imediatamente, o surgimento de embarcações de qualquer tipo.

A análise dos aspectos subjetivos no complexo laborativo recebe continuidade com a inserção de outra categoria, a do *valor*. Sua incorporação nesse conducto analítico não implica uma ruptura ou um desvio na forma de exposição lukacsiana, mas, como visto, dado o fato do dever-ser e do valor serem momentos distintos no interior de um mesmo complexo, a determinação da gênese dessas categorias é feita, a rigor, a partir da compreensão do caráter indissolúvel dessa ligação ontogenética entre ambas. Tratando do valor, Lukács o reconhece, tal como no caso do dever-ser, como fundamento de toda prática humana, e começa a desenvolver sua análise a partir de uma discussão do problema na axiologia. O que vem a ser o valor? É uma atribuição objetiva ou subjetiva? Ou, conforme o próprio autor postula a questão: “o valor é uma propriedade objetiva de algo que, no ato valorativo do sujeito, é simplesmente reconhecida – de maneira certa ou errada – ou ele surge como resultado de tais atos valorativos?” (Lukács, 2013, p. 106).

Novamente aqui, o filósofo húngaro se propõe a debater com a tradição filosófica em busca de uma resolução distinta daquelas feitas por meio de determinismos unilaterais, subjetivos ou objetivos, da questão. Para alguns o valor é uma atribuição subjetiva do ser. O

que pode ser bom, ruim ou útil para um sujeito, pode não ser para um outro. Para exemplificar tal acepção do valor, o autor menciona Bentham, Hobbes e Espinosa. Por outro lado, tem-se uma absolutização dos valores, ou seja, valores absolutos nos quais se deve referendar para assumir decisões na vida.

Contudo, não basta o descarte dessas dimensões unívocas do valor, autonomamente espiritualizado ou imediatamente material, mas trata-se de evidenciar o *tertium datur* entre esses extremos, acentuando a gênese da categoria valor e recolocando a subjetividade e a objetividade em sua forma real. Para tanto, Lukács inicia trazendo a discussão do *valor de uso* a partir do trabalho em sua forma mais elementar, pois nele se pode localizar a gênese ontológica do valor. Nesse momento mais inicial, o valor tem uma correspondência com a *utilidade*, isto é, com a alternativa entre o que é útil ou inútil. O valor de uso pressupõe que determinado objeto seja útil, possua valor, ou melhor, que satisfaça uma necessidade humana, que no estágio referido, atém-se sobremaneira à propriedade objetiva dos elementos naturais. Consta-se que no momento inicial, o valor surge vinculado a uma utilidade objetiva, efetivamente existente, de objetos naturais, porém, ao mesmo tempo, nunca como um atributo imediatamente objetivo e inerente aos objetos. Não se trata de uma posição objetivista, mas daquela que compreende o verdadeiro trânsito existente entre objetividade e subjetividade na análise categorial do valor, como específica do ser social e não existente na natureza.

[...] o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso (Lukács, 2013, p. 108).

Mas, então, como localizar o papel da subjetividade? De certo, impossibilitada de surgir como uma esfera autônoma, a subjetividade emerge porque o valor não está dado direta e imediatamente nos atributos naturais de um objeto. Pode ser de menor dificuldade visualizar essa tese a partir das formas mais espiritualizadas do valor, como no valor ético, estético, que aparecem descolados de uma base natural, entretanto, mesmo algo em remissão direta à natureza, como uma pérola ou diamante, somente possui valor quando em relação com o humano, quando possui uma utilidade, ou mais, como no caso do valor de troca. É assim que Lukács recupera Marx n’*O capital* para se remeter ao valor de troca, onde o pensador alemão assevera: “até então nenhum químico descobriu valor de troca na pérola ou diamante” (Marx, 2017a, p. 158).

Desse modo, o valor só existe em conformidade com as necessidades sociais, com a prática humana, em relação a um pôr teleológico: “com efeito, só referida a um pôr teleológico a utilidade pode determinar a espécie de ser de qualquer objeto, apenas nessa relação pertence

à essência desse último, enquanto existente, ser útil ou o seu contrário” (Lukács, 2013, p. 108). Como elucidada Fortes (2016b, p. 167): “é a dimensão objetivante da ação teleológica do homem que faz com que no objeto possa ser reconhecido a existência de um valor.” Assim, o valor não é nem subjetivo e nem uma objetividade absoluta, tampouco uma convenção humana. Eles existem, são *formas objetivas de objetividade social*. Existem a partir das relações que os homens estabelecem entre si, a partir de uma dimensão relacional e da atividade teleológica do homem. Trata-se de uma forma objetiva que existe independentemente da consciência humana, que está nos objetos reais, mas que é posta necessariamente pelas relações humanas. Segundo Lukács:

Disto se segue que podemos considerar o valor de uso como uma *forma objetiva de objetividade social*. Sua socialidade está fundada no trabalho: a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, da atividade etc. dos objetos naturais, e esse processo, enquanto afastamento das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se desdobra sempre mais, tanto em extensão como em profundidade (Lukács, 2013, p. 107, grifo nosso).

A redundância do autor é proposital, com vistas a evidenciar que “não se pode afirmar que as valorações enquanto pores singulares constituam por si mesmas o valor” (Lukács, 2013, p. 112), pois não se trata de um juízo valorativo, de um sujeito que se porta supostamente frente à uma objetividade humanamente vazia. O valor emerge enquanto uma objetividade social a partir da atividade humana, em meio às decisões entre alternativas que se fundam nas próprias contradições práticas que movem a sociedade, que surgem dela e nela desembocam. Sem falsear os nexos ontológicos, deve-se pensar a formação do valor não como oriundo de um ser isoladamente pensado, que move em torno de si próprio, mas, apreendendo os traços específicos do ser-propriadamente-assim, nesse trânsito entre subjetividade e objetividade. Tal empreitada não consiste em negar a dimensão subjetiva, mas nos termos colocados, consiste em afirmá-la plenamente.

Com efeito, essa forma objetiva de objetividade social conduz à desdobramentos na manifestação do valor frente ao que seria a sua forma originária, não excluindo o sentido dessa gênese ontológica. É exemplo o valor na economia, uma forma objetiva criada no processo da produção, que existe independentemente da consciência dos homens. Ou seja, o valor na economia, no plano de reprodução dos homens dentro de uma sociabilidade específica, implica uma lei objetiva de objetividade social. A práxis econômica engendra um valor que não está fora do objeto, mas nele; não se tratando de uma convenção social ou de um atributo relativo,

mas de uma substância que se coisifica. Não à toa, Marx n' *O capital* faz menção ao valor como sendo o sensível supra-sensível.

A práxis econômica é consumada pelo homem – através de atos alternativos –, mas a sua totalidade constitui um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando a vontade de cada homem singular, se lhe opõem como sua realidade social objetiva, com toda a dureza característica da realidade, e, apesar disso, produzem e reproduzem, na sua objetiva dialética processual, em nível sempre mais elevado, o homem social; mais precisamente: produzem e reproduzem tanto as relações que tornam possível o desenvolvimento superior do homem como, no próprio homem, aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades (Lukács, 2013, p. 115).

Com o afastamento das barreiras naturais no curso do desenvolvimento humano, no patamar alcançado onde se dispõe de menos tempo na produção de mercadorias, e na medida em que é aprimorada a relação com a natureza, se torna possível gastar menos tempo para produção daquilo que é necessário para a reprodução da própria existência. O homem, ao fazê-lo, também produz inegavelmente valor. E aqui, está em questão não tão somente o valor de troca das mercadorias, mas o valor desse desenvolvimento histórico para a humanidade. Poupar tempo no ato de produção constitui um valor em si mesmo, significa um acréscimo de capacidade humana, de ampliação das forças sociais, em um processo conduzido pelo próprio homem. Evidentemente, segundo Marx nos *Grundrisse*, também recuperado por Lukács:

O próprio processo de produção imediato aparece aí apenas como momento. As próprias condições e objetivações do processo são igualmente momentos dele, e somente os indivíduos aparecem como sujeitos do processo, mas os indivíduos em relações recíprocas, relações que eles tanto reproduzem quanto produzem de maneira nova. É seu próprio contínuo processo de movimento, em que eles renovam a si mesmos, bem como o mundo da riqueza que criam (Marx, 2011a, p. 594).

É claro, não está em questão neste momento trazer à baila as consequências desse processo em um grau mais elevado na sociabilidade, mas em nos atermos, em um primeiro momento, na dimensão da questão colocada. A economia de tempo de trabalho consiste em um valor na medida em que torna *possível* um aumento no tempo livre, para fruição, para desenvolvimento pleno do humano. Tudo isso mediado por relações que atuam no processo de autoconstrução do homem, que permite essa renovação tanto do mundo – inclusive o da riqueza criada –, e a dos homens mesmos.

Outra forma de valor que recebe o tratamento de Lukács no capítulo em questão – posteriormente desdobrada em páginas subsequentes de sua obra –, é o valor na dimensão ética. Refutando o subjetivismo comumente assumido no trato dos valores morais, a fundamentação lukacsiana chama atenção para a disparidade e dissintonia existente entre princípios genéricos e os problemas do próprio humano. Esses princípios gerais frequentemente assumidos, tentam

determinar como o homem atuará, como ele deverá operacionalizar a própria existência, porém de um modo abstrato e subjetivista.

Sim, é correto afirmar que os valores contribuem para a operacionalização da vida, sendo úteis, mas não quando se transformam em mera intenção subjetivista. O valor na ética não representa um ato da vontade, mas deve, fundamentado na compreensão da própria realidade, possibilitar uma transformação efetiva. Se não opera no mundo, é apenas uma volição. Não se trata, portanto, de *ter* um valor, mas de realizá-lo no próprio mundo. E, ao contrário da pretensão de universalização de valores éticos enquanto abstratos e eternos, é preciso circunscrevê-los em sua base dinâmica e transitória, em sua permanente – apenas nesse sentido – correspondência ao *hic et nunc histórico-social*, pois “a objetividade dos valores se funda, pois, no fato de que todos esses são componentes moventes e movidos do conjunto do desenvolvimento social” (Lukács, 2013, p. 124).

Ademais, fica explicitado o confronto com posições ainda hoje aclamadas, como a de Max Weber. Para Weber, por exemplo, a análise sociológica deve recusar a existência já dada de estruturas sociais dotadas de um valor intrínseco, isto é, não há um sentido independente dos indivíduos que os imprimem, de forma que o agente individual é o único hábil a conferir sentido aos fenômenos, por isso, nega-se a *Objektivität* dos valores. Desse modo, Weber irá tecer afirmações como: “apenas as ideias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto do estudo e os limites desse estudo”; ou ainda, que na verdade “trata-se de um quadro de pensamento, e não da realidade histórica, e muito menos da realidade ‘autêntica’” (Weber, 2003, p. 100).

Esses são alguns pontos característicos da metodologia weberiana, que segundo o filósofo húngaro são próprias de um formalismo extremo, com um relativismo, subjetivismo e agnosticismo igualmente extremos da teoria do conhecimento, ocupada em estabelecer tipologias e em encaixar fenômenos históricos no interior delas, comportando-se “como uma ciência particular, como uma ciência auxiliar da história”, mas que, “no entanto, justamente seu formalismo destroi qualquer possibilidade de um esclarecimento histórico efetivo” (Lukács, 2020b, p. 529). Frente ao relativismo extremado dos valores, Lukács é bastante enfático ao colocar que “essa cientificidade aparente, essa rigorosa ‘liberdade de valores’ da sociologia é, na verdade, o mais alto estágio do irracionalismo atingido até então” (Lukács, 2020b, p. 533), para recuperarmos alguns lineamentos estabelecidos em sua outra importante obra, *A destruição da razão*.

Ao revés do relativismo weberiano dos valores, estes são historicamente postos como respostas práticas a determinados problemas específicos, e também com dimensões igualmente

específicas, tais como a dimensão econômica e ética analisadas. Em síntese, são esses elementos nodais da argumentação lukacsiana que permitem aclarar o sentido ontológico das categorias do dever-ser e do valor, entendidas no interior do complexo em que surgem, trazendo contributos fundamentais para uma devida apreensão da inter-relação entre subjetividade e objetividade no processo de autoconstrução humana.

### **1.6 O trabalho e os fundamentos da autoconstrução humana: a construção de si e do próprio mundo como um elo insuperável**

Após todo esse percurso, retomamos a pergunta preliminar desta exposição: por que iniciar com o trabalho? Isolado parcial e momentaneamente de um complexo de funções e dinâmicas efetivamente existentes, o trabalho jamais existiu nesses moldes analisados por Lukács, mas sempre em uma forma específica da reprodução: trabalho escravo, servil, assalariado. Por que então partir do trabalho em sua forma abstrata? Em seu percurso analítico Lukács demonstra a relação ineliminável entre teleologia e causalidade, sujeito e objeto, ideal e material etc., superando antigas antinomias largamente expressas na tradição filosófica, conforme buscamos demonstrar. O que embora permita identificar o debate travado pelo autor como circunscrito a um elevado grau de abstração, não imprime um evoluir puramente intelectual e abstrato a tais questões, mas evidencia sua apreensão do ser-propriadamente-assim do real de modo mais aproximado e preciso possível.

Marx no início do capítulo V de *O capital* (“O processo de trabalho e o processo de valorização”), identifica a natureza geral do trabalho enquanto processo de atualização da força de trabalho que se apresenta em potência nos homens. O trabalho transforma em *actu* [ato] aquilo que era apenas *potentia* [potência] e, por isso, segundo Marx, “a produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle, razão pela qual *devemos, de início, considerar o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada*” (Marx, 2017a, p. 255, grifo nosso). Portanto, o trabalho pode ser inicialmente analisado de forma independente, ou melhor, abstratamente isolado, para que não se perca a dimensão de sua natureza universal, seu caráter positivo enquanto *atividade humana vital*, para recorrermos a outra expressão de Marx empregada nos *Manuscritos* de 1844. O trabalho é, assim, um dos universais possíveis encontrados na teoria marxiana, pois é um *atributo vital e inalienável* do homem e sua determinação universal não desaparece por completo nem mesmo em sua forma negativa do trabalho alienado.

Para o filósofo húngaro, o trabalho enquanto pressuposto ontológico e modelo das formas mais desenvolvidas da práxis social, cujos vigamentos estão no intercâmbio fundamental entre homem e natureza, é o ponto de partida da humanização do homem, do tornar-se homem do homem, é a base sobre a qual se funda a explicitação sempre crescente das categorias que determinam a peculiaridade ontológica de um modo específico de ser, o social. A partir dele inicia-se o processo de superação da naturalidade e da mudez do gênero humano, processo que se dá em meio ao crescente afastamento das barreiras naturais em prol do desenvolvimento e aprimoramento das faculdades propriamente humanas. O trabalho é o princípio da formação objetiva e subjetiva do mundo humano.

Em nosso caminho de uma exercitação ontológica em torno dos liames mais fundamentais que permitem lidar diretamente com o problema do desenvolvimento das capacidades subjetivas em sua relação com a objetividade a partir do complexo laborativo, estão os fundamentos da autoprodução humana. Trata-se de uma autoedificação cada vez mais social, do autoengendramento do humano que ainda se assenta sobre bases naturais e delas depende, porém de forma cada vez menos central na infinitude intensiva e extensiva de sua entificação. Não se trata, contudo, de mera adaptabilidade instintual frente aos nexos naturais, mas de um processo notadamente ativo e aberto, onde existe um caráter autônomo e, nesse aspecto, livre, para a autoconstrução do homem e de sua mundaneidade. Assim, o homem se faz homem ao se separar do ser estritamente natural, ao se destacar da mera naturalidade, sendo ativo de modo dúplice, tanto por efetivar quanto por idealizar. Em consonância com Chasin (2009, p. 100):

[...] se é capaz de efetivação sensível, então está capacitado também a antecipar idealmente sua efetivação; e se a forma ideal é permutável em mundo sensível, então leva em conta a lógica intrínseca ao objeto moldado, ou seja, o sujeito a usa e respeita enquanto tal, o que só é possível porque a conhece.

Enquanto ser capaz de compreender e de pôr em movimento os nexos causais da natureza em conformidade com os seus objetivos, o homem modifica a natureza, material e idealmente, assim como a si próprio, de modo que nem subjetiva e nem objetivamente a natureza se encontra pronta para ele. Por isso, é importante reter que o trabalho significa mais do que a transformação dos elementos naturais, uma vez que esta pode ser realizada até mesmo pelos animais. A novidade está na ação consciente acerca dos fins a serem realizados, a realização *in actu* dos fins previamente estabelecidos que só o homem pode apresentar, pois através dela o homem empreende no elemento natural a sua própria marca, põe na natureza um novo mundo de objetividades mais adequadas ao seu próprio ser e, assim, põe não apenas novas

conformações ao seu próprio mundo, mas também a si mesmo, na medida em que pode moldar, produzir e desenvolver o conjunto de suas próprias aptidões e capacidades.

Para tratar dessas questões Lukács realiza um amplo debate com a tradição filosófica desde Aristóteles, mais do que nunca, bastante explícito no primeiro capítulo dedicado ao trabalho, uma vez que junto a Marx, o autor dedica-se à recuperar criticamente preleções hegelianas e hartmannianas. Entretanto, o pensamento marxiano é o fio condutor, diante do qual o autor húngaro dedica a base de suas elaborações. Marx desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* já operou com rigor uma distinção entre os graus e tipos de ser, em ruptura com as concepções que clivam a esfera natural da social, colocando no centro o metabolismo humano-societário que as envolve e relaciona, de tal forma que o metabolismo com a natureza permanece como insuprimível e base de toda reprodução na sociedade. Se reportando a Marx, a ontologia lukacsiana enfatiza o duplo domínio do homem sobre a naturalidade, visto que o homem, por meio de sua atividade laborativa, age sobre a natureza externa e transforma, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Dito isso, temos que o homem e seu mundo são produções do gênero humano, fruto de um processo constante de intercâmbio cuja base é o trabalho, a atividade vital consciente dos homens orientada a um fim. Enquanto único ser que trabalha, o homem não fabrica apenas objetos que atendam aos seus carecimentos e necessidades – naturais e sociais –, mas fabrica a si mesmo, onde a própria efetivação do homem aparece como necessidade [*Notwendigkeit*] (Marx, 2010a, p. 152).

O homem deve sua existência a si mesmo, ele se entifica por meio de sua atividade prática-sensível, em um enlace constante, cada vez mais intensificado e especificado, da objetividade com a subjetividade, sem que nenhuma dessas dimensões esteja dada de uma vez por todas, mas em processo de desenvolvimento contínuo no interior de sua indissolúvel interação. Ainda nos *Manuscritos* podemos encontrar que “um ser pode ser considerado autônomo apenas quando descansa em si mesmo, e só o faz quando deve a si mesmo sua *existência*” (Marx, 2010a, p. 153, grifo do autor, tradução nossa). O homem é a *causa eficiente*, se formos tratar no sentido da metafísica aristotélica, é ele o responsável pela ação ou ato criador, é ele o agente da ação que de forma irrefreável produz o novo ao mesmo tempo em que se renova continuamente.

Congregando os momentos da exposição de Lukács a partir do trabalho, busca-se delinear como o homem deixa de ser um simples “pedaço da natureza orgânica”, uma fração de carne, até onde, em um maior grau de complexidade, se explicita como um ser social dotado de uma individualidade. E sobre isso, nosso autor dirá que mesmo o homem em sua existência biológica mais imediata, como “pedaço da natureza orgânica”, já é “um complexo, pois essa é



a estrutura básica de todo ser vivo, até do mais primitivo” (Lukács, 2013, p. 203), fazendo-nos pensar em quão demasiada se torna essa complexificação. É inegável que o homem continua sendo sempre um ser vivo biologicamente determinado, entretanto, inicia-se a partir da atividade laborativa o distanciamento das barreiras naturais, que contradita a mera adaptação passiva às quaisquer influências do meio. O homem se depara, então, com um mundo autocriado, “*um mundo de sua própria práxis*, no qual a adaptação à irrevogabilidade da realidade objetiva e seus novos pores do fim que lhe correspondem formam uma unidade indissociável” (p. 204, grifo nosso).

Nesse traçado, tanto a objetividade quanto a subjetividade são produtos de um longo processo de autoconstrução humana, que se dinamiza e se desdobra sobretudo a partir da atividade laborativa, ou *atividade sensível* – para usarmos a dicção de Marx – enquanto processo inaugural da autoprodução do homem. Por sua vez, essa determinação fundamental entre objetividade e subjetividade não é alheia ao próprio ser do homem. Ele é desde o início um ser objetivo, e só realiza objetividades pois a objetividade também compõe uma parte da determinação mais fundamental de seu ser. Assim, a dinâmica entre objetividade e subjetividade é ineliminável, é ela que prescreve os traços mais gerais e universais da atividade prática humana.

Entre objetividade e subjetividade desponta uma categoria fundamental, a da *relação*. Como exposto, o ser é sempre objetivo e a relação é um atributo inerente do ser, pois o ser é invariavelmente um objeto para outro. O caráter relacional, portanto, é um atributo ontológico imanente ao ser e expressa o fato do ser objetivo sempre implicar ser algo para outro. A relação, então, não é entendida não como mero “processo de síntese viabilizado pelos atributos do entendimento subjacentes ao sujeito do conhecimento”, mas como “categoria da própria constituição do ser, assertiva fundada sobre a ideia de que a existência implica irrevogavelmente a interação e inter-relação com outros objetos”, conforme nos auxilia Fortes (2013, p. 31), sendo primordial na determinação da objetividade dos seres.

A objetividade tem por centro a categoria da relação, e este caráter relacional permite evidenciar outro ponto fundamental: as categorias, elementos e propriedades do ser sempre comparecem de forma imbricada no interior de uma totalidade articulada. O ser social é uma totalidade de *complexo de complexos* heterogêneos, que se dinamizam e se inter-relacionam. Essa determinação rompe prontamente “com a noção do ser como elemento simples, não complexo, isolado, ou até mesmo indeterminado, cuja perenidade, unicidade e ‘pureza’, definem a essência ou a substância do ser” (Fortes, 2013, p. 31). Ou seja, o conjunto de determinações não implica em antagonismos entre as formas mas, ao contrário, comporta a

existência de complexos parciais heterogêneos. Ao tratar do homem, portanto, não precisamos incorrer em uma clivagem em seu ser ao nos remetermos aos seus aspectos constituintes. Por exemplo, para Lukács, “o homem nunca é, de um lado, essência humana, social e, de outro, pertencente à natureza; sua humanização, sua socialização não implica uma clivagem de seu ser em espírito (alma) e corpo” (Lukács, 2010, p. 42).

No que concerne à objetividade, Marx já anunciava: “um ser não objetivo é um não ser”. Desse modo, não há como pensar um ser descolado da objetividade, de sua *relação* com ela e, por consequência, não há como pensar o complexo da subjetividade humana de maneira alheia ao complexo da objetividade. É destacada a relevância da categoria da relação, pois ela evidencia as determinações de reciprocidade e de interação no interior dos processos inerentes ao ser. Nesse sentido, é importante fixar que há uma relação concreta entre os mais diversos complexos da realidade, dentre eles, entre o complexo da subjetividade e da objetividade, sem que a existência de um implique necessariamente a anulação do outro, ao contrário, eles atuam em uma determinação reflexiva.

Evidentemente, a efetiva interação e mútua determinação dos complexos do ser social só pode ser devidamente explicitada com o abandono da abstração isoladora e com a exposição dos complexos mais ricamente determinados no interior da reprodução da totalidade social. A dimensão da efetividade dos complexos só pode se dar a partir da apreensão da complexidade interativa intrínseca de cada complexo e de cada complexo parcial em relação com outros complexos. Assim, o próximo procedimento de Lukács é a dissolução das abstrações feitas no primeiro capítulo de sua *Ontologia*, rumo à análise da reprodução social. É a *reprodução da totalidade* – e não apenas o complexo da totalidade – o fator preponderante a destacar a existência concreta de relações e interações categoriais. A reprodução da totalidade, cujos elementos são dados pela forma da sociabilidade prevalente, será analisada adiante. Com a análise da dinâmica da reprodução da sociedade tornará possível tratar da categoria da individualidade. Ela é mantida provisoriamente de lado neste instante, pois o indivíduo apenas se constitui por meio da existência genérica e das determinações cada vez mais sociais quando *reproduz* a si mesmo.

Embora a individualidade seja uma base fundamental – e objeto central de nosso estudo –, nesse momento, a reflexão de Lukács centra-se no *homem* e no processo de desenvolvimento de suas capacidades a partir da relação com a objetividade, isto é, como através da relação dos homens com a natureza, se colocam as possibilidades e condições para transformação e edificação de sua própria subjetividade. Assim, o autor húngaro contribui em torno da afirmação de que sim, há como pensar o complexo da subjetividade humana no interior dessa

forma originária, não de um modo imediato e conclusivo, mas como um processo de humanização do mundo e do próprio homem que se dá de maneira lenta, complexa e contraditória. O trabalho cria a subjetividade genérica, e não a de um único indivíduo. Lembremos: a categoria da individualidade ainda não pôde ser explicitada, embora o terreno para a introdução dela esteja sendo gradativamente preparado.

No interfluxo entre subjetividade e objetividade é impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou que as torne, subjetividade e objetividade, excludentes entre si, sendo impossível concebê-las como esferas estranhas uma em relação a outra, seja por meio de um objetivismo ou de um subjetivismo. Essa inter-relação está isenta das falsas autonomias a partes de um todo, como ocorre no caso do idealismo e do empirismo, que fazem desaparecer a verdadeira conexão histórica do processo em seu conjunto. Tais elementos, outrora concebidos como independentes e autônomos, assumem novas funções e nexos no interior da totalidade que os enforma. Dessa inter-relação entre subjetividade e objetividade está, em última instância, o cerne daquilo que podemos chamar de complexo categorial formador do processo de individuação, que poderá ser tratado em adiante nesta exposição.

Em acordo com Chasin (2009), deve-se reconhecer a qualidade da objetividade social, sua atualização pela atividade sensível dos homens, para além de uma exterioridade inerte e contraposta ao sujeito. Do mesmo modo, é preciso compreender o sujeito como ativo, para além de uma interioridade espiritual, como um ser que não vem naturalmente pronto, mas que se constrói nessa *tensão dinâmica* entre as instâncias subjetivas e objetivas. Para ele, trata-se de um sujeito ativo e de um objeto mutável em constante relação, enlaçados e fundidos, compondo a realidade humano-societária. Objetividade e subjetividade não são a mesma coisa, são dimensões distintas, mas que compõem uma a outra traduzidas sob as formas de uma *subjetividade objetivada* e de uma *objetividade subjetivada*. Diz o autor:

[...] objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária - decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como *atividade real*, enquanto momentos típicos e necessários do ser social, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo (Chasin, 2009, p. 98).

Segundo Chasin, há uma relação de *transitividade* ou *conversibilidade entre objetividade e subjetividade*, pois embora sejam complexos distintos e, por vezes, até contraditórios, não implica que sejam necessariamente contrários ou, para usarmos a expressão

do autor, intransitivos. Conforme atesta Chasin (2009), se fossem intransitivas, objetividade e subjetividade, não poderiam estar atuando nem mesmo em contradição. Assim como no caso dos verbos transitivos que requerem um objeto complementar para que possuam sentido completo ou para que possam transmitir uma informação completa, também a objetividade e a subjetividade exercem essa mútua complementaridade.

Dito de outra maneira, a contraditoriedade entre elas não nega sua transitividade; ao inverso, porque, se intransitivas, nunca poderiam estar em contradição, apenas em círculos inertes e excludentes, como mitos metafísicos, à semelhança de tantas concepções em voga, de antiga procedência, tão velha quanto a própria teoria do conhecimento, que parte de acrítica separação ontológica entre sujeito e objeto como substâncias distintas, e se condena por isso à impossibilidade de encontrar a forma de seu enlace no saber. Tanto que numa projeção do vir-a-ser da sociabilidade, Marx faz da *transitividade* liberta de contrariedade a própria realização da essência humana, isto é, a realização do único ser que se autoconstitui (Chasin, 2009, p. 98).

Essa dimensão contraditória entre objetividade e subjetividade será desdobrada *a posteriori*. Importa-nos saber, agora, que mesmo sob uma dinâmica fundamentalmente contraditória, essa transitividade não deixa de ocorrer, não obstante, assim como sinalizado no trecho supracitado, o horizonte, a projeção do vir-a-ser da sociabilidade (e do homem), está na realização que supera essa contradição, desembocando “no quadro da plena realização da transitividade” (Chasin, 2009, p. 99). A noção de transitividade entre objetividade e subjetividade de Chasin ilustra de forma precisa a existência desse complexo dinâmico que se dá a partir da ação humana e que medeia tanto a construção da objetividade enquanto campo de possíveis, como da subjetividade em sua possibilidade de ser coisa no mundo<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Ao referenciar a expressão de J. Chasin, buscamos trazer uma contribuição aos lineamentos lukacsianos, mas com a devida observação de que, ao cunhar esta expressão, o filósofo brasileiro está partindo fundamentalmente de Marx. Embora tenham aproximações, quer nos parecer que ao resgatarmos o problema da relação sujeito-objeto, subjetividade-objetividade, estamos diante de um distanciamento entre Marx e Lukács. O tratamento lukacsiano, ao buscar colocar Marx no interior do debate filosófico com outros pensadores, parece operar um caminho muito próprio, sobretudo ao recuperar as categorias da teleologia e da causalidade. Segundo Fortes (2013, p. 296): “a ênfase no processo existente no interior da análise de Marx parece diferir profundamente da perspectiva lukacsiana, pois compreende a atividade sensível humana como um complexo dinâmico entre subjetividade e objetividade, ou para descrevermos as próprias consequências extraídas de suas determinações, a ação humana junto à natureza implica uma dinâmica que intermedeia tanto a construção da subjetividade como da objetividade. Salvo melhor juízo, na análise marxiana o pôr teleológico do trabalho constitui tão somente um momento no interior do processo de intercâmbio orgânico entre homem e natureza. Em suma, quando Marx analisa as determinações do trabalho, o faz a partir da indagação da atividade sensível humana, lidando com o problema por meio da inter-relação entre subjetividade e objetividade – que para ele são autoconstituídas –, ou, para usar uma expressão cunhada por J. Chasin, por meio da consideração da ‘transitividade entre objetividade e subjetividade’. Marx considera o trabalho um processo de intercâmbio, Lukács não ignora tal aspecto, mas dá uma ênfase considerável ao ato de pôr”. Fortes destaca ainda que em Lukács a teleologia está mais próxima

É fundamental reconhecer que nunca se trata de uma subjetividade para além da objetividade. Antes, trata-se do ser como um *ens essendi* – o ente sendo, no ato de ser, de existir –, uma essência determinada e mutável em seu processo de ser e ir sendo (*essendi*), ou seja, o pressuposto fundamental do homem de existir objetivamente para que possa vir a fazer (a sua) história, para que possa lentamente construir seu próprio mundo e a si mesmo. De forma próxima, também no *corpus* teórico marxiano está presente a identificação do atributo do homem como ser ativo que confirma e conforma seu ser pela objetivação. Sobre isso, Lukács se vale de uma importante passagem de *O capital*:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (Marx, 2017a, p. 255).

A passagem acima é uma das poucas onde o pensador alemão abordou de forma direta as determinações mais gerais do trabalho enquanto um processo que está para além da produção de objetos para a satisfação de necessidades de ordem biológica. O trabalho consiste em um metabolismo entre homem e natureza, que transforma o homem que trabalha, assim como a sua natureza. Nesse processo os objetos não são transformados pura e simplesmente em razão dos carecimentos mais orgânicos e imediatos, mas moldados e desenvolvidos para atender fins humanamente estabelecidos. O trabalho é uma atividade autocriadora, na qual o homem produz a si mesmo e constrói sua existência sob determinações cada vez mais sociais e estritamente humanas, distanciando-se daqueles condicionamentos mais naturais. Através do trabalho o homem “submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio”, isto é, constrói e modifica os atributos de sua própria subjetividade, e os domina.

Como no exemplo já citado, quando o homem se vê pela primeira vez em contato com o fogo, sua reação instintual imediata é a fuga. Para que pudesse ter domínio sobre o fogo, o homem precisou dominar os próprios instintos e emoções, o que acarretou mudanças na sua própria subjetividade, na própria psicologia. O homem passou, então, a construir o seu

---

do sujeito, enquanto a causalidade do objeto, sendo estes momentos heterogêneos do processo laborativo que aparecem unidos pela categoria da alternativa. Crê-se que não existe apenas uma distinção no uso das categorias teleologia e causalidade, mas objetivos distintos na análise marxiana e lukacsiana. Esse problema requer um trabalho difícil de cotejamento que escapa aos limites de nossa exposição. Cabe, tão somente, sinalizar algumas questões a serem, porventura, futuramente desdobradas.

autodomínio, este que emerge pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser – ele submeteu sua vontade ao que deveria ser feito – e, assim, pôde se afastar das barreiras naturais e ingressar em um novo patamar de ser autofundado, o ser social. Quando domina o fogo, ou quando dispõe de suas capacidades para utilizar uma pedra para quebra de um coco e para construir ferramentas, o homem disciplina os seus sentidos, desenvolve novas capacidades psicológicas (atenção, emoções etc.), desenvolve suas qualidades enquanto sujeito, sejam elas a capacidade de observação, destreza, habilidades, tenacidade etc., e de conhecimento que servirão de base para o conhecimento fundado no distanciamento e na desantropomorfização da apropriação ideal dos nexos naturais, fundamental para o surgimento das ciências mais adiante. Tais pontos são determinantes no processo de trabalho e serão, também, em outros âmbitos da vida social.

Segundo Lukács (2013, p. 119), “o trabalho é a forma fundamental e, por isso, mais simples e clara daqueles complexos cujo enlace dinâmico forma a peculiaridade da práxis social”, entretanto, para que não sejam cometidas diabruras, não é possível derivar tudo a partir dele. Tampouco, o trabalho é a essência do homem como quer Hegel, que não sendo suficiente, encarou o trabalho apenas pelo seu lado positivo de efetivação do humano. A despeito de não ser ainda o cerne do primeiro capítulo, é importante ressaltar que a forma como a ontologia lukacsiana coloca em exame nesse primeiro momento o trabalho em um elevado grau de abstração, ainda não contém elementos de sua face negativa, como atividade não só efetivadora, mas também desefetivadora do agente produtor, do humano. O fato dessa ausência se dar, não quer dizer que não seja uma preocupação do autor ou tampouco que haja uma negligência por parte dele a tal aspecto, mas que há em voga um tracejar de um alto nível de abstração e decomposição, para posterior recomposição do trabalho tal como se apresenta no contexto histórico e social no qual se efetiva a atividade prática humana hoje na sociabilidade do capital.

## CAPÍTULO 2

### SER É REPRODUZIR A SI MESMO: QUESTÕES EM TORNO DO COMPLEXO DA REPRODUÇÃO

Creio que o humano começa onde os homens sem gênio pensam que ele termina.  
*A montanha mágica*, Thomas Mann (2016, p. 690).

Após toda fundamentação acerca do trabalho, complexo que inaugura o momento de gênese do ser social, estabelecendo a diferença específica entre essa e outras formas de ser, é chegado o momento de “enfrentar a análise da dinâmica fundamental da sociedade, o seu processo de reprodução” (Lukács, 2013, p. 157). Tal movimento compreende o início da dissolução das abstrações realizadas na análise do trabalho, a decomposição da abstração isoladora que concebeu o trabalho em sua máxima abstratividade possível, ainda que as remissões às formas provisoriamente deixadas de lado também tenham comparecido. Isso corrobora com o fato das determinações do trabalho examinadas no estágio inicial conduzirem necessariamente para além de si mesmas e desse momento inaugural.

Se o trabalho “não é pouco, mas não é tudo” (Lukács, 2013, p. 151), cabe, partindo dos delineamentos anteriormente explicitados, retirá-lo de seu envoltório provisoriamente abstrato, e conduzi-lo, fazendo a viagem de retorno, à totalidade social. Da abstração depurada do complexo do trabalho em direção aos nexos reais e efetivos, que vão agora figurar no plano da ideação enquanto *concreto pensado*, Lukács chega ao momento em que encara a dinâmica fundamental da totalidade, a saber, o seu processo de reprodução.

Partindo ainda do próprio trabalho, o autor explora como este não só se direciona para além de si mesmo, como “comporta em si a possibilidade (*dýnamis*) de produzir mais que o necessário para a simples reprodução da vida daquele que efetua o processo do trabalho” (Lukács, 2013, p. 160). Essa peculiaridade do trabalho reitera que só podemos entendê-lo quando no interior das relações e do contexto no qual se constitui, em sua processualidade e complexidade. Essa capacidade do trabalho de fornecer produtos que vão além da reprodução própria daquele que o executa é que cria, segundo Lukács, o fundamento objetivo da escravidão, até culminar no capitalismo, onde o valor da força de trabalho é a base sob a qual se erige todo sistema. Do mesmo modo, “o reino da liberdade no socialismo”, com “a possibilidade de cultivar um ócio sensato, acaba baseando-se nessa peculiaridade fundamental” (p. 160).

São mudanças cuja intensidade e extensão compreendem, também, o próprio desenvolvimento da divisão social do trabalho, presente já em estágios bem iniciais (cooperação, caça no paleolítico etc.), e se dando por meio de uma necessidade orgânica até, ao se desdobrar em fundamentos cada vez mais sociais, culminar em uma autêntica divisão (técnica) do trabalho. Além disso, a divisão do trabalho ilustra de modo preciso como aquilo que originalmente pôde se basear em uma diferenciação biológica, acabou por se afastar cada vez mais desse fundamento na medida em que avançou o processo de socialização. A mesma divisão atua na direção do intercâmbio de mercadorias, isto é, influi diretamente no processo de conversão dos produtos do trabalho em mercadoria e, logo, na constituição da forma do valor como reguladora dessa relação mercantil que se efetiva. Aqui, Lukács demarca o ponto de partida da exposição marxiana acerca da reprodução social, fazendo um paralelo com o seu próprio. Se Marx parte da mercadoria “na forma sob a qual ela aparece”, por identificá-la como a célula, como o componente mais básico, que permite estabelecer a gênese ontológica do processo de produção capitalista, Lukács nota no trabalho os traços mais gerais da gênese do ser social:

Chegamos ao ponto em que Marx começa a análise da reprodução social. Com razão, porque ele investiga antes de tudo a economia do capitalismo, uma formação que se tornou predominantemente social, e nela a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente favorável para as exposições, exatamente do mesmo modo que, em nossas considerações, o trabalho constituiu o ponto de partida para o ser social em geral (Lukács, 2013, p. 164).

O valor, por sua vez, também é analisado em sua conformação cada vez mais social, de modo que o valor de troca, uma *categoria social pura*, só pode se efetivar “em correlação inseparável com o valor de uso (...) um dado natural socialmente transformado” (Lukács, 2013, p. 166). As categorias sociais puras serão abordadas adiante. Cumpre ressaltar, neste momento, que o valor consiste no trabalho humano cristalizado e fixado nas mercadorias. E ainda que não o questionemos, ele opera como uma lei. Trata-se da famosa frase de Marx: “eles não sabem disso, mas o fazem”. Tampouco é material (ainda que se “cole” nessa materialidade). O valor é algo que se dá a partir das relações que os homens estabelecem entre si, por isso, é uma categoria social pura. Marx em nota dirá: “por isso, quando Galiani diz ‘o valor é uma relação entre pessoas’ (*La ricchezza è una ragione tra due persone*), ele deveria ter acrescentado: uma relação escondida sob um invólucro material [*dinglicher*]” (Marx, 2017a, p. 149). No primeiro volume da *Ontologia*, há um exemplo que contribui para o entendimento do problema levantado:

[...] com o pôr socialmente objetivo do valor de uso, surge, no curso do desenvolvimento social, o valor de troca, no qual, se considerado



isoladamente, desaparece toda objetividade natural: como diz Marx, o que ele possui é uma “objetividade fantasmagórica”. Em certo ponto, Marx afirma com ironia, contra alguns economistas: “Até o momento presente, nenhum químico descobriu valor de troca na pérola ou no diamante”. Por outro lado, porém, cada uma dessas objetividades puramente sociais pressupõe, não importa se com mediações mais ou menos aproximadas, objetividades naturais socialmente transformadas (não há valor de troca sem valor de uso etc.). Assim, até existem categorias sociais puras, ou melhor, é o conjunto delas que constitui a especificidade do ser social, mas esse ser não só se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, como também se reproduz constantemente nesse quadro e jamais pode se separar por completo – precisamente em sentido ontológico – dessa base (Lukács, 2018a, p. 288-289).

Lukács busca com isso reforçar como “é possível falar sempre apenas de um afastamento da barreira natural e nunca de um desaparecimento do natural” (Lukács, 2013, p. 166). No caso do valor de troca, há um inextricável elo que o vincula com a base natural geral da socialidade, porém mesmo o valor de uso também já é algo novo em relação ao ordenamento puramente natural. Como anteriormente visto, trata-se do valor enquanto forma de objetividade social, que se erige sobre a base de objetos efetivamente existentes e que expressa as relações entre os homens, cujo pressuposto é também a relação destes últimos com a sua base material, com a natureza e sua crescente transformação. O valor de uso possui, então, uma prioridade ontológica (não há valor de troca sem valor de uso), contudo, o valor de troca expressa o fator preponderante. E foi mérito de Marx, que de maneira inaugural, desvendou como “as categorias econômicas [dentre elas, o valor] aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (Lukács, 2018a, p. 284-285).

E junto à tais aspectos, o autor húngaro relaciona o desenvolvimento da linguagem, essencial diante da combinação de indivíduos para realizar um trabalho, em sua forma mais simples associada às gesticulações, e posteriormente desenvolvida em torno não só dos pores teleológicos que tem como objetivo a transformação da natureza, mas que se direcionam aos outros homens. Trata-se da linguagem como “instrumento para a fixação daquilo que já se conhece e para expressão da essência dos objetos existentes numa multiplicidade cada vez mais evidente, um instrumento para a comunicação de comportamentos humanos múltiplos e cambiantes em relação a esses objetos” (Lukács, 2013, p. 161). Ou seja, a linguagem tem um vínculo irrevogável com a práxis humana (expressa a essência dos objetos existentes), é dinâmica, assim como traduz a própria dinamicidade do desenvolvimento do ser social. Basta pensar no contraste existente entre o homem que antes se comunicava de modo mais primitivo com uma função vital e básica de sobrevivência (o exemplo fornecido pelo nosso autor é: “aí

vem um mamute, não tenham medo”), e o homem que faz e compreende poesia. Abordaremos o complexo da linguagem de forma mais pormenorizada em momento posterior desta exposição.

De modo geral, tanto o valor quanto a linguagem, são exemplos iniciais do autor em sua análise acerca do problema da reprodução. A partir deles, Lukács reintroduz o problema da insuperabilidade da base natural e da ininterrupta transformação desta, da determinação do homem enquanto um ser vivo não apenas nos limites da biologia. Com o afastamento das barreiras naturais em consequência da contínua socialização, a diferenciação que antes era biológica passa a ser cada vez mais social, sendo este, então, o momento predominante. Aqui, portanto, a categoria da reprodução surge como a diferença específica que estabelece uma forma geral de separação entre a vida e a inorganicidade dos seres, uma cisão entre seres orgânicos e inorgânicos, embora, nos dizeres do autor: “nas duas esferas do ser, a reprodução é a categoria decisiva para o ser em geral: a rigor, ser significa o mesmo que reproduzir a si mesmo” (Lukács, 2013, p. 170). Assumindo a reprodução biológica como irrevogável, esta passa, então, a se circunscrever no interior da *reprodução social*.

## 2.1 O problema da biologia: o homem enquanto ser vivo não apenas biológico

Ao buscar explicitar as questões mais centrais em torno do complexo da reprodução, o autor húngaro aborda mais detidamente o problema da biologia. Para o autor, as determinações da base biológica nunca são completamente suprimidas, mas paulatinamente acrescidas de determinações cada vez mais sociais. Embora essa tese possua bastante correspondência com o assim chamado “afastamento das barreiras naturais” em Marx – também recuperado pelo autor húngaro –, quer nos parecer que há uma sutil distinção existente entre ambos os pensadores. Para Marx, sobretudo conforme o momento de sua exposição mais diretamente vinculada ao assunto, a saber, nos *Manuscritos parisienses*, o ser é *natural social*, ou seja, a naturalidade é humana, e logo, também social desde o princípio. Vejamos:

[...] o homem (assim como o animal) vive da natureza inorgânica; e mais universal que o animal é o homem assim como é o âmbito da natureza inorgânica, da qual o homem vive [...] A universalidade do homem aparece, na prática, precisamente na universalidade em que faz de toda natureza o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que esta (1) é um meio de vida imediato, como na medida em que (2) é a matéria, o objeto e a ferramenta de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, isto é, a natureza enquanto não é ela mesma o corpo humano. O homem *vive* da natureza; isto quer dizer que a natureza é o seu *corpo*, com ele deve permanecer em um processo contínuo, a fim de não perecer. O fato de que a vida física e espiritual do homem depende da natureza não significa outra coisa senão que a natureza está relacionada consigo mesma, já que o homem

é uma parte da natureza (Marx, 2010a, p. 111-112, grifos do autor, tradução nossa).

Segundo Marx, a natureza é o *corpo inorgânico* do homem e ao relacionar-se com ela, o homem está se relacionando consigo mesmo, é claro, não reduzindo-o à esfera natural e à qualquer tipo de naturalismo, mas compreendendo-o como parte da natureza e ela como parte de si próprio. Ao discorrer sobre a atividade humana, esta ainda que próxima aos limites biológicos, também será entendida como social, bastando pensar, a fim de ilustrar, na forma como o homem se alimenta, escuta etc. Conforme assevera, trata-se da “natureza como *fundamento* da própria existência *humana* do homem” (Marx, 2010a, p. 144, grifos do autor, tradução nossa). Em *A sagrada família* localizamos: “se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira natureza no seio da sociedade e somente ali” (Marx; Engels, 2011, p. 150). Já em *A ideologia alemã* os seus autores combatem as tentativas de opor natureza e a história social dos homens, “como se as duas ‘coisas’ fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural” (Marx; Engels, 2007, p. 31). Ou seja, é impossível separar no homem aquilo que é natural daquilo que é social. Para o pensamento marxiano, desde o início o homem é um ser *natural-social*.

Com efeito, suspeitamos que Lukács se distancia de Marx ao estabelecer a dupla base do ser social, cujo *locus* de sua fundamentação encontra-se sobremaneira nos axiomas de Nicolai Hartmann a respeito da estratificação dos seres. Estratificar, por definição, consiste em dispor em camadas ou estratos, segmentar e hierarquizar, o que – devendo ser dito cautelosamente – impõe divergências na apreensão entre ambos os pensadores. Sem dúvida, o autor húngaro tem uma posição veementemente contrária à concepção dualista, às armações gnosiológicas das ciências parcelares, que cindem homem e natureza, ou que tentam explicar o humano somente pela naturalidade, mas ao apresentar esferas do ser, estabelece uma dicção distinta do texto marxiano<sup>35</sup>. Para Lukács, em contrapartida: “por um período infinitamente longo, os homens ainda se reproduziram predominantemente de modo meramente biológico, sem terem produzido nesse processo de reprodução as formas de objetividade propriamente sociais” (Lukács, 2013, p. 194). Ou seja, em Lukács o biológico é refuncionalizado, mas

---

<sup>35</sup> Mesmo possuindo-o em mãos, Lukács não se vale de tais elaborações presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas busca em Hartmann as bases para tratar do problema. Evidentemente, não utilizar o texto marxiano não significa, de antemão, uma insuficiência, tampouco uma divergência que coloca os autores em polos diametralmente opostos, mas traz luz à necessária diferenciação entre eles, pelo destaque dos momentos em que Lukács parte diretamente de Marx e daqueles em que conduz elaborações próprias.

permanece biológico. Em Marx, a natureza humana é transformada, sendo de imediato natural-social.

A noção de uma escala de gradação dos seres, por sua vez, não se dá por atribuição subjetiva do autor, tampouco por um viés valorativo maniqueísta entre bom ou ruim, melhor ou pior<sup>36</sup>. A gradação dos seres diz respeito às suas diferenças específicas, tanto em relação às suas formas de atividade, quanto em relação aos aspectos de sua constituição. Ainda, é reveladora dos níveis de complexidade alçados por essas formas específicas de ser, que se traduzem por inferior ou superior, simples ou elevado pela sua própria existência efetiva, tendo em vista que a objetividade é o critério ontológico primeiro de toda forma de ser. Assim, a esfera de seres inferiores diz tão somente daqueles que constituem uma base necessária para o desdobramento e complexificação de seres superiores.

Sobre essa base insuperável, cabe ressaltar que ela se apresenta como base não sem passar também por modificações em sua forma e conteúdo. O fato de a vida biológica ser irrevogável não é sinônimo de um caráter estanque, ao contrário, ela é modificada no intercurso do desenvolvimento social e pelas formas de reprodução. Tal afirmação coaduna com a completa recusa de quaisquer determinismos naturais, visto que, desde o princípio, a natureza não se coloca de modo imediato aos homens, tampouco eles se relacionam dessa maneira com ela, mesmo se tratando das necessidades que, à primeira vista, podem ser mais diretamente ligadas à reprodução orgânica, como veremos à frente. Desde o começo os homens não se relacionam com uma completa imediatez natural, mas com o natural mediado socialmente, ou melhor, com a dupla base natural e social. Ao mesmo tempo, o contínuo desenrolar das forças motrizes eminentemente sociais, as quais assumem a *prioridade ontológica*, reduz progressivamente a primazia das determinações naturais no interior do processo de reprodução dos indivíduos.

É precisamente no capítulo *A reprodução*, durante a *recta* escavação do complexo analisado, que Lukács se reporta à noção da dupla base, recuperando o processo de afastamento das barreiras naturais mencionado diversas vezes em sua exposição, para salientar que o natural é tão somente, ainda que irrevogável, um fator no interior do processo de reprodução do ser

---

<sup>36</sup> Em uma de suas exemplificações prosaicas, na ocasião de uma entrevista à revista alemã *Der Spiegel*, Lukács menciona o recuo frente às barreiras naturais como uma espécie de progresso e processo irreversível, alertando, contudo, para que não sejam apreendidos de forma vulgarizada. Se assim fosse, poderia ser dito que “a bomba atômica também é um avanço em relação ao canhão comum, assim como as armas foram um avanço em relação às flechas”, portanto, “não devemos agora compreender o progresso num sentido vulgarizado, mas tentar olhar para essas condições objetivas da sociedade [...] em que o progresso objetivo pode ser constatado sem regredirmos diretamente para uma avaliação subjetiva” (Lukács, 2020a, p. 185).

social. O elemento natural não é, como no caso dos animais, o momento isolado e determinante, ele é, em oposição, um momento que comparece subsumido ao advento das *categorias sociais puras*. Ademais, é justamente o trabalho o fundador desse destacamento do ser da esfera biológica espontânea e de sua satisfação apenas biológica, para o ser social com suas mediações crescente e especificamente sociais. Ainda acerca da dupla base:

[...] o ser social se constitui pela unidade de complexos heterogêneos, no qual estão envolvidas tanto determinações de ordem estritamente social quanto aquelas oriundas da constituição biológica do organismo. Essas duas esferas, embora constituam unidade indissociável sobre a qual se assenta o processo reprodutivo do indivíduo, em alguns aspectos essenciais operam em completa indiferença uma em relação à outra (Fortes, 2014, p. 329-330).

Embora haja uma “unidade indissociável” entre o momento natural e social, há também casos, como o nascimento, a vida e a morte, categorias originalmente provenientes da esfera orgânica, que são “momentos irrevogáveis de todo e qualquer processo vital biológico” e que estão, enquanto processos puramente orgânicos que são, livres de qualquer sentido, não sendo “nem significativos nem insignificantes” (Lukács, 2013, p. 133). Ou seja, a morte, por exemplo, sofre uma determinação biológica, orgânica, nela não há uma determinação social propriamente dita. Porém, ao se inscrever na esfera do ser social, adquire um caráter diverso. Nascimento, vida e morte são categorias que provêm originalmente da esfera orgânica, onde se encontram isentas de sentido, contudo, na esfera do ser social, os indivíduos buscam, inevitavelmente, atribuir-lhes um significado que é, inevitavelmente, de caráter social. Isso não anula em nada o fato da morte, assim como o nascimento e a vida serem determinações biológicas irrevogáveis que expressam um ciclo necessário do ser social, de acordo com nosso autor (Lukács, 2013, p. 203). Mas, precisamente aqui verifica-se uma subordinação do biológico ao social, ao buscar inscrever a vida, a morte, em elementos próprios de uma consciência propositiva de finalidades. Assim, indaga-se: qual é o sentido da vida? Qual é a finalidade da morte?<sup>37</sup>

Fortes (2014) auxilia na compreensão ao esclarecer que no caso da morte:

[...] a determinação biológica – ou seja, elementos da necessidade da ordem específica do ser orgânico - irrompe na esfera imediatamente superior - social - sob a forma da fatalidade, quebrando toda e qualquer continuidade dos processos de cunho essencialmente humano-social. O que na dimensão biológica constitui a sucessão de nexos causais que provocam a falência orgânica, na dimensão social da vida humana aparece como contingência, pois não se justifica pela legalidade própria dessa esfera do ser (p. 330).

---

<sup>37</sup> Em momentos iniciais do capítulo *O trabalho*, na ocasião em que se contrapõe às concepções teleológicas da natureza e da história, ainda profundamente radicadas na vida cotidiana, Lukács afirma que “é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido” (Lukács, 2013, p. 48).

Ou seja, a morte implica a irrevogabilidade de leis necessárias do ponto de vista biológico, ela desponta como uma contingência, devendo, por isso, ser compreendida a partir do estudo das categorias modais (possibilidade, contingência e causalidade), o que não será feito aqui. No entanto, a fim de ilustrar, Lukács cita a morte de Lênin em 1924 como exemplo, a qual foi, ao mesmo tempo, determinada em termos biológicos, e na dimensão social da vida humana, uma contingência que gerou repercussões históricas.

[...] aquilo que, digamos, no grau inferior tem de ser concebido como totalmente determinado, pode ser puro acaso do ponto de vista das cadeias de determinação dos graus superiores. Assim sendo, ninguém contestará, por exemplo, que a enfermidade e a morte de Lênin estavam totalmente determinadas em termos biológicos, sendo que só nas cadeias de determinação da Revolução Russa elas necessariamente aparecem como acontecimento não derivável (Lukács, 2018a, p. 176).

Desse modo, a biologia permanece irrevogável para o homem, sendo condição para a sua existência, porém, mesmo que em alguns momentos ela ainda se sobressaia, jamais pode, isoladamente, servir para explicar o homem enquanto tal, tampouco as formas de individualidade. O elemento natural cede, gradativamente, espaço para determinações e condicionamentos eminentemente sociais, ou ainda, para o desenvolvimento já mencionado das *categorias sociais puras*, estas últimas vinculadas com a peculiaridade que caracteriza esse novo tipo de ser. Segundo o autor: “de modo imediato, trata-se de que o ser social, ao reproduzir a si mesmo, torna-se cada vez mais social, que ele constrói o seu próprio ser de modo cada vez mais forte e mais intenso a partir de categorias próprias, de categorias sociais” (Lukács, 2013, p. 178).

Contudo, o fato de existirem categorias sociais puras não nega a relação com a natureza, o que ocorre é o distanciamento frente às determinações naturais, mesmo que desde o início o natural já se mostre em unidade com o social, na forma de *categorias sociais mistas*. Ou seja, nunca existiu um momento no qual houvesse uma determinação unívoca da naturalidade no que diz respeito ao homem. Ao falarmos em categorias mistas, é ressaltado, dentre outras coisas, o caráter sempiterno da existência do homem como condição básica para o desenvolvimento do ser social. Por coerência, os indivíduos, antes de tudo, são, existem. Relembrando a asserção presente em *A ideologia alemã*: “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (Marx; Engels, 2007, p. 32-33). Verifica-se, portanto, que a realização do intercâmbio metabólico com a natureza e a satisfação dos carecimentos orgânicos é ineliminável, de modo que “o homem é imediatamente um ser natural”, um “ser natural, corpóreo, sensível, objetivo” (Marx, 2010a, p. 198, tradução nossa), que jamais pode

prescindir de sua estrutura orgânica. Sob essa base irrevogável, ele se desdobra por meio de sua *atividade vital consciente*, sobretudo a partir do momento em que começa a produzir seus próprios meios de vida e, com isso, sua própria existência.

As categorias, nesse sentido, não são estabelecidas a partir de uma hierarquia logicamente estabelecida no interior de um sistema, mas são “formas de ser, determinações da existência”, atuando, portanto, de maneira imbricada e interrelacionada, a partir de relações de *sobreordenação e subordinação*. Essa noção fica clara ao recuperarmos a noção de prioridade ontológica para tratarmos dessas interações. “Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível”, diz Lukács (2018a, p. 307). Assim, as categorias sociais puras assumem a prioridade ontológica, sobreordenam e subordinam as demais categorias afeitas à base mais natural do ser.<sup>38</sup> Em outras palavras, a naturalidade pode existir sem o desenvolvimento da socialidade, mas o inverso é ontologicamente impossível.

Lukács, no capítulo acerca dos princípios ontológicos fundamentais de Marx, menciona como exemplo a tese central do materialismo, da prioridade ontológica do ser em relação à consciência, bem como se vale do exemplo da prioridade do momento da produção e da reprodução do humano frente a outras esferas da totalidade do ser social. Para tanto, recupera o discurso pronunciado por Engels no enterro de Marx em 1883, onde sublinha um aspecto elementar do pensamento marxiano, a saber, de que os homens precisam comer, beber, ter um teto, vestir-se, antes de se ocuparem da política, ciência, arte, religião etc. Para Lukács, ali está sendo exposta justamente essa relação de prioridade ontológica das categorias da produção e reprodução da vida (cf. Lukács, 2018a, p. 307-308).

Dessa maneira, as categorias inferiores são mais “fortes” do ponto de vista da determinação, isto é, de um fundamento ontológico, visto que determinam o estrato ontológico superior enquanto base ou fundamento da nova esfera de ser. Contudo, há uma “liberdade” das categorias superiores frente às inferiores, pois elas se desdobram e se destacam (jamais completamente) do estrato mais básico e anterior. É nesse sentido que os atributos especificamente sociais podem assumir a prioridade ontológica frente àqueles atributos naturais, em que pese, seja sempre uma relação dialética entre formas superiores e inferiores.

---

<sup>38</sup> Determinar o princípio da prioridade ontológica auxilia no entendimento do importante problema levantado por Fortes (2016b, p. 210): “(...) em que medida algo que é condição necessária não pode ser definido como atributo primário ou decisivo de um ser, e como, em contrapartida a esta questão, os atributos especificamente sociais poderiam ser determinados como o momento preponderante se estes necessariamente encontram-se em uma relação de dependência ontológica com a base natural?”

Por isso, ainda que a biologia se mantenha como pressuposto ineliminável, esta é incapaz, sozinha, de explicar o que é o homem, o que são os indivíduos<sup>39</sup>, ainda que o mais elevado só exista quando apoiado no inferior, no ser social, todos os fundamentos biológicos são sempre *refuncionalizados [umfunktioniert]*:

Mostramos igualmente que a forma mais complexa do ser sempre é construída sobre a mais simples: os processos que se dão no ser vivo, que perfazem a sua existência, a sua reprodução, são os da natureza inorgânica, os do mundo do ser físico e químico, que são refuncionalizados [umfunktioniert] pelo ser biológico dos seres vivos em vista de suas próprias condições existenciais [...] o ser social sempre representa uma refuncionalização das categorias do ser orgânico e do ser inorgânico, que ele jamais estará em condições de se soltar dessa base. Isso naturalmente não exclui o surgimento de categorias especificamente sociais que não têm nem podem ter nenhum tipo de analogia na natureza (Lukács, 2013, p. 309-310).

Quando o autor assevera que não está excluído “o surgimento de categorias especificamente sociais que não têm nem podem ter nenhum tipo de analogia na natureza” podemos citar como exemplo o *ritmo*. Na obra *A peculiaridade do estético*, Lukács aborda a categoria do ritmo como, primeiro, presente na natureza (na alternância entre dia e noite, nas estações, na respiração, nos batimentos cardíacos etc.), expressando um elemento básico natural e da existência biológica dos homens e animais, envolvendo suas relações com o mundo, sem que eles próprios tenham consciência disso. Inclusive, o ritmo é imprescindível para um funcionamento regular, pois, a arritmia (distúrbio do ritmo cardíaco) significa uma enfermidade. Do mesmo modo, caminhar de forma não ritmada significa algo extremamente fastidioso para o homem. Contudo, o ritmo não mais se restringe aos limites naturais quando o homem passa a se valer dele no trabalho, para uma facilitação, no sentido de uma regulação rítmica, que permite, mediante movimentos mecânico-voluntários, reduzir a faina, ou até mesmo tornar a atividade possível através de um movimento coordenado realizado em conjunto com outros indivíduos. Sobre a diferença do ritmo no trabalho e na natureza:

A diferença entre essa ritmização no trabalho e a “natural” que se dá na vida dos animais (e dos homens) consiste, subjetivamente, que esta última se desenvolve de um modo plenamente espontâneo, sem reflexo consciente, porque constitui um elemento orgânico inato da existência animal (ou humana), enquanto a primeira é em cada indivíduo resultado de um processo de exercitação [...] o adquirido, embora seja muito fixado, pela experiência,

---

<sup>39</sup> Já foi alvo de nossa exposição a notória passagem de Marx: “na anatomia do homem está uma chave [*eine Schlüssel*] para a anatomia do macaco” (Marx, 2011a, p. 58, modif.). Sua recuperação auxilia no entendimento de que o problema da gênese deve ser pensado a partir das categorias especificamente sociais. Nada do orgânico pode vir a explicar o humano, uma vez que esta base é sempre refuncionalizada e só pode ser apreendida no interior de um complexo, nunca de forma isolada.



exercício, costume etc., conserva sempre o acento emocional correspondente: é adquirido e não inato (Lukács, 1966a, p. 271, tradução nossa)<sup>40</sup>.

Visto que o trabalho explica a gênese de categorias que vão se desdobrar e adentrar em outros complexos, nele o ritmo é posto teleologicamente, deixando de ser uma categoria natural para tornar-se uma categoria social pura. Isso ocorre a partir do momento em que o homem passa a transformar a natureza e, simultaneamente, a si próprio, desenvolvendo o domínio dos próprios movimentos, do próprio corpo e tornando essa excitação rítmica algo consciente, com sentido. É assim que o ritmo passa a assumir um caráter evocativo da sensibilidade humana, enquanto categoria eminentemente social, na arte (ritmo na dança, canto e música, por exemplo), com uma função importante no devir homem do homem<sup>41</sup>.

Em suma, com a constante socialização do ser social, surge de maneira sempre renovada e crescente, categorias específicas dessa forma de ser cada vez mais despojadas das determinações naturais. Essas categorias qualitativamente novas são notavelmente mais complexas, e entre elas vão sendo estabelecidas relações e conexões, tendo em vista que, igualmente, “com a crescente socialização do ser social, o [próprio] indivíduo é submetido a conexões, relações factuais [*sachlich*] etc. cada vez mais numerosas” (Lukács, 2013, p. 188). Esse processo não se dá espontaneamente, mas pelo fato dos indivíduos, em seu ininterrupto processo de reprodução social, entrarem em confronto ativo com a natureza – em sentido intensivo e extensivo –, e então, modificando substancialmente a si mesmos, passarem a construir não apenas o seu ser, mas o seu mundo e também o seu próprio destino.

*[...] o homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo medium da sociedade; mais exatamente, como a sociabilidade do homem representa seu comportamento ativo e prático em relação a seu meio ambiente como um todo, essa mediação ocorre de modo tal que ele não aceita simplesmente o meio ambiente e suas transformações nem se adapta,*

<sup>40</sup> Cabe a ressalva de que o “adquirido” não recebe o acento de algo meramente recebido ou refletido de forma mecânica como quer o materialismo vulgar, mas de uma aquisição ativamente colocada no interior do desenvolvimento do ser social.

<sup>41</sup> “Por isso todo ritmo de interesse estético tem um caráter emocional, evocativo. Esse caráter se encontra já presente em germe na realidade, no processo de trabalho, porém apenas como produto secundário e espontâneo. Somente quando esse ritmo – como reflexo de uma forma, de um processo de formação no sentido antes dito – é aplicado conscientemente, a evocação torna-se meta, e a causalidade torna-se teleológica. O mesmo trabalho é, naturalmente, teleológico, porém o produto real do trabalho é objetivo dentro de um processo de trabalho real, ainda que o ritmo nada mais seja do que um expediente auxiliar; no reflexo, ao contrário, a evocação torna-se télos [...] A origem do estético é, portanto, aqui também uma secularização, um fazer terreno, colocando o homem no centro. O princípio antropomorfizador não é aqui nenhuma limitação de horizonte, nenhuma deficiência, nenhuma falsa projeção em um mundo de objetos mágico-fictícios, mas a descoberta de um mundo novo para o homem: o mundo do homem” (Lukács, 1966a, p. 294, tradução nossa).

mas reage ativamente a eles, contrapondo às mudanças do mundo exterior um mundo de sua própria práxis, no qual a adaptação à irrevogabilidade da realidade objetiva e seus novos pores do fim que lhe correspondem formam uma unidade indissociável (Lukács, 2013, p. 204, grifos nossos).

Embora seja redundante, é preciso dizê-lo: o homem é um ser vivo *não apenas* biológico, mas é biológico também. Isso implica que nunca será possível prescindir do orgânico, fato que está colocado na própria constituição corporal dos indivíduos. A questão da biologia nos moldes aqui tratados é interessante na medida em que coloca o problema da singularidade humana, em primeiro lugar, como definida pelo organismo. Não é o caso de dizer “eu tenho um corpo”, mas “eu sou um corpo.” Isto é, a propósito de nosso tema da individualidade, cabe precisar que a dimensão do indivíduo é dada, em primeiro lugar, pela corporeidade, pela existência física, contudo, o homem não pode ser definido unicamente por ela, e tampouco a individualidade enquanto uma categoria histórica pode ser identificada imediatamente com tal corporeidade.

O natural-social em Marx, ou o problema da refuncionalização das categorias em Lukács, contribui na delimitação do problema de que, embora o corpo possa fornecer uma dimensão do indivíduo, a sua individualidade só se faz através das determinações sociais. São as categorias sociais puras e seus desdobramentos que permitirão, segundo Lukács, inclusive analisar a passagem do homem singular para a individualidade, conforme abordaremos adiante. Trata-se de um esforço analítico em nada similar com a forma com a qual as ciências atuais apreendem o ser, operando em dicotomias que cindem a complexidade humana e das individualidades. Contudo, anterior às ciências parcelares e às suas explicações, existe o homem, *ser vivo não só biológico*.

Quando Lukács destaca que “a sociabilidade do homem representa seu comportamento ativo e prático em relação a seu meio ambiente como um todo”, está se referindo à capacidade humana de ser ativo não só frente à natureza externa, mas em relação à sua própria, de onde provêm a relação entre consciência e corpo. A consciência só pode existir e se manter através da base biológica, no caso, a biologia exerce o papel de prioridade ontológica. Porém, atuantes dentro de um complexo consciência-corpo, a consciência pode controlar e dominar a própria corporeidade, sendo, portanto, o fator preponderante no interior deste complexo. Tal domínio, dirá Lukács, começa com o trabalho mais primitivo, como uma exigência basilar, e que traduz uma relação completamente distinta quando comparada às relações dos seres naturais.

Esse domínio da consciência do homem sobre o seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, aos instintos, aos afetos, é uma exigência elementar do trabalho mais primitivo e

deve, pois, marcar profundamente as representações que o homem faz de si mesmo, uma vez que exige, para consigo mesmo, uma relação qualitativamente diferente, inteiramente heterogênea daquela que corresponde à condição animal, e uma vez que tais exigências são postas por todo tipo de trabalho (Lukács, 2013, p. 129).

Assim, embora a consciência possa despontar com uma autonomia perante a corporeidade, jamais será a ponto de romper a vinculação ontológica existente entre a consciência com o processo vital do corpo. O processo de reprodução biológica do corpo permanece, então, como um fato universal, ineliminável, porém, que não deixa de sofrer modificações decisivas em sua conformação. O indivíduo nunca deixa de ser um ente natural, contudo, que contínua e crescentemente sofre as transformações advindas do *medium* da sociedade. Por isso, a seguir nos deteremos sobre os problemas mais gerais da reprodução (nutrição e sexualidade), que em conjunto com a sensorialidade, compõem esferas não meramente da reprodução biológica do organismo, mas que ao serem refuncionalizadas, colocam sob novo patamar uma discussão que não pode se encerrar no âmbito da biologia, desembocando no desenvolvimento mais amplo do ser social, na formação de capacidades humanas.

## **2.2 A formação das capacidades humanas a partir de problemas gerais da reprodução (nutrição, sexualidade e sensorialidade)**

Também no capítulo *A reprodução* o filósofo húngaro aborda os problemas da *nutrição* e da *sexualidade*. Visto que a vida biológica é irrevogável e que o ser precisa, antes de tudo, existir e reproduzir a si mesmo biologicamente por jamais poder prescindir de sua base orgânica, a alimentação e a sexualidade, então, são instâncias indispensáveis de serem analisadas. No que diz respeito à nutrição, Lukács recupera a célebre passagem dos *Grundrisse*: “fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente” (Marx, 2011a, p. 47). Traduzindo, existe uma determinidade dúplice na nutrição, no paladar (bem como nos demais sentidos); estes estão inegavelmente vinculados à biologia, mas ultrapassam a naturalidade ao receberem uma decisiva mediação social, transformando a fome e o ato de comer em algo, acima de tudo, social. A fome é social, assim como é social a forma de satisfação desse carência. Temos aqui um exemplo de categoria social mista<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> No capítulo inaugural do segundo volume da *Ontologia*, Lukács já menciona a fome e o problema da nutrição, como na seguinte passagem, quando busca exemplificar a relação entre imediatividade e mediação: “cozinhar ou assar carne é uma mediação, mas comer a carne cozida ou assada é, nesse sentido, um fato tão imediato como o de comer a carne crua, ainda que esse último seja natural e o

Lukács alerta para a dupla determinidade da fome, irrevogavelmente biológica e simultaneamente social, trazendo exemplificações atuais acerca do impacto da economia e da expansão do mercado mundial na vida cotidiana da alimentação humana, pois, como é possível não visualizar a disponibilidade quase irrestrita de alimentos em diferentes partes do mundo, a despeito de haver ou não condições favoráveis (clima, solo apropriado etc.) para o cultivo? Trata-se não apenas do binômio da importação-exportação de alimentos, mas também de “cozinhas” inteiras, um intercâmbio sem fronteiras. Soma-se a manipulação em todas as etapas de produção, com crescente desenvolvimento técnico-científico para controle de pragas e doenças, modificação genética e de condições para plantios. Um grau crescente de socialização também localizado em outro tipo de manipulação no que diz respeito à manipulação dos indivíduos e ao consumo de prestígio nesse âmbito. No entanto, diz o autor ainda em uma entrevista:

Marx nunca diz que as barreiras da natureza desaparecem. Só diz que elas estão recuando. Como sempre, gostaria de fazer a pergunta: se você for à Itália, verá que o macarrão é cozido de maneira diferente em Florença e Bolonha; agora, se eu perguntar se “o estômago biológico do povo de Bolonha é tão diferente do de Florença que eles precisam cozinhar de forma diferente”, todos vão, naturalmente, responder com uma risada (Lukács, 2020a, p. 184).

No caso da sexualidade não é diferente. A base biológica permanece um fato ontológico insuprimível, ainda que passível de ser modificado, quando fornece o fundamento sob o qual se erige a constituição do ser social. Os indivíduos, ao se reproduzirem socialmente, vão moldando, ou melhor dizendo, refuncionalizando a base natural, de modo que no terreno da sexualidade é inegável essa transformação. Por mais que atualmente haja a insistência em conceber a sexualidade ou em realizá-la de maneira regressiva, portanto, afeita a uma base biológica, que é tão somente isso, ou seja, base, a realidade traz exemplos probantes do contrário. Seu exame será realizado de forma mais detida em outro momento desta exposição. Por hora, cabe mencionar um momento da exposição lukacsiana no capítulo sobre a reprodução:

Nisso tudo, ganha expressão outro correto traço essencial da reprodução social com relação à sexualidade: a atração sexual recíproca jamais perderá o seu caráter essencialmente corporal, biológico, mas com a intensificação das categorias sociais o relacionamento sexual acolhe cada vez mais conteúdos, que de fato alcançam uma síntese mais ou menos orgânica na atração física,

---

primeiro, social” (Lukács, 2013, p. 128). Comparece uma dada cisão na análise lukacsiana, ao estabelecer que o ato de comer carne crua seja natural, frente ao ato de comê-la cozida ou assada, um ato social. Conforme apreendemos, tais atos nunca deixam de ser naturais, embora acrescidos sobremaneira de mediações eminentemente sociais. Essa observação coaduna com o problema posto da dupla base do ser social, já introduzido no capítulo *O trabalho*, mas analisado mais detidamente no capítulo *A reprodução*. Quer nos parecer que há um desdobramento na análise no segundo capítulo, retirando o caráter de cisão presente na passagem em questão.

mas que possuem em relação a esta um caráter – direta ou mediatamente – humano-social heterogêneo (Lukács, 2013, p. 174).

Lukács, para arrolar exemplos, cita as transformações sociais na relação entre homem e mulher, por exemplo, o predomínio do matriarcado ou do patriarcado; o fato de determinados comportamentos, considerados aceitos ou não, influenciarem na atração ou na repulsa sexual; a homossexualidade na pólis grega já descrita nos diálogos mais antigos de Platão; o heterismo entre os gregos; a intimidade erótica moderno-burguesa, etc. Em resumo, são formas que nada têm correspondência com uma sexualidade puramente biológica. Para o autor, ao contrário, são “formas fenomênicas que penetram profundamente até a dimensão corporal, influenciando decisivamente o funcionamento dos instintos erótico-sexuais com impactos que se estendem desde o vestuário até a cosmética” (Lukács, 2013, p. 175). Sobre esse ponto, conforme visto, sendo as conexões e relações cada vez mais crescentes, a dimensão da sexualidade influi e sofre determinação de outros complexos categoriais. Como exemplo, basta citar o fato de atualmente até o âmbito da nutrição poder ser erotizado (comida associada ao prazer, propagandas que apelam à sexualidade para venda de comidas e bebidas etc.), ponto que poderá ser melhor trabalhado posteriormente.

A sexualidade, portanto, não se reduz à biologia, ao componente orgânico ou físico. O corpo, em última instância, não é um componente isolado do ser, no sentido do paradigma cartesiano que instaura uma cisão entre corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*). Ao invés de termos um corpo, nós somos o corpo, isto é, a corporeidade compõe o ser dos indivíduos, não sendo de modo algum passível de separação, pois, em consonância com a análise lukacsiana, trata-se sempre de um complexo<sup>43</sup>. Via de regra, a realização do corpo por meio da sexualidade, implica, antes de tudo, a realização dos próprios indivíduos em sua inteireza e complexidade, ao contrário do “que ocorre hoje com ideologia e práxis sexuais sem limites e espiritualmente esvaziadas” (Lukács, 2013, p. 175). É decisivo compreender que a sexualidade em suas formas fenomênicas ao longo da história, está intimamente vinculada com o desenvolvimento das próprias relações humanas, e logo, com o desenvolvimento do próprio homem.

A sexualidade só tem sentido se compreendida no interior da reprodução social, ainda que, conforme visto de maneira reiterada, o fundamento biológico seja indispensável para sua

---

<sup>43</sup> Para Lukács, no entanto, o corpo e a consciência constituem uma unidade no interior de um complexo, de modo que o primeiro deve existir para que possa surgir a consciência, ainda que esta última possa desenvolver uma autonomia frente ao próprio corpo. Segundo o autor: “ontologicamente se pode dizer que é possível a existência de um corpo sem consciência quando, por exemplo, em consequência de uma doença, ela deixa de funcionar, ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir. Isso não contradiz o papel autônomo, dirigente e planificador da consciência com relação ao corpo; pelo contrário, é o seu fundamento ontológico” (Lukács, 2013, p. 131).

emergência. Em última instância, tem-se a prioridade ontológica dos vetores eminentemente sociais em todo o processo de reprodução. Esse ponto é importante para se opor aos becos sem saída das filosofias idealistas, como acontece no caso da teoria da reconversão ideal do social no natural, “por exemplo no assim chamado darwinismo social, que se empenhou em provar que a luta pela existência é uma lei comum da natureza e da sociedade” (Lukács, 2013, p. 187).

Também os sentidos humanos podem ser incluídos na análise. Para ouvir é necessária uma base biológica, entretanto, o ouvido humano não se restringe aos limites naturais, ele se torna social no processo de desenvolvimento do ser social, de modo que podem existir animais com uma capacidade auditiva superior à dos humanos (ouvir de uma longa distância etc.), mas para os quais a mais bela música não tem sentido algum (Marx, 2010a). Compreende-se que o homem, no seu processo de reprodução, transforma os próprios sentidos e os órgãos da própria sensibilidade, rompendo inclusive com aquilo que poderia ser uma limitação biológica. Também em Engels localizamos a explicação de que, embora a visão de uma águia tenha um alcance muito superior do que a visão do homem, apenas o olho humano consegue notar uma riqueza de detalhes muito maior que o olho da águia, por sua vez, não captura; também os cães, embora possuam um olfato mais refinado do que o do homem, são incapazes de perceber e de dar sentido aos diversos odores que o homem sente (Engels, 2020, p. 456).

Acompanhando a menção à Engels acerca do exemplo do olho da águia *versus* o olho humano, Lukács menciona a existência do salto entre um processo que se dá de maneira puramente biológica, como nos animais, e outro que é social, processo este de socialização que não significa um rebaixamento do homem singular, mas um refinamento e aprofundamento de seu ser-propriadamente-*assim*.

Ninguém pode contestar a base biológica de artes como a pintura ou a música; visualidade e auditividade indubitavelmente são instrumentos do ser biológico, da reprodução biológica do homem enquanto ser vivo orgânico. Porém, é igualmente inquestionável que o prolongamento mais extenso imaginável de sua linha de desenvolvimento natural jamais foi capaz de levar a um ver pictórico, a um ouvir musical, sem mencionar as questões criativas implicadas (Lukács, 2013, p. 296).

Ao operacionalizar a própria existência, o homem modifica a si mesmo, sendo por isso, um ser que se autoproduz. A partir disso, é capaz de construir sua própria subjetividade, os atributos da sua sensibilidade, até sua forma de sociabilidade e sua cultura. Com base em um exemplo fornecido por Lukács, no ato de tocar violino está envolvido um nítido fundamento biológico (elasticidade dos músculos, reação rápida dos nervos etc.), entretanto, tal ato precisa ir além desta base ao envolver a necessária conexão com um mundo musical, cujo êxito ou malogro da atividade deve-se às leis internas dessa esfera e não a uma diferenciação biológica

(Lukács, 2013, p. 265). Trata-se da fusão entre natural e social, pois ainda que o biológico permaneça um fundamento inextricável do homem, ele só pode ser compreendido no interior da totalidade do ser social, com o caráter ascendente das determinações eminentemente sociais que passaram a vigorar de maneira decisiva.

Outro exemplo similar consta nos *Prolegômenos*, quando o autor discute o talento musical e sua relação com “a mais elevada forma biológica da audição (ouvido absoluto)”, afirmando que a existência deste último “não diz nada acerca do talento musical do seu possuidor”, tanto porque existem importantes músicos sem ouvido absoluto, quanto pelo fato dele ser dispensável por princípio, ainda que “possuí-lo poderia ser uma ajuda importante.” E conclui: “o talento musical continua sendo uma capacidade social, como a paisagem ou o modo característico de expressão de uma pessoa etc. são e permanecem categorias sociais, não mais biológicas” (Lukács, 2010, p. 265).

Durante uma entrevista concedida a Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz e Leo Kofler, o filósofo magiar fornece outro exemplo, associado com a crítica às ciências parcelares, nesse caso, à psicologia, que costumeiramente buscou apreender o homem enquanto um sujeito cindido, seja por um viés biologicista ou psicologizante:

A psicologia isolou certos modos de expressão do homem e por isso não percebeu que todo modo de expressão do homem é o resultado de uma dupla causalidade: por um lado, é condicionado pela constituição fisiológica do homem e pela ação das forças fisiológicas; por outro lado, é condicionado pela reação aos acontecimentos sociais. Na psicologia, prevalece uma expressão unitária. Se eu, por exemplo, digo que um perfume não me agrada, isso já não é mais um fato meramente fisiológico, porque o senhor sabe o quanto os perfumes dependem da moda, e sabe que o modo pelo qual os homens reagem aos perfumes é um fato social. Este talvez não seja um bom exemplo. Mas com ele desejo mostrar que não há uma só das chamadas reações psicológicas que não seja simultânea e inseparavelmente fisiológica e social (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 77).

Entrementes o exposto desagradou com o exemplo, fica registrado que o contraponto ao determinismo biologicista não deve incorrer na aceitação de outro determinismo, o psicologizante, outra espécie de antolho que obnubila e deforma a realidade de maneira substancial. Nesse sentido, a psicologia, de modo geral, consegue comportar ambas as formas de reducionismo em suas múltiplas vertentes, ora podendo compreender o gosto ou repulsa por determinado perfume apenas pelas funções da mucosa nasal, bulbo olfatório e da inervação de certa área do córtex cerebral; ou que ora podem tentar explicá-los por meio de um sujeito isolado e movido unicamente por pulsões libidinais. Para Lukács, excluem-se os determinismos em prol das *determinações* que, por sua vez, contradizem as noções colocadas ao estarem incutidas junto ao já mencionado *tertium datur*.

Ademais, embora Lukács não se detenha de maneira pormenorizada no que diz respeito aos sentidos humanos, eles não deixam de comparecer como pontos importantes em sua *Ontologia*, por exemplo, ao falar da própria nutrição e da sexualidade, mesmo que cada uma ultrapasse em muito a relação com um sentido isolado, a saber, na nutrição não está envolvido apenas o paladar, assim como na sexualidade, o tato. Ao contrário, os sentidos estão interrelacionados. Por isso, cabe recuperar as elaborações marxianas, nas quais comparece uma noção ampliada dos sentidos humanos. Marx ao tratar da sensibilidade, em sua acareação com Feuerbach, sempre trespassada por um anteparo crítico, não inclui apenas os cinco sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato), mas também “o pensamento, a intuição, o sentimento, o desejo, a ação, o amor”, estes apreendidos como “órgãos comunitários” que são construídos sempre em relação com o próprio mundo, expressando a existência genérica dos indivíduos (Marx, 2010a, p. 146, tradução nossa).

Os sentidos para Marx não se encontram dados de uma vez por todas como qualidades antropológicas do ser do homem, e nesse sentido, como atributos já prontos, perenes e imutáveis. Ao contrário, os sentidos se apresentam sempre a partir do binômio subjetividade-objetividade, pois “se relacionam com a *coisa* em função da coisa mesma”, isto é, de uma relação objetiva. Para tanto, recuperamos o exemplo acerca da visão, a saber: “o olho se tornou olho *humano*, assim como seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, oriundo do homem e para o homem” (Marx, 2010a, p. 147, grifos do autor, tradução nossa). Esse desenvolvimento dos sentidos, no itinerário do pensamento marxiano, corresponde ao desenvolvimento das capacidades humanas fundamentais e, conseqüentemente, das individualidades, tendo cada capacidade uma peculiaridade que se afirma no interior de um modo também peculiar de objetivação do ser social. A gênese e o desdobramento dos sentidos, por sua vez, estão *pari passu* da humanização do próprio homem, correspondendo a um longo processo e a “um trabalho de toda a história universal precedente”, portanto, ao desenvolvimento da própria generidade. Lembrando que a formação dos sentidos humanos se interrelaciona com temas anteriores postos na análise acerca do trabalho, onde nessa atividade dirigida orientada por um dever-ser, os indivíduos elaboram e disciplinam suas próprias emoções, moldam e constituem os órgãos dos sentidos. Diz Marx:

[...] os *sentidos* do homem social são *diferentes* dos sentidos do homem não social; somente com a riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana se desenvolve a riqueza subjetiva da sensibilidade *humana*; se desenvolve um ouvido musical, um olho capaz de perceber a beleza da forma; em suma, são em parte educados e em parte produzidos os *sentidos* capazes de promover prazeres humanos; sentidos que se confirmam como capacidades essenciais *humanas*. Pois não apenas os cinco sentidos, mas também os assim



chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.); em uma palavra, a sensibilidade *humana*, a humanidade dos sentidos, surge apenas através da existência do seu objeto, através da natureza *humanizada*. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal precedente (Marx, 2010a, p. 149, grifos do autor, tradução nossa).

A fim de combater a pecha de que temas como esse de que tratamos são problemas juvenis de um Marx ainda imaturo, colhidos exclusivamente no alvorecer de seu desenvolvimento intelectual, é importante reter que também em sua obra madura são constantemente observadas menções às capacidades humanas das quais os homens não podem prescindir, inclusive para produzirem o seu próprio mundo. É o caso do trabalho, que não deixa de ser, como descrito em *O capital*, um “dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos” (Marx, 2017a, p. 147). Isto é, como em outra passagem já referida, o homem põe em movimento a sua própria corporeidade: seus braços, pernas, cabeça e mãos, além dos órgãos de sua sensibilidade, e o faz para construir o seu próprio mundo, além de ao mesmo tempo construir a si mesmo. Os indivíduos, então, põem em movimento suas capacidades, dominam-as, e nesse processo essas capacidades também são modificadas<sup>44</sup>.

A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (Marx, 2017a, p. 255).

Assim, os indivíduos em seu processo de reprodução, constroem o seu mundo, a si próprios e passam a dominar suas capacidades, domínio este que passa a ter destaque inclusive fora do âmbito mais elementar da existência, alçando as categorias sociais puras em desenvolvimento. Trata-se do caso da arte, na qual o domínio sobre a própria sensibilidade exerce uma função primordial. Não à toa a *aisthesis* é a palavra grega a partir da qual origina a *estética*, cujo significado remete à percepção sensível, sensibilidade. Por exemplo, a música traduz o desenvolvimento de capacidades humanas, a humanização dos sons por meio da formação de complexos sonoros, que em nada possuem semelhança da esfera natural. Trata-se do desenvolvimento de um ouvido musical, da criação do ouvido natural-social.

---

<sup>44</sup> Não obstante tais modificações não indicam necessariamente uma escala ascendente de desenvolvimento, pois elas também podem ocorrer em um sentido negativo e, para isso, são vários os exemplos. Obedecendo os limites de nossa exposição neste momento, Marx fornece a exemplificação de como o processo de trabalho na manufatura atrofia o desenvolvimento dos indivíduos ao colocá-los, sobretudo, na condição de trabalhadores parciais, em funções unilaterais e repetitivas, proporcionando um desenvolvimento igualmente unilateral dos músculos que executam determinada atividade, um encurtamento dos ossos etc. (Marx, 2017a, p. 423). Ou seja, retroage sobre o desenvolvimento dos indivíduos, inclusive inibindo-o, algo que poderemos examinar melhor em outro momento.

Assim, os sentidos humanos são fundamentais para compreender e atuar no próprio mundo. Em *A peculiaridade do estético*, Lukács fornece exemplos probantes em torno da tese de que as capacidades perceptivas do mundo externo, incluso a formação de perguntas em direção à ele, também se dão por meio dos sentidos, não existindo uma cisão entre a sensibilidade humana e a *ratio*, ainda que para a última haja uma intervenção das faculdades do pensamento. Dessa forma, o olho humano assume funções perceptivas do tato, pode perceber e conhecer o mundo sem tocá-lo necessariamente. As funções táteis vão para o olho humano, que observa e percebe, por exemplo, no ato de quebra de um coco com uma pedra, qual pedra possui o atributo de dureza necessário para essa atividade. No início, toca-se e experimenta, depois, esses atributos são introjetados. No ato laborativo, trata-se de um progresso importante, pois pode até mesmo “liberar” as mãos humanas para a execução de outras funções, por exemplo (Lukács, 1966a, p. 86).

Ainda, por meio dessa capacidade sensória especificamente humana, o homem consegue avançar no conhecimento das legalidades objetivas e, sem tocar nos objetos, consegue identificar as propriedades de dureza, maciez, peso etc., formula Lukács a partir das contribuições de Arnold Gehlen. Ao desenvolver e refinar suas capacidades sensoriais o homem se encontra mais apto para atuar frente ao próprio mundo e, ao mesmo tempo, em decorrência de sua atuação no mundo, detém a aptidão para o desenvolvimento e refinamento de suas capacidades. A título de arremate, tais aspectos compõem, em última instância, elementos no interior da formação e da transformação das subjetividades. Dizem respeito ao homem que constrói e domina os próprios sentidos, ao mesmo tempo em que constrói e domina o seu próprio mundo.

### **2.3 Continuidade dinâmica de decisões alternativas: o indivíduo ativo em face das determinações sociais**

Para a compreensão do ser social é necessário refutar quaisquer tentativas de explicação de sua essência a partir da fisiologia. Ao contrário, ao se desdobrar enquanto ser social, o homem que desde o início é um ser natural social, permite pôr em evidência que o seu desenvolvimento constitui uma constante transformação das bases naturais. Falamos de como essa outra esfera do ser representa sempre uma refuncionalização das categorias naturais, cujas consequências da análise nos conduzem à explicitação de categorias puramente sociais. Nesse interregno, as próprias capacidades do homem são criadas, assim como os elementos de sua

subjetividade, desde a forma mais anterior analisada, o trabalho. Entretanto, cabe agora entender de modo mais pormenorizado como ocorre essa autoconstrução humana.

O filósofo magiar, ao encetar sua análise acerca da reprodução do homem na sociedade, não abdica de algo comum em sua obra, a saber, diante da multiplicidade e reciprocidade de determinações da realidade, abstrai e isola complexos parciais da totalidade, e aos poucos vai intensificando os diversos níveis de complexidade em sua análise, dissolvendo paulatinamente as abstrações, até o momento em que a reprodução ideal se aproxima de forma inequívoca da riqueza de determinações da realidade. É nesse sentido que tematizações antes enunciadas no capítulo *O trabalho*, aparecem inseridas no bojo de determinações mais amplas.

Uma vez entendido que o homem é um ser que reage ativamente, mesmo quando se adapta (adaptação ativa), sua relação estabelecida com o mundo, por consequência, não pode ser caracterizada por uma imediatez, mas ocorre com a mediação de uma socialização crescente. Esse *medium* da sociedade implica um vínculo ineliminável e que carece de explicação fora das deformações apregoadas pelo idealismo e pelo mecanicismo. Lukács enfrenta o problema colocado de uma maneira distinta da qual ele vem sendo costumeiramente examinado, o que pode surpreender aqueles que de modo contumaz buscam identificá-lo como um pensador que se rendeu à rigidez da dogmática stalinista, ou que cedeu ao idealismo, a partir do momento em que passou a se dedicar à ontologia. Ao contrário, Lukács alçou o *tertium datur* entre as posições que, ora isolam o papel ativo dos indivíduos, hipertrofiando-o, que excluem a categoria da alternativa de sua práxis e colocam sobre o sujeito uma autonomia inextricável e dilatada; ora, aquelas que atribuem um papel mecânico ao social, sua redução à economia, ou sociologismos à moda durkheimiana onde o indivíduo é apenas um resultado do meio social (Vaisman, 2009, p. 442).

[...] *tertium datur* tanto perante a fetichização racionalista da lei quanto perante a concepção empirista *terre à terre* [prática] ou até da vazia profundidade irracionalista. O que importa nesse *tertium datur* é, antes de tudo, a rejeição dupla tanto da negação de uma legalidade social como de sua absolutização fetichizante (Lukács, 2013, p. 273).

Assim, tratam-se de interferências do homem no mundo que são socialmente mediadas e que, por sua vez, retroagem sobre a constituição deles próprios. No lugar dos reductionismos subjetivos ou objetivos, Lukács segue uma terceira via (*tertium datur*), onde ambos, subjetividade e objetividade, atuam em uma determinação recíproca. Dessa forma, o homem singular não é anulado ou submetido a um anonimato pessoal no processo de socialização, mas, ao contrário, o processo de socialização aprimora e aprofunda sua individualidade. Sendo ativamente atuante na sociedade, reproduzindo-se dentro dela:

[...] o homem necessariamente é um ser unitário-complexo que reage ao concreto com a sua própria concretude, um ser que só em imaginação poderia ter propriedades de átomo, um ser cuja complexidade concreta é simultaneamente pressuposto e resultado de sua reprodução, de sua interação concreta com o seu meio ambiente concreto [...] (Lukács, 2013, p. 283).

É nessa esteira que, em *A reprodução*, Lukács recupera a categoria da alternativa para fundamentar esse processo de autoconstrução do ser social, oriundo de sua reprodução no interior da sociedade, contribuindo no entendimento dessa determinação recíproca entre indivíduo e sociedade. Para ele, o ser social se constrói de “um encadeamento, de *uma continuidade dinâmica de decisões alternativas*” (Lukács, 2013, p. 295, grifo nosso). São alternativas que, em última instância, se dão no interior de um campo de possíveis, exercendo um papel ativo na construção e no aprimoramento da individualidade. Essas alternativas, como já visto, são necessariamente concretas (atos concretos de indivíduos concretos em uma sociedade concreta), determinadas, e se dão na *práxis*: “os homens fazem a sua própria história, contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade” (Marx, 2011b, p. 25), diz a passagem constantemente citada por Lukács.

É importante entender que tais alternativas não são meramente capituladas de um “mundo exterior”, legando aos indivíduos a posição apenas decisória. Ao contrário, em conformidade com o *tertium datur* lukaesiano, ao atuarem no próprio mundo, tomando decisões entre alternativas, os próprios homens são responsáveis por criar novas alternativas, frente aos problemas que se apresentam em cada momento histórico. Esse campo de alternativas não é estático, mas dinâmico, podendo ser restringido ou alargado a depender da atuação dos indivíduos e das determinações postas na realidade. É um campo de possibilidades para ações individuais, inclusive para a ação de formar a si mesmo, para a formação de sua individualidade.

Assim como o ser social se constrói de encadeamentos dessas decisões alternativas que se cruzam de muitas maneiras, assim também a vida humana singular se constrói de sua sequência e de sua separação. Desde o primeiro trabalho enquanto gênese do devir homem do homem até as resoluções psíquico-espirituais mais sutis, o homem confere forma ao seu meio ambiente, contribui para construí-lo e aprimorá-lo e, concomitantemente com essas suas ações bem próprias, partindo da condição de singularidade meramente natural, confere a si mesmo a forma de individualidade dentro de uma sociedade (Lukács, 2013, p. 284).

Desse modo, o homem se faz na e através da prática, é um ser que responde [*ein antwortendes Wesen*] às alternativas que lhe são postas pelas necessidades e possibilidades dentro de determinado momento histórico, e que ao responder, abre novas possibilidades e alternativas, amplia seu campo de atuação no próprio mundo, ao passo em que atua na construção também de si mesmo. Conforme explicita Fortes (2022, p. 115):

“O homem é um ser que responde”; isso significa que busca compreender seu mundo, social e natural, produz perguntas e responde. São as respostas e perguntas que se solidificam em tendências, em formas de objetividade, que passam a agir como legalidades sociais. São frutos dos atos humanos, mas ganham força e objetividade diante dos homens, que podem agir na manutenção dessas tendências, ou em determinados contextos agir ativamente contra elas. Em suma, os indivíduos criam a legalidade, as formas objetivas de objetividade social; essas, posteriormente, incidem sobre os próprios indivíduos e determinam suas vidas.

A categoria da alternativa é decisiva pois, quando o indivíduo decide entre alternativas, ele participa da criação do mundo humano, ao passo em que cria a si mesmo, enquanto ser que se autoproduz. Ela é crucial para a *recta* apreensão da subjetividade que se faz precisamente em um campo de possíveis. E extraindo até às últimas consequências, o que está colocado é o caráter aberto do mundo e dos indivíduos<sup>45</sup>. Nenhum dos dois encontra-se dado de uma vez por todas, mas em enlace, correspondem a um processo contínuo de entificação. E somado ao caráter decisivo da categoria da alternativa, tem-se também o destaque para a categoria da *continuidade*.

A continuidade, *par excellence*, consiste em um traço geral de todo ser, contudo, a forma pela qual se dá no ser social é distinta daquela que se processa nos seres naturais, uma vez que há um elemento crucial diferenciador: a ação teleológica, o ato de um pôr consciente. O papel da consciência na continuidade do ser social é sublinhado por Lukács no capítulo *A reprodução*. Entende-se que tal papel não é de uma consciência abstrata, isolada, como querem as armações gnosiológicas, mas da “consciência do homem cotidiano, da vida cotidiana, da práxis cotidiana”, que executa um papel ativo na continuidade do ser social (Lukács, 2013, p. 209). Quando o autor chama atenção de que se trata da consciência do homem, da vida e da práxis cotidiana, rebate justamente as tentativas de interpretação da consciência a partir da gnosiologia e da psicologia, como se fosse um atributo primário e sempiterno da essência do homem. Ao revés, a consciência precisa ser apreendida ontologicamente, “como momento real do desenvolvimento social.” A consciência, em última instância, é o *ser consciente*.

A consciência se desenvolve continuamente ou, em outras palavras, “na continuidade do processo, a consciência deve se desenvolver continuamente, deve preservar dentro de si o já alcançado como base para o que virá” (Lukács, 2013, p. 208). Então, se a consciência é elemento diferenciador de como a continuidade se expressa no ser social, isto é, essa nova forma de ser jamais pode se desenvolver sem consciência, e mais, sem uma consciência ativa,

---

<sup>45</sup> É preciso fixar essa dimensão do indivíduo enquanto um *ser aberto*, que impede as tentativas de se localizar no pensamento de Lukács, e por consequência, no de Marx, uma antropologia filosófica que visa estabelecer os traços gerais do ser, sob a forma de atributos essenciais ahistóricos e imutáveis.

igualmente essa consciência também surge e se desenvolve continuamente, não estando dada de uma vez por todas.

[...] a nova forma de continuidade no âmbito do ser social não pode surgir sem consciência; somente quando essa nova forma do ser é elevada à consciência ela pode alcançar um novo ser-para-si. Mas, ao mesmo tempo, vimos que equivaleria a violentar conceitualmente o caráter processual do processo e, desse modo, a forma adequada da nova continuidade se concebêssemos também essa consciência não como algo que surge gradativa, processual e continuamente, mas como algo já pronto desde o princípio (Lukács, 2013, p. 208).

A presença da categoria da continuidade contrapõe uma visão estática e finalista da essência dos indivíduos, pois não se trata de uma continuidade no sentido de perenização ou de repetição, mas ao estar associada com o papel ativo da consciência, remete à processualidade dos seres. Quando o autor menciona “uma continuidade dinâmica de decisões alternativas”, o par categorial alternativa-continuidade, vem destacar o caráter ativo dos indivíduos diante da dinâmica dos processos sociais, cujos pores teleológicos “ininterruptamente põem em andamento e mantêm em movimento as séries causais do ser social” (Lukács, 2013, p. 366). Em última instância, a todo momento, mesmo sem estar ciente, o homem elabora questões, problemas e desafios diante da própria realidade e responde, decide entre alternativas, *continuum* este de perguntas e respostas que enforma a personalidade do próprio homem. Conseqüentemente, a personalidade não é mero epifenômeno das determinações naturais ou sociais, tampouco pode se fazer à mercê dos processos sociais, do campo da materialidade onde se colocam as alternativas. Dos traços de continuidade entre as várias decisões alternativas surge a personalidade, não sendo de modo algum uma simplificação deformante afirmar que o indivíduo é o *conjunto de perguntas e respostas que estabelece ao longo de sua vida*.

A substância de um homem, portanto, é aquilo que no curso de sua vida se encadeia como continuidade, como direção, como qualidade do encadeamento ininterrupto de decisões desse tipo. Com efeito, nunca se deve esquecer, justamente quando se quer entender o homem corretamente em termos ontológicos, que essas decisões determinam ininterruptamente sua essência, conduzindo-a para cima ou para baixo. Para um pintor não se apresenta só a alternativa de pintar este ou aquele quadro; cada traço do pincel é uma alternativa e aquilo que, nesse processo, foi adquirido criticamente e aproveitado no traço seguinte constitui a evidência mais clara do que representa a sua pessoa enquanto artista. Isso, porém, é válido em termos genericamente ontológicos para toda atividade humana, para toda relação entre os homens (Lukács, 2013, p. 285-286).

Há um traço de continuidade entre as várias decisões alternativas na vida dos indivíduos. No exemplo fornecido pelo filósofo magiar, para um pintor, a alternativa se coloca em cada traço de seu pincel, ou seja, essas alternativas não só se colocam diante de situações

extraordinárias, mas compõem a vida cotidiana, de tal modo que a todo momento os indivíduos escolhem. Tais escolhas podem conduzir a uma continuidade de comportamentos e ações, isto é, de certo modo elas podem se dar em conformidade com um padrão de respostas frente à determinadas perguntas, ou até mesmo, de modo mais anterior, em uma continuidade na forma de elaboração das perguntas diante dos problemas que se apresentam no próprio mundo. Portanto, trata-se de um campo socialmente determinado, dentro do qual os indivíduos escolhem. Assim, diante das contradições presentes na práxis, oriundas da prática social, há um *continuum* diverso e amplo de perguntas e respostas que os indivíduos podem elaborar. Como no exemplo do pintor, onde em cada ato do seu pincel há uma escolha entre alternativas, e o conjunto dessas escolhas aquilo que determina quem a sua pessoa representa enquanto artista, do mesmo modo, o *continuum* de perguntas e respostas dos indivíduos frente aos conflitos sociais de sua época, indicam quem são essas personalidades circunscritas nesse dado momento. Sobre isso, diz Lukács:

[...] o campo de ação para esse desenvolvimento é socialmente determinado, sendo que, no entanto, dentro desse mesmo campo de ação, os diversos homens singulares, em situações “parecidas”, podem tomar decisões alternativas distintas (Lukács, 2013, p. 295).

É o que ajuda a explicar, mencionando os próprios exemplos contidos na pauta lukacsiana, como o filho de um aristocrata pode se converter em revolucionário, ou o descendente de oficiais se transformar em um antimilitarista (Lukács, 2013, p. 295). Trata-se sempre dos indivíduos ativos em face às determinações sociais. A determinação social, por um lado, nega a existência de um indivíduo automovido, no sentido daquele que supostamente criaria por si mesmo e no interior de si próprio todos os elementos para formação da sua individualidade, minando o caráter social do processo de individuação humana. Porém, por outro lado, a determinação social não condiz com um condicionamento mecânico, as alternativas são concretas, se colocam na materialidade e, diante delas, os indivíduos se posicionam, concordando ou negando elementos da malha social.

A negação, também uma categoria filosófica, não se dá fora do campo de possíveis, isto é, não tem ocorrência extrínseca ao *continuum* de decisões entre alternativas. Segundo as palavras do próprio autor, a negação é concreta, pois “sempre se refere a possibilidades concretamente determinadas dentro de um campo de ação concretamente existente e concretamente determinado” (Lukács, 2013, p. 287). Contribui, assim, para o entendimento das determinações sociais para além de uma rigidez mecânica, uma vez que os indivíduos negam *concretamente*. Um exemplo fornecido pelo filósofo magiar é que, diante de uma ordem, está colocada, pelo menos, a possibilidade de não cumprimento: “também no caso da execução de

uma ordem, está dada, em termos ontológicos, ao menos a possibilidade abstrata de não cumpri-la e assumir as consequências disso” (p. 291). Por vezes, mais do que um movimento pendular entre afirmação e negação, sim e não, o indivíduo também pode optar por se abster (“abstenção de voto”), uma outra forma de responder às perguntas postas socialmente.

Uma precisa passagem, ainda que extensa, é importante de ser recuperada:

A aclaração e a apreciação equivocadas das circunstâncias, por sua vez, provêm do fato de serem concebidas ou como meros motivos para atividades pensadas em termos puramente interiores ou como determinantes legais-causais simplesmente decisivas; na verdade - numa óptica ontologicamente correta -, elas até estão dadas para o respectivo indivíduo com objetividade irrevogável e, sendo objetividades sociais, estão sujeitas a uma causalidade objetiva, mas para os homens nascidos nessas circunstâncias ou que se deparam com elas etc. resultam em material para decisões alternativas concretas. Isso, por um lado, tem como consequência que o tipo dessas circunstâncias determina de modo inevitavelmente necessário a espécie, a qualidade etc. das questões postas a partir da vida, às quais as decisões alternativas de cada homem reagem com respostas de sua práxis (e com generalizações que brotam dessas respostas). Na avaliação de tais situações, jamais se deve esquecer que o homem, em seus atos e nas ideias, nos sentimentos etc. que os preparam, acompanham, reconhecem e criticam, sempre está dando respostas concretas a dilemas de ação perante a vida, com os quais ele, enquanto homem que vive em sociedade, é confrontado, em cada caso, por uma sociedade bem determinada (de modo imediato: por classe, estrato etc. descendo até a família), mesmo que ele pense estar agindo puramente por impulsos advindos de sua necessidade interior. Do nascimento ao túmulo, essa determinação - do campo de ação da resposta posto pela pergunta - nunca cessa de atuar (Lukács, 2013, p. 286-287).

Outro aspecto a respeito dos indivíduos e a continuidade dinâmica de decisões entre alternativas consiste em que as questões elaboradas pelos indivíduos correspondem, muitas vezes, aos antagonismos, antinomias e conflitos dispostos na materialidade. Se o desenvolvimento, tanto do indivíduo quanto da sociedade, não ocorre de forma linear, mas de forma desigual e contraditória, então, o substrato onde os homens decidem entre alternativas, também igualmente assim será. Desse modo, os indivíduos escolhem diante das contradições e possibilidades, estas não são impeditivos para que os indivíduos cessem de atuar. Mesmo diante das contradições e antinomias, ou até mesmo de circunstâncias desfavoráveis (já que os homens fazem sua própria história, mas não nas circunstâncias por eles escolhidas), sempre há para os indivíduos uma *margem de manobra* em suas decisões, “em todo homem atua de modo latente – no sentido aristotélico por nós reiteradamente analisado – grande quantidade de possibilidades” (Lukács, 2013, p. 285).

Não obstante, por meio da própria atuação dos indivíduos, as circunstâncias também são alteradas (ampliam-se ou restringem-se), visto que estas, em um primeiro momento, não são diretrizes que emanam do nada ou aleatoriamente. Desse modo, nos permitimos recuperar



a seguinte frase para colocar luz sobre o assunto tratado: “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (Marx; Engels, 2007, p. 43). Ampliada ou diminuta, a depender do contexto histórico, mas a dimensão da alternativa nunca está extirpada, “do nascimento ao túmulo, essa determinação – do campo de ação da resposta posto pela pergunta – nunca cessa de atuar.”

Toda sociedade defronta-se com o indivíduo atuante na forma de antagonismos e muitas vezes até de antinomias, que são dados e confiados às suas ações como fundamento, como espaços de manobra para decisões alternativas de sua vida, de sua práxis. Faz parte dos aspectos característicos de um período quais os conflitos dessa espécie que nele afloram e que resposta típica é dada a eles (Lukács, 2013, p. 282).

Para recordarmos, o que correlaciona o problema aqui tratado com a gênese da liberdade a partir do trabalho, a dimensão da alternativa é o *locus* da liberdade humana sob dois aspectos principais: na criação do próprio mundo e na criação das capacidades subjetivas do humano. Como nunca se trata de uma subjetividade para além da objetividade, a liberdade não é indeterminada, não se põe para além das determinações postas pela vida material. Isso tampouco significa uma redução do sentido da liberdade humana, mas conduz a uma apreensão muito mais interessante sob a qual se assenta a liberdade. Se na relação interativa com o mundo, os indivíduos escolhem entre alternativas, e assim transformam, de modo contínuo, o próprio mundo, ao mesmo passo em que edificam as bases constitutivas de sua personalidade – “aquilo que chamamos de personalidade de um homem constitui tal ser-propriadamente-assim de suas decisões alternativas” (Lukács, 2013, p. 285) –, então, trata-se da liberdade de se autofazer.

Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* quando analisa as determinações e consequências do modo de produção capitalista em suas várias dimensões, destaca, ao mesmo tempo, o homem enquanto ser que se autoproduz: “um ser *pode* ser considerado autônomo apenas quando descansa em si mesmo, e só o faz quando deve a si mesmo a sua *existência*” (Marx, 2010a, p. 153, grifos do autor, tradução nossa). Do mesmo modo que ao tratar da economia política, Marx critica as “robinsonadas” dos economistas que apresentam as condições históricas postas no modo de produção capitalista como naturais, e os indivíduos assumidos em isolamento tal como a imagem de Robinson Crusóé isolado em sua ilha, no romance de Daniel Defoe, apresenta o contraponto de sua análise ontológica a partir da qual o processo de formação das individualidades sempre ocorre em meio ao caráter relacional de toda objetividade. O ponto de partida, então, não é o indivíduo isolado, mas as individualidades humano-societárias vivas e ativas.

O pensador alemão é enfático ao postular que não se trata de conceber o homem como não existente, para assim, então, pensar seu surgimento. Ao contrário, seu objetivo é o ato de

construção do homem, o “seu *nascimento* a partir de si mesmo, de seu *processo de construção*” (Marx, 2010a, p. 154, grifos do autor, tradução nossas). Para tanto, critica como o mito da criação é uma representação difícil de ser extirpada, e que obnubila o fato da natureza e do homem existirem por si mesmos, em primeiro lugar. Esse é o pressuposto básico: os homens precisam existir para fazer história, repetimos. E não por acaso, momentos antes de abordar esse problema da metafísica, de porque o ser e não o nada, ele frisou justamente a existência do indivíduo enquanto um ser genérico, correlação esta que poderá ser desdobrada adiante. Na referida passagem, diz Marx:

[...] quem engendrou o primeiro homem e a natureza? Só posso responder: sua pergunta é ela mesma produto da abstração. Pergunte a si mesmo como você chegou a essa pergunta; pergunte a si mesmo se a sua pergunta não é baseada em um ponto de vista que não posso responder por ser falso [...] se perguntas pela criação da natureza e do homem, faz uma abstração do homem e da natureza. Os postula como *não existentes* e quer, porém, que te demonstre que *existem*. Mas eu digo a você agora: renuncia sua abstração e renunciará, também, à sua pergunta; ou, se quer persistir em sua abstração, seja conseqüente, e assim, ao pensar, conceber ||XI|| o homem e a natureza como *não existentes*, pense, então, em você mesmo como não existente, já que é também natureza e homem. Não pense nem me pergunte, pois quando pensa e pergunta, sua *abstração* do ser da natureza e do homem perde todo o sentido. Ou por acaso é tão egoísta que postula tudo como nada e quer existir você mesmo? (Marx, 2010, p. 154, grifos do autor, tradução nossa).

Destarte, o homem deve a si mesmo sua constituição e o seu mundo, no sentido de que a partir de sua existência se desdobra sua essência, e sua essência reverbera na forma de sua existência, estas, existência e essência, permanecendo sempre imbricadas, e ao mesmo tempo de uma forma não permanente, isto é, cabendo o vir-a-ser diferente, as transformações no curso desse autoengendramento<sup>46</sup>.

O ser não é, simplesmente, essência, porém existência que contém essência, e de forma recíproca: existência que se move por sua essência, existência que cria essência; na entificação concreta os dois modos, em graus diversos e formas específicas, estão sempre entrelaçados.

Ser não é uma essência que pode vir ou não a existir. Só é ser o que tem existência.

A essência do ser social é o vir-a-ser, a possibilidade de existir diferentemente (Chasin, *Glosas inéditas intituladas “Ontologia: afloramento introdutório”* apud Fortes, 2023, p. 321-322).

Assim, o homem se autoconstrói, edifica seu mundo e o complexo de sua subjetividade, esta última sempre determinada socialmente a partir do complexo da mundanidade.

---

<sup>46</sup> Por essência, em acordo com Teixeira (1999, p. 182), concebe-se que esta não deve ser “entendida como um conceito hipostasiado, à guisa de ‘telos’ da história, mas, pelo contrário, [é o] elemento distintivo e característico de uma nova forma de ser, de uma nova gradação ontológica que se efetiva através da própria atividade autoformativa.”

## 2.4 Da singularidade à individualidade e o surgimento do gênero não mais mudo: a polaridade do ser social

Para Lukács, “outra tendência geral indiscutivelmente constatável da autoexplicitação da socialidade do ser social” é “o surgimento da humanidade como gênero humano não mais mudo” (Lukács, 2013, p. 199). Isto é, ao abordar o valor existente na explicitação da personalidade humana, bem como todo o percurso analítico feito até então, incluindo a formação da individualidade humana *pari passu* da formação da própria práxis social, processo inescapavelmente social, tem-se, como consequência, a necessidade de voltar-se para a conformação do gênero humano. Isso ocorre pois a formação do indivíduo e do gênero são momentos distintivos no interior de uma unidade, isto é, se dão a partir de uma determinação de reflexão [*Reflexionsbestimmung*]. Isto é, não há indivíduo sem gênero, nem gênero sem indivíduo. Segundo Lukács, a generidade “surge em cada caso concreto como pertencente ao seu próprio ser - inclusive o individual” (Lukács, 2013, p. 200).

Contudo, essa generidade em nada corresponde com o processo de reprodução da natureza. Embora o gênero surja com o processo de diferenciação biológica, com a existência de um gênero próprio, o humano, a continuidade existente no gênero humano se processa de modo distinto daquela presente nos seres da natureza, e apenas os fundamentos da reprodução filogenética restritas à esfera da biologia são insuficientes para dizer dessa generidade. Ou seja, o gênero humano não é definido pela perpetuação da espécie e pelos comportamentos característicos dela. O momento da generidade possui ligação com a criação de algo novo, sem analogia no processo de reprodução natural, pois envolve sempre a ação teleológica, ou seja, o ato de pôr consciente. Com o salto ontológico há uma diferenciação do ser social frente aos seres naturais, tornando o primeiro um ser genérico, no sentido de uma generidade não mais muda, pois no homem o gênero se torna algo consciente, e acompanha o crescimento inexorável das “determinações sociais cada vez mais sólidas, cada vez mais dominantes”. Dirá Lukács:

Com efeito, do ponto de vista biológico, existe um gênero humano desde o momento em que ele se desliga objetivamente das espécies de primatas e se torna objetivamente um gênero próprio. Contudo, quando se examina esse gênero em sua totalidade biológica meramente objetiva, ele se revela tão mudo quanto aquele do qual se originou. A mudez só pôde cessar quando, em decorrência dos resultados objetivos e subjetivos do pôr teleológico no trabalho, na divisão do trabalho etc., os fundamentos da reprodução filogenética cessaram de ser meramente biológicos, quando foram encobertos, modificados, remodelados etc. por determinações sociais cada vez mais sólidas, cada vez mais dominantes (Lukács, 2013, p. 199).

Ao transformar a natureza, sua inclusa, o homem está construindo a sua própria generidade, distanciando-se da mera generidade muda característica da esfera natural. Sobre isso, o filósofo magiar cita Marx, que apoiando-se em Vico, disse: “a história dos homens se diferencia da história natural pelo fato de fazermos uma e não a outra” (Marx, 2017a *apud* Lukács, 2013, p. 255-256). Segundo o filósofo húngaro a categoria da generidade está na base da “constatação ontológica tão revolucionária sobre o ser e o devir-histórico-social do gênero humano” instaurada por Marx (Lukács, 2010, p. 76). Sua presença se dá pela primeira vez nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, no debate de Marx com os economistas. Entretanto, na contramão das formas de como esse texto é frequente e erroneamente assumido, supostamente como uma antropologia filosófica, afeita à um naturalismo de talhe feuerbachiano, cabe novamente reforçar o distanciamento de Marx da forma como Feuerbach aborda também esse problema. Marx recrimina Feuerbach por este conceber apenas a generidade muda, manifesta na forma do indivíduo isolado, vinculado de forma *natural* com outros indivíduos. E, de fato, na sexta tese *Ad Feuerbach*, Marx evidencia que “a essência humana não é uma abstração do indivíduo isolado, mas o conjunto de relações sociais”. Em seus *Prolegômenos*<sup>47</sup> Lukács recupera a mesma tese para reforçar a diferença entre Marx e Feuerbach, a saber: “já apresentamos a concepção marxiana da generidade não-mais-muda; Marx determina-a como conjunto das relações sociais” (*ibidem*, p. 89).

Também em *A peculiaridade do estético*, Lukács menciona a crítica marxiana ao idealismo e ao materialismo mecanicista, incluindo a crítica à muda generidade feuerbachiana, concepções que, em última instância, apreendem o gênero humano com fidelidade excessiva aos animais, igualando o gênero com uma universalidade morta e imóvel, ou fixando-o sob uma pretensa universalidade suprahistórica (Lukács, 1966b, p. 247-248). Frente a isso, esclarece Lukács na referida obra:

O que, em vez disso, Marx chama de espécie (ou gênero, segundo o contexto) é sobretudo algo em constante mudança histórico-social, algo que não está asilado, em mortal generalidade, do processo evolutivo, nem é uma abstração que se opõe exclusivamente à singularidade e à particularidade; o gênero-espécie se encontra subjetiva e objetivamente, e sempre, em pleno processo,

---

<sup>47</sup> Segundo Vaisman (2007, p. 57), uma das principais contribuições inéditas dos *Prolegômenos* de Lukács consiste no tratamento da relação entre indivíduo e gênero, que carece ainda de análise pelos seus intérpretes. Arriscamos dizer que mesmo em Marx, a despeito de estar no cerne de seu pensamento, o problema ainda permanece ignorado pelos seus intérpretes, encoberto em meio ao montante de vulgarizações. Tratando-se dos *Prolegômenos*, Nicolas Tertulian chama atenção para o fato das formulações de fundo expostas na *Ontologia* não terem sido alteradas, embora o objetivo da escrita desta introdução, que segundo o filósofo romeno, se apresenta mais como uma vasta conclusão, ainda permaneça em aberto. Acerca do vínculo e dos possíveis distanciamentos dos *Prolegômenos* em relação ao texto principal da *Ontologia* cf. Tertulian (2010), texto traduzido a partir de sua *Introduzione* à edição italiana dos *Prolegômenos*, posteriormente publicada enquanto posfácio na edição brasileira.

nunca é um resultado auto-idêntico de interações entre comunidades humanas maiores e menores, mais ou menos naturais ou altamente organizadas, mas sempre resultado mutável das mesmas interações, até chegar aos fatos, aos pensamentos e aos sentimentos de cada indivíduo, conteúdos mentais que desembocam naquele resultado final modificando-o, construindo-o (Lukács, 1966b, p. 248-249, tradução nossa).

Adiante, o filósofo húngaro irá adentrar no problema consentâneo do desenvolvimento das individualidades, e da conformação da unidade entre indivíduo e gênero humano, os quais em breve teremos condições de abordar. Antes disso, é preciso delinear algo fundamental em relação à generidade, na forma de abstração, visto que indivíduo e gênero formam momentos distintos no interior de uma unidade. Lukács identifica a superação da mudez do gênero e o advento do gênero propriamente humano na práxis, na passagem de uma adaptação passiva ao ambiente para uma adaptação ativa, a partir da qual emergem a sociabilidade e o ser social. O aumento gradativo e ininterrupto dos componentes sociais no complexo homem influi diretamente sobre o desdobramento do próprio gênero humano, não de modo isonômico e sem perturbações, mas em uma dinâmica processual que é desigual e contraditória.

Para falar sobre o surgimento da generidade propriamente humana, Lukács resgata o trabalho enquanto complexo fundante do ser social e localiza que “o trabalho mesmo como ato singular de um único homem já é por essência social; mesmo na sua forma mais primitiva, já implica uma relação com o gênero” (Lukács, 2013, p. 207). Mesmo no estágio inicial o trabalho implica uma corporificação da generidade do homem sobre o ato singular laborativo, de forma inédita, a despeito dos indivíduos, em seus atos singulares, ainda não terem consciência sobre essa conexão real. O trabalho, em última instância, não é possível sem consciência, por isso, sobre o produto e o processo laborativo já pode estar presente a superação de uma mudez. Mesmo que o pôr teleológico, do ponto de vista genérico, ainda não seja consciente<sup>48</sup>, já existe uma nova relação do homem com o gênero sendo estabelecida. Assim, “no homem trabalhador,

---

<sup>48</sup> A consciência é o órgão da continuidade do ser social, é aquilo que permite diferenciar essa forma de continuidade de um ser específico, o social, das formas de continuidade existentes na natureza orgânica. Contudo, seria um atentado contra “o caráter processual do processo” conceber essa consciência como algo pronto desde o princípio. A consciência surge “gradativa, processual e continuamente”, para citar as próprias palavras de Lukács (2013, p. 208). Tal caracterização permite ao autor, ao tratar do enlace dos atos práticos do homem com a esfera da generidade, afirmar a independência relativa dessa conexão diante da consciência dos indivíduos. Mais adiante ele dirá: “já apontamos para conexões semelhantes ao tratar do trabalho, as quais confirmam a profunda percepção de Marx de que a práxis põe e aplica muita coisa teórica sem poder trazer à consciência qualquer noção de sua importância teórica. ‘Eles não sabem disso, mas o fazem’, diz Marx. E Engels aponta reiteradamente para o herói das comédias de Molière, que falou em prosa durante toda a sua vida sem saber que estava fazendo isso” (*ibidem*, p. 217-218).

consoma-se a sua autogeneralização social, a elevação objetiva do homem particular para a generidade” (*ibidem*, p. 207).

Nos *Prolegômenos*, o autor diz de maneira enfática: “a generidade humana não é capaz de desenvolver-se sem que os indivíduos tomem posições conscientes e práticas quanto aos problemas nela contidos” (Lukács, 2010, p. 91). A partir dessa passagem extraímos a importância do papel da consciência na continuidade do gênero humano, sendo mais do que um elemento diferenciador entre o gênero natural e aquele propriamente humano. A consciência remete àquela adaptação agora ativamente colocada, uma consciência que deixa de ser epifenômica, e que não atua de forma isolada. À ela soma-se o papel da linguagem, “o *medium*, sem o qual seria impossível que tal continuidade se realizasse”, que forma “um complexo tão total e dinâmico quanto o da própria realidade por ela retratada” (Lukács, 2013, p. 223).

Ainda sobre a passagem da generidade muda para a generidade não mais muda, o autor explicita que esse processo não é conformado por um salto de uma forma de ser para outra, mas constitui “o processo de explicitação de um existente”, é uma forma de transição no interior do ser social, como base do seu autodevir. O salto, por sua vez “se dá, muito antes, com a humanização da humanidade, a partir da qual está em andamento, apesar de retrocessos, abalos revolucionários e contrarrevolucionários, no sentido estritamente ontológico, um processo de desenvolvimento” (Lukács, 2013, p. 207).

Parte-se, então, da premissa de que a generidade é uma qualidade objetiva elementar de todo ente, mas que, todavia, sendo a práxis a base elementar do ser do homem, e de todos os momentos de seu ser, há uma produção de uma forma peculiar de generidade, daquela que necessariamente supera o mutismo do gênero, e enceta uma forma de generidade propriamente humana. Essa superação da mudez do gênero já se coloca no interior do ser do homem, e necessariamente ocorre em simultaneidade com a autoexplicitação da socialidade do ser social e da personalidade humana. Mas, como nenhum desses processos ocorre de modo imediato, cabe, então, pôr em exame outra tendência de desenvolvimento muito importante do ponto de vista da generidade: a paulatina transformação da singularidade em individualidade e sua relação com essa generidade propriamente humana.

Localizamos no filósofo húngaro algo fundamental, a saber, a caracterização de uma “constituição polarizada” do complexo total do ser social (Lukács, 2013, p. 278). Ao tratar dessa constituição polarizada, nos deparamos com os dois polos delimitadores do processo de reprodução: *indivíduo* e *gênero humano*. Dois polos, pois contidos em um mesmo complexo total, em unidade, de modo que um conforma mutuamente o outro, não imediatamente, mas em

um processo que pressupõe não só uma mudança circunscrita à generidade, mas também àquela que está na passagem do *homem singular* [*einzeln Mensch*] para a formação da *individualidade* [*Individualität*]. São processos, cabe salientar, que não se erigem sob um viés valorativo, como se a última fosse imediata e mecanicamente melhor ou superior que o primeiro. O que os determina é sua existência efetiva, as interrelações que cada um estabelece, e sua devida inscrição no aludido complexo total do ser social.

[...] o que vai do ser-em-si da singularidade para a individualidade existente para si como o que vai da particularidade para a generidade do homem, são processos profundamente entrelaçados, ainda que desiguais e contraditórios, cuja essência se falsifica irremediavelmente quando se atribui aos momentos, em última análise predominantes, ao ser-para-si e à generidade, uma superioridade (ou inferioridade) de cunho mecânico geral, ou imagina poder compreendê-los como potências totalmente autônomas do desenvolvimento [...] (Lukács, 2013, p. 300).

Em conformidade com Marx, Lukács caracteriza o homem singular como aquele que simplesmente vive em uma comunidade, indistintamente relacionado com o gênero, equivalente a mero membro de um conjunto, de uma multidão. E se “todo ser vivo, ao mesmo tempo que é um exemplar de seu próprio gênero, é também um singular, um exemplar singular-concreto de um gênero concreto” (Lukács, 2013, p. 292), o homem singular, por sua vez, difere-se dos demais seres vivos pois, ainda que tenha inicialmente a sua existência muito restrita e pautada pelos liames naturais, desde o princípio vincula-se com o seu gênero de um modo consciente, que seja através da simples consciência de seu pertencimento. Para explicar isso, recorreremos ao próprio autor na ocasião de uma entrevista<sup>49</sup>:

Criticando Feuerbach, Marx afirmou que ele, ao se voltar para o materialismo, se restringe à natureza, na qual de fato comparecem os gêneros do mundo da natureza orgânica, mas esses gêneros, como diz Marx em reprovação a Feuerbach, são mudos. O leão é um leão-indivíduo, pertencente ao gênero do leão. Mas o leão-indivíduo não sabe disso. Quando caça, procria ou ensina seus filhotes, crê satisfazer as próprias necessidades biológicas, enquanto, sem saber de nada disso, serve a seu gênero, representa seu gênero. Mas o que entende Marx ao dizer que, quando se fala do gênero humano, não se pode mais considerá-lo um gênero mudo? Ele quer afirmar, na realidade, que o homem é uma unidade análoga indivisível de indivíduo e gênero humano, assim como o é o leão entre os animais ou, se preferir, a erva entre os vegetais. Todavia, o homem, ainda que em um nível muito primitivo, é membro consciente de uma tribo. O fato de ele ser membro mesmo da tribo mais primitiva já o eleva daquela impotência na qual se encontra o gênero puramente biológico, e aqui comparece uma dialética particular: a exigência do gênero em direção ao indivíduo, a manifestação das obrigações do indivíduo em relação ao gênero e sua recíproca influência, seja sobre o desenvolvimento do indivíduo, seja sobre o do gênero. Isso fez com que o

<sup>49</sup> Entrevista concedida a Georg Klos, Kalman Petkovic e Janos Bremer intitulada “Após Hegel, nada de novo”, publicada originalmente em 31 de dezembro de 1969. Para a entrevista completa cf. Lukács 2020a, p. 127-141.

homem se tornasse homem. E o desenvolvimento do homem, quando considerado seriamente, do início até hoje, é por isso o verdadeiro e próprio conteúdo de toda a história (Lukács, 2020a, p. 134).

*Grosso modo*, “o homem, ainda que em um nível muito primitivo, é membro consciente de uma tribo.” Lukács ilustra a afirmação anterior ao trazer a diferença do leão e do homem, ambos representantes de um gênero, mesmo que um não esteja e nem possa estar ciente disso, enquanto o outro é membro consciente de sua genericidade, ainda que em um nível bastante primitivo. Isso representa uma ruptura com o gênero natural ou mudo, não obstante neste estágio estejamos nos referindo ao homem singular, também forjado a partir dessa recíproca influência: gênero que exige do homem e homem que manifesta suas obrigações em relação ao gênero. Essa é uma amostra tão somente do *ser-em-si* natural da singularidade presente nos exemplares genéricos que, paulatinamente, “se desenvolve na direção a um *ser-para-si* e transforma o homem, tendencialmente, numa individualidade” (Lukács, 2013, p. 292).

Nesse desenvolvimento paulatino do homem está “o verdadeiro e próprio conteúdo de toda a história”, diga-se de passagem, do conteúdo de uma história marcadamente social. A constituição do gênero humano, indissociável do desenvolvimento do próprio homem, liga-se à vida social, à sua feitura na própria práxis do homem. O que diferencia o gênero do leão e o do homem, em última instância, é o fato de que o segundo origina da sociedade, não de uma essência “natural” do homem em sua forma imediata e erroneamente interpretada, pois. Como visto, mesmo a relação humana mais simples já contém a mediação da sociedade<sup>50</sup>.

Assim, “a transformação ontológica real do em-si mudo da genericidade da natureza orgânica no para-si não mais mudo no ser social é algo muito mais amplo, mais abrangente do que a nua oposição psicológica ou gnosiológica de consciente e não consciente” (Lukács, 2010, p. 206). Embora saber-se representante de uma tribo ou comunidade seja primordial, esse homem só possui essa consciência pois sua consciência é o seu *ser consciente*<sup>51</sup> e, para o homem

---

<sup>50</sup> Subscrevemos a explicação de Sartori (2013, p. 132): “a constituição do gênero humano, pois, liga-se à imanência da vida social, sendo destituída de quaisquer *télos* transcendentos ou razão [*Vernunft*] na história; mesmo a relação humana mais simples já contém em si a mediação da sociedade como um todo. Mesmo que o papel dessa mediação cresça com o desenvolvimento social, o processo de formação do homem tem por base sempre a natureza, sociedade, os homens.” A racionalidade na história jamais é no sentido de um processo que se efetiva no pensamento, de um racional em-si e para-si como em Hegel. Em Marx temos que as categorias são sempre formas de ser [*Daseinform*], formas moventes e movidas da própria matéria, e não meros frutos do pensamento. Esse é o substrato a partir do qual pode ser compreendida a categoria da genericidade.

<sup>51</sup> A consciência é o ser consciente, e não há como pensá-la sem que se reporte ao mundo objetivo. Consequentemente, a consciência genérica é a vida social real. Segundo Marx: “o homem confirma como *consciência genérica* sua *vida social* real, e repete seu ser real no pensamento, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica e é para si, em sua universalidade, um ser pensante” (Marx, 2010a, p. 145, grifos do autor, tradução nossa).



*ser*, precisa produzir seus meios de vida, sua própria vida material, conforme já localizado em *A ideologia alemã*. Esse homem, então, não é mero representante do gênero humano, ele também o produz. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* já podemos encontrar essa formulação quando Marx caracteriza o homem como *ser genérico consciente* e produtor de sua própria generidade:

A criação de um *mundo objetivo* através da prática, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova de que o homem é um ser genérico consciente, ou seja, um ser que se relaciona com o gênero como se relaciona com o seu próprio ser, ou consigo mesmo enquanto ser genérico. Sem dúvida o animal também produz. Ele constrói um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc., só que unicamente produz o que necessita imediatamente para si ou para os seus descendentes; produz unilateralmente, enquanto o homem produz de modo universal, o animal só produz sob a coação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz também livre da necessidade física e só produz verdadeiramente quando está livre dessa necessidade; o animal produz somente a si mesmo, enquanto o homem reproduz toda a natureza; o produto do animal pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se enfrenta livremente com o seu produto. O animal forma-se somente de acordo com a medida e a necessidade da espécie a que pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de toda espécie, e sabe aplicar em todos os casos a medida inerente ao objeto; o homem forma, portanto, de acordo com as leis da beleza (Marx, 2010a, p. 113, grifos do autor, tradução nossa).

Portanto, para Marx a universalidade do homem aparece praticamente, no ato de criação do *mundo objetivo* e de *elaboração* da própria natureza. Embora os animais também sejam produtores, o são por meio de um elo inextricável com a naturalidade, com as necessidades mais imediatas. O homem produz ativamente a sua vida genérica, e por meio de tal atividade de produção, a natureza se coloca simultaneamente como obra e realidade do homem. O homem é um ser genérico ativo, de modo que “o objeto de trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*: na medida em que este não apenas se duplica na consciência, intelectualmente, mas de modo ativo e real, e assim, o homem contempla a si mesmo no mundo que ele criou” (Marx, 2010a, p. 113-114, grifos do autor, tradução nossa). Por isso, enquanto o animal produz a partir das exigências de seu gênero natural, o homem produz respondendo às exigências de seu gênero, mas vai além, pois ao homem cabe a dação de forma ao objeto. O homem produz de acordo com a sua natureza eminentemente social, cuja inscrição escapa ao terreno da biologia, das necessidades fisiológicas e orgânicas. Ele produz de acordo com as *leis da beleza*, que para os animais não há e nunca haverá<sup>52</sup>.

Nessa esteira, Lukács é crítico às investigações que assumem o homem singular apenas como singular abstrato, pois o homem nunca é um ser autônomo, descolado do mundo,

---

<sup>52</sup> Embora diretamente vinculadas com a temática em tela, Lukács não cita tais passagens dos *Manuscritos*.

tampouco um simples objeto à mercê das legalidades objetivas. Para retomarmos a discussão sobre o caráter das alternativas na constituição da personalidade do homem, entendemos que *du début à la fin* o homem é confrontado por perguntas às quais deve responder na práxis, todavia, o que é o que ocorre é que no começo essas perguntas correspondem muito mais à uma natureza imediata em si mesma, sendo posteriormente incorporadas ao metabolismo cada vez mais social. O homem singular, portanto, diz respeito não a um caráter passivo e inerte do homem, que a despeito disso teria consciência acerca de seu pertencimento à dada comunidade. Na verdade, o homem singular é aquele que apenas está colado, fixado ao seu gênero de forma quase indistinta e indissociável. Um gênero, evidentemente, que não é e nem pode ser o gênero natural. Homem *singular*, pois, simples *singularidade* do gênero.

À título de exemplificação, na Grécia Antiga indivíduo e gênero se confundiam, se apresentavam em unidade, “tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade” (Chasin, 2023, p. 27). Ou, nas palavras do nosso autor: “no desenvolvimento da pólis, era uma obviedade que homem e sociedade estavam dados de modo ontologicamente simultâneo e inseparável”, a despeito das contradições e dos debates travados em torno da pólis grega (Lukács, 2013, p. 280). No entanto, esse nivelamento entre indivíduo e gênero no caso grego, bem como em outras formações pretéritas, não consiste em um apanágio merecedor de sentimentos bucólicos.<sup>53</sup> Sua ocorrência se dá, como analisado por Marx, em razão de um parco desenvolvimento das forças produtivas, rebatendo na potência humana e no desenvolvimento dos indivíduos, igualmente limitados, ainda que algumas instituições e indivíduos tenham se apresentado como grandiosos ou notáveis. Tem-se, assim, evidente a prioridade ontológica da produção material, que se impôs com determinações ao próprio desenvolvimento dos indivíduos em um momento histórico, cuja vida e desenvolvimento não podem ser “livres” no sentido incondicionado. Contudo, como visto, ao atuar no próprio mundo, os indivíduos são capazes de alterá-lo, implicando a transformação e o alargamento das próprias forças produtivas que antes restringia e limitava o seu próprio desenvolvimento. Quando isso ocorre, formas de organização social fenecem, como foi no caso grego.

---

<sup>53</sup> “Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. É tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude original: da mesma forma, é ridícula a crença de que é preciso permanecer nesse completo esvaziamento. O ponto de vista burguês jamais foi além da oposição a tal visão romântica e, por isso, como legítima antítese, a visão romântica o acompanhará até seu bem-aventurado fim” (Marx, 2011a, p. 110).

Por isso, a riqueza não constituía e nem poderia constituir o objetivo da produção entre os gregos. Não só pelo desenvolvimento estrangulado das forças produtivas daquele momento, mas porque esse mesmo desenvolvimento implicaria a suplantação da comunidade antiga. Assim, o objetivo dos gregos era gerar os melhores cidadãos, “o homem sempre aparece, por mais estreitamente religiosa, nacional ou política que seja a apreciação, como o objetivo da produção” (Marx, 2011a, p. 399, modif.). Algo que parece ser admirável, e de certa forma o foi, pensando na dimensão fascinante das atividades erigidas pelos gregos no quadro de uma vida comunitária e cooperativa – basta pensar na política, na filosofia e na arte grega –, entretanto, que também traz no mesmo envoltório, e na mesma proporção, a estreiteza e fraqueza desse tipo de sociabilidade. Por isso, “trata-se, em verdade, de cooperação e solidariedade feitas de incipiência e debilidade” (Chasin, 2023, p. 30). E acrescentamos:

Um universo reduzido de formas acabadas e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes, que nunca saem do campo visual dos agentes e delimitam suas equações teleológicas. Toda a potência humano-societária aí se resume à força coagulante das relações comunitárias, toda ela transpassada por uma lógica adstringente que enerva densa malha de resguardos estabilizadores, reiterando e multiplicando fronteiras. Donde provém a decisiva inclinação grega pela *medida*, ou mais precisamente pela idealizada *justa medida*. Marca da sabedoria helênica, a ideia de medida traduz antes de tudo a presença e a consideração permanente dos limites - da comunidade e dos indivíduos. E é só pela autolimitação, singular e universal, que a *autonomia* e a *autarquia* gregas, tanto dos indivíduos como das comunidades, podem vir a ser prática e pensamento. Sob essa matriz, a civilização helênica é o justo império racional dos limites e das limitações, tal como não pode deixar de ser a feliz normalidade da infância (Chasin, 2023, p. 29, grifos do autor).

O caso grego (e todos a ele assimiláveis) retratam esse indivíduo na forma do homem singular, enquanto elo de uma cadeia comunitária, partícula de um agrupamento incipiente e atrófico da forma de comunidade, pois ainda muito próxima e dependente da natureza. Embora pareça um indivíduo mais livre, que esteja exercitando plenamente sua singularidade, pois de certa forma tem a sua singularidade equiparada às disposições objetivas, é um indivíduo que parece grandioso pois está instalado em uma sociedade minúscula. Embora pareça um livre desenvolvimento do indivíduo, este estágio representa o contrário. Não por acaso Chasin (2023) chama atenção para a presença da noção de *justa medida* na sabedoria helênica. O *metro* precisa ser estabelecido pelos indivíduos, caso contrário, esta forma de organização social fenece. E feneceu.

No entanto, reconhecer a importância da civilização grega, cuja marca perdura ainda nos dias atuais, não é um contrassenso, embora ela não possa ser o *metro* para as formas de desenvolvimento superiores, pois diz de uma determinada forma de indivíduo, de relações

sociais, e de uma postura ante a natureza, em suma, da *infância histórica da humanidade*, assim como Marx a caracteriza na introdução dos *Grundrisse*, à qual não se deve e nem se pode almejar regressar. As criações gregas, as quais ainda hoje despertam encantamento e admiração, só puderam existir naquele momento histórico.

[...] é possível Aquiles com pólvora e chumbo? Ou mesmo a *Iliada* com a imprensa ou, mais ainda, com a máquina de imprimir? Com a alavanca da prensa, não desaparecem necessariamente a canção, as lendas e a musa, não desaparecem, portanto, as condições necessárias da poesia épica?

Mas a dificuldade não está em compreender que a arte e o epos gregos estão ligados a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que ainda nos proporcionam prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável.

[...] Por que a infância histórica da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais? Há crianças mal-educadas e crianças precoces. Muitos dos povos antigos pertencem a esta categoria. Os gregos foram crianças normais. O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolivelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais (Marx, 2011a, p. 63-64).

Convém precisar, essa indistinção entre indivíduo e gênero só pôde ser superada a partir da Revolução Francesa, com o advento do capitalismo. Esse novo estágio marcado por relações fundamentalmente sociais, estabeleceu uma cisão entre *le citoyen* [o cidadão] e *l'homme (le bourgeois)* [o homem (burguês)], ou ainda, entre indivíduo e gênero humano, entre ente parcial e ente genérico. A partir dela, os homens passaram a se dispor como indivíduos isolados, reconhecidos apenas pelo exercício mútuo de seu egoísmo, no mundo onde passou a vigorar a concorrência.

Aqui só precisamos ressaltar que a nova situação socialmente objetiva (com todas as ilusões e todos os equívocos do pensamento que dela se originam espontaneamente) é que, pela primeira vez, dispõe ser humano e sociedade em relações puramente sociais e que, por essa razão, ela é uma consequência necessária do surgimento e da predominância do capitalismo e, pelas mesmas razões, chega a ser realizada só pela grande Revolução Francesa. A nova relação simplifica as formações anteriores mais complicadas, “naturalmente” emaranhadas, sendo que, ao mesmo tempo, ela aparece, contudo, na nova estrutura da consciência dos homens de maneira duplicada: como a dualidade de *citoyen* [cidadão] e *homme (bourgeois)* [homem (burguês)] dentro de cada membro da nova sociedade (Lukács, 2013, p. 280).

Esse isolamento promovido pelo advento da sociabilidade do capital do *zôon politikón*, que somente pode isolar-se em sociedade, tenta ser sanado por meio do Estado, na forma de uma comunidade ilusória, de uma “soberania fictícia”, de uma “universalidade irreal” que, por sua vez, visa alçar uma generidade falseada. O filósofo magiar expõe em sua *Ontologia* que “ao liberar todas as forças de que necessita socialmente a economia capitalista, a Revolução

Francesca proclama a unidade do homem com o ‘*homo oeconomicus*’ - já existente na teoria e na prática” (Lukács, 2013, p. 281). Em outras palavras, a emergência da figura do Estado se dá por meio de sua eleição como representante dessa pretensa universalidade, no entanto, em sua substância encontra-se grafada a cisão entre os interesses coletivos e os interesses particulares. As implicações decorrentes desse novo momento só poderão ser examinadas posteriormente, porém, importa destacar desde já o caráter marcadamente contraditório presente na efetivação dessa forma de indivíduo e de generidade.

Se no início, o gênero mais vinculado aos liames naturais, localizado em formas mais recuadas no tempo, a exemplo da forma comunal, pressupunha a subsunção do indivíduo ao conjunto, e pôde significar até mesmo a negação da individualidade, sua não explicitação, depois, com o crescente processo de socialização, estão dadas as condições para o surgimento da individualidade. O homem singular em seu processo crescente de socialização, não é anulado ou submetido a um anonimato pessoal, ao contrário, é justamente esse processo que permite a explicitação das bases para o surgimento da individualidade. Esse itinerário viabiliza a passagem do ser-em-si para o ser-para-si, isto é, a passagem de uma simples singularidade para a formação da *individualidade* que, como visto, necessariamente ocorre no interior da própria práxis. Das determinações fundamentais acerca da individualidade humana encontra-se, portanto, sua substância espacial e temporal, que só pode ser rastreada na sociabilidade.

Por isso, mesmo o homem singular, como visto, singular pois simples singularidade do gênero, não pode ser apreendido sob os critérios de uma singularidade extrema, apartada das determinações sociais. Lukács evidencia isso em vários momentos, dentre eles, quando se reporta a constatação de Leibniz acerca da impossibilidade de se encontrar duas folhas completamente iguais. A crítica de Lukács se endereça, então, não só à formulação leibniziana, mas à similitude existente em concepções que, em última instância, reduzem o indivíduo à uma especificidade meramente orgânica, à uma singularidade apenas biológica. Não se trata, portanto, da singularidade de um seixo (ou seixeiro, uma espécie de planta), mas da singularidade do homem<sup>54</sup>. O autor cita os exemplos das impressões digitais e da caligrafia para

---

<sup>54</sup> Na parte final de *Pensamento vivido*, Lukács menciona a mesma anedota de Leibniz, ao responder acerca de sua *Ontologia* e de sua relação com as elaborações do próprio Marx: “Marx elaborou principalmente – e esta eu considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses, [...] acrescenta: ‘Um ser objetivo é um não ser’. Ou seja, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. [...] Tomemos o exemplo historicamente célebre do modo pelo qual Leibniz explicou às princesinhas que não existem duas folhas que tenham a mesma forma. A singularidade dos objetos é inseparável do seu ser e não pode ser reduzida a nada. Isto é, eu diria que os sistemas das

confrontar tanto às concepções biologicistas, quanto aquelas da “psicologia profunda”, denunciando a tendência destas últimas de conceber a personalidade humana enquanto uma pretensa univocidade apartada do social.

É óbvio que o ser-propriadamente-assim biológico não só permanece como fundamento irrevogável das formações mais elevadas, ou seja, das formações sociais, mas pode até, do jeito que está, adquirir uma importância prática considerável em contextos sociais. Pense-se, por exemplo, nas impressões digitais dos homens singulares, nas quais a singularidade biológica de cada exemplar singular do gênero humano desempenha um papel que não deixa de ter sua importância na jurisdição, na administração etc. Em si, esse fato não se diferencia nem um pouco da constatação de Leibniz de que é impossível encontrar duas folhas completamente iguais. Essa unicidade permanece como um fato biológico imediato. Porém, essas singularidades são o ponto de partida de interações complexas e multifacetadas, que já podem levar a formas fenomênicas sociais da unicidade imediata. Pense-se na caligrafia do homem singular. Assim como a grafologia torna-se problemática e até sem sentido quando tenta solucionar questões "de psicologia profunda" da personalidade humana, assim também aparece claramente, na caligrafia já socializada, mas concomitantemente ainda vinculada à atividade física, uma unicidade imediata de cada homem singular, similar à que se evidenciou, no plano totalmente determinado biologicamente, nas impressões digitais (Lukács, 2013, p. 296).

Temos, portanto, que o homem singular, o ser-em-si, transformou-se e desdobrou-se, desde as formações pré-capitalistas, como no exemplo grego analisado, em uma forma de ser cada vez mais social. Emergiu, com isso, a individualidade humana, esta socialmente fundada. Com efeito, a individualidade constitui um elevar-se à genericidade a partir da particularidade singular e, no quadro do ser social, a genericidade de modo algum pode ser equiparada à média dessas particularidades. E se a essência humana “é o conjunto de relações sociais”, a individualidade também se efetiva nesse *medium* social, fazendo com que mesmo aquilo que remeta ao mais íntimo dos indivíduos esteja vinculado à existência genérica, jamais de modo imediato, mas com indivíduo e gênero presentes enquanto “dimensões distintas de um mesmo ser: unidade que, portanto, comporta diferenças” (Teixeira, 1999, p. 186).

O desdobramento da individualidade só ocorre em relação com o gênero, e o do gênero só pode ocorrer com os indivíduos produtores dessa genericidade, contudo, chama-se atenção para o fato de um não implicar necessariamente o desenvolvimento consentâneo do outro.

Temos, assim:

[...] um desenvolvimento contínuo, ainda que repleto de desigualdades e contradições, cujo resultado tanto dá continuidade e incrementa o início quanto simultaneamente pode encontrar-se em antagonismo abrupto em

---

categorias, quanto ao aspecto da singularidade, revelam aquele desenvolvimento no curso do qual a categoria da singularidade se desenvolveu, como resultado de um desenvolvimento extremamente longo, da singularidade do seixo até a singularidade do homem” (Lukács, 1999, p.145-146).

relação a ele, o que, uma vez mais, constitui uma conexão da realidade com a estrutura da identidade de identidade e não identidade (Lukács, 2013, p. 297).

Em verdade, a história da humanidade é, em certo sentido, a história de como indivíduo e gênero se articulam para a efetivação das formas de existência humano-societárias. Essa relação entre indivíduo e gênero remete à constituição polarizada tratada, a qual podemos ilustrar com o exemplo de duas estradas que se encontram lado a lado, não na forma de caminhos em linha reta e bem pavimentados, mas enquanto percursos acidentados e sinuosos, que vez ou outra se aproximam (como foi no caso grego), ou que se distanciam significativamente (sociabilidade do capital). Não deixando nunca de convergir ou de se apoiar reciprocamente, essas estradas podem se dispor de modo diverso e contraposto a depender das circunstâncias históricas. Assim, ao tratar da relação entre individualidade e generidade do homem estamos tratando de uma relação conflituosa. E, segundo o autor, “nenhuma história da humanidade seria possível sem os conflitos entre ser-para-si e generidade do homem”, nos quais indivíduo e gênero se apresentam como produtos e coprodutores da mesma história (Lukács, 2013, p. 301).

Com efeito, é incompleto pressupor uma passagem do ser em-si para o ser para-si, sem também uma passagem entre o *gênero humano em-si* [*Gattungsmässigkeit an sich*] e o *gênero humano para-si* [*Gattungsmässigkeit für-sich*]. Se a formação da generidade em-si, cuja ocorrência se dá através da crescente socialização do homem e dos seus processos interativos, não implica o desenvolvimento consentâneo das individualidades, tampouco o surgimento do ser para-si implica o surgimento de uma generidade em sua forma mais própria e adequada, basta pensar na sociabilidade do capital. Surgem as individualidades, mas qual é a relação estabelecida com o gênero? Por isso, sem entrar em detalhes neste momento, subscrevemos a constatação lukacsiana de que “o ser-para-si propriamente dito do gênero humano, a sua mudez totalmente superada até hoje não foi realizada”, tratando-se de um longo desenvolvimento até agora distante de ser concluído (Lukács, 2013, p. 207).

## **2.5 O exemplo da linguagem como órgão e *medium* da continuidade no ser social: a fixação das capacidades humanas e a relação entre indivíduo e gênero**

Algo bastante presente nas obras mais tardias de Lukács, desde *A peculiaridade do estético*, é o problema da linguagem. Já desde a referida obra, o filósofo húngaro se ocupa da linguagem relacionando-a com as formações ideais, com as formas de reflexo na consciência e a apreensão do mundo por parte dos indivíduos, que não ocorrem apenas através da linguagem, mas que tem nela uma parte decisiva, inclusive para a compreensão das formas históricas de

individuação. Nesse sentido, poderia ser feita a seguinte pergunta: por que, dentre os inúmeros complexos do ser social, Lukács se debruçou de maneira mais pormenorizada sobre a linguagem? Além disso, qual é a relação da linguagem com nosso problema em tela, a saber, a individualidade na obra derradeira de Lukács? Evidentemente, no espaço que aqui nos cabe, é impossível dar conta de ambas as questões sem correr o risco de desviarmos significativamente de nosso tema. O que buscar-se-á é tão somente delinear como a linguagem se insere como um complexo fundamental do ser social, a propósito da discussão sobre a individualidade, mais precisamente, sobre a relação indivíduo e gênero humano abordada na última seção.

Como demonstrar-se-á, não se trata de uma sobrevalorização do complexo da linguagem, mas do reconhecimento fático de que este complexo se faz presente em momentos distintos na *Estética*, na *Ontologia* e nos *Prolegômenos*, em inter-relação com o problema do afastamento das barreiras naturais, da consciência, das formações ideais, da continuidade do ser social, da relação sujeito-objeto etc., problemas que, de algum modo, buscamos enfrentar ao longo do presente estudo, porém sem o enfoque da linguagem. A linguagem, portanto, embora seja importante, não é tudo – assim como foi dito sobre o complexo do trabalho. Na análise lukacsiana a linguagem comparece de maneira um tanto pulverizada em sua obra, e acompanhada, não raro, de outros complexos de problemas que frequentemente assumem o primeiro plano. Por esse e outros motivos, não há uma sobrevalorização da linguagem, ou mesmo uma ontologia ou filosofia da linguagem, trata-se da linguagem enquanto complexo parcial importante para a compreensão da gênese e do desenvolvimento do ser social, sempre junto de outros complexos igualmente fundamentais, cada qual com sua especificidade, ou ainda, nas palavras do autor, trata-se da “linguagem como complexo dentro do complexo ‘ser social’” (Lukács, 2013, p. 228).

Já mencionamos a linguagem em outro momento e, embora não seja possível nos determos de maneira ampla sobre ela, o que demandaria um tratamento mais detalhado, não nos impede, por outro lado, de apreendê-la como categoria da reprodução responsável pela fixação das capacidades humanas desdobradas do ser social, cuja função é crucial para a própria existência da sociabilidade humana. Ao tratarmos da relação entre indivíduo e genericidade, bem como da superação da mudez do gênero humano, a linguagem é um exemplo bastante ilustrativo, como será demonstrado. E evidentemente, mesmo enfocando em tais aspectos, não deixarão de comparecer menções breves aos pontos anteriormente citados como intrínsecos ao problema da linguagem (relação com a consciência, problema da biologia etc.).

Como ponto de partida, vale a pena fazer menção novamente à distinção entre categorias sociais puras e mistas. No contexto da reprodução conforme analisado, Lukács parte



inicialmente das categorias sociais mistas, como a nutrição e a sexualidade, para estabelecer a diferença específica dessas categorias que também podem ser encontradas nos seres orgânicos. Ao tratar da linguagem, o que ocorre em um momento próximo de exposição no capítulo *A reprodução*, é importante o cuidado para não confundir com uma categoria social mista pois, segundo o autor, embora haja a comunicação entre os animais, a linguagem propriamente dita é algo qualitativamente novo que irrompe na esfera do ser social sendo, portanto, uma categoria social pura, também importante do ponto de vista da reprodução.

Nos *Prolegômenos* encontramos de forma clara que a linguagem não surge como “criação do nada”, mas tem “sua pré-história na comunicação por meio de sinais dos animais superiores” (Lukács, 2010, p. 83). Com isso, o autor está se referindo às comunicações por sinais entre os animais, seja na busca por alimento, na perpetuação da espécie, na proteção diante de predadores etc., o que ocorre na forma prevalente de sinais auditivos, ou de comunicações de outros tipos, como a de caráter visual, a exemplo da “dança das abelhas”. A localização dessa “pré-história” da linguagem é fundamental pois permite que, ao nos depararmos com a linguagem humana que ainda se vale do uso de sinais (auditivos e sociais), possa ser delimitada a diferença específica entre os sinais empregados pelos animais superiores e os sinais fundamentalmente humanos, utilizados para fins especificamente sociais.

É preciso dar destaque especial a esse tipo de comunicação entre animais não só porque, no início, ela foi assumida essencialmente sem alterações pelo homem em surgimento, mas também porque ainda permanece em funcionamento nos estágios mais elevados do desenvolvimento social. Inclusive, é interessante observar que esse tipo de comunicação por meio de sinais visuais ou auditivos totalmente inequívocos não desaparece nem mesmo diminui com a explicitação mais elevada da socialidade, com a difusão e a intensificação do intercâmbio entre os homens, mas, pelo contrário, se expande cada vez mais. Tomemos como exemplo as lâmpadas verdes e vermelhas no trânsito ferroviário, nos cruzamentos de ruas das cidades grandes, nos sinais que regulam o trânsito de automóveis nas estradas, nos sinais com flâmulas dos navios etc. (Lukács, 2013, p. 213).

Segundo Lukács, os sinais possuem tanto no caso dos animais, quanto dos homens, em sociedade, a função de prescrever um comportamento ou reação automática, que exige pouca ou nenhuma reflexão e escolha, como nos sinais para esconder, ou não atravessar a rua, nos exemplos fornecidos pelo autor. Esses automatismos são benéficos e adaptativos em ambos os casos, para os animais e para os homens em sociedade, porém enquanto nos animais são apenas formas de “adaptação biológica ao ambiente”, para os homens dizem de “um dever-ser social” que funciona de maneira fixa e automática, podendo ser “imposto mediante os recursos coercitivos do costume, direito etc.” quando necessário (Lukács, 2013, p. 214). Desse modo, ocorrem mudanças qualitativas que desautorizam o estabelecimento de quaisquer analogias

entre a comunicação dos animais e a linguagem humana, mesmo se tratando do emprego de sinais, um ponto em comum à primeira vista. Esses sinais que ditam um comportamento automático estão contidos nos seguintes exemplos:

[...] não se deve atravessar a rua com sinal vermelho em nenhuma circunstância; isso não é ocasião para refletir ou tomar alguma decisão a respeito, exatamente assim como não o é quando a galinha dá o sinal para que os pintinhos se escondam diante da aproximação de uma ave de rapina (Lukács, 2013, p. 213).

Além das comunicações por sinais que ocorrem entre os animais, com o objetivo último de preservação da vida e de reprodução inalterada dos processos vitais, a linguagem tem sua “pré-história” nas transformações de vibrações no ar em sons e no desenvolvimento de um aparelho fonador nos animais superiores. Contudo, ao adentrarmos na esfera do ser social, essas potencialidades latentes da linguagem assumem transformações decisivas, inicialmente a partir do trabalho, e depois para além dele. A gênese da linguagem humana está no processo laborativo, que combina a construção do mundo e do próprio homem. Assim, a linguagem não surge de maneira imediata como uma derivação do trabalho, mas para atender as necessidades postas pela atividade laborativa, emergindo da separação entre sujeito-objeto, “necessariamente quando os homens têm algo a dizer uns para os outros”, dirá Lukács em consonância com Engels (Lukács, 2013, p. 216).

Lukács aponta que o salto para a linguagem ocorre porque os homens passam a ter algo para dizer uns aos outros e isso alude ao fato de que, a partir do intercâmbio entre homem-natureza os homens deixam de reagir de forma imediata em relação ao seu meio, passando a relacionarem-se de forma cada vez mais socialmente mediada, e apenas dessa forma eles ficam em condições de estabelecer relações. Os animais, por sua vez, são incapazes de se relacionarem, estabelecendo apenas interações situacionais, de forma imediata e sem continuidade. Assim, a linguagem também se distingue das formas de comunicação animal por não ocorrer entre exemplares de um mesmo gênero, mas sim na relação viva entre os homens. Segundo o autor: “para o homem que trabalha está disponível em volume crescente uma ‘relação’ com os objetos e relações de seu ambiente, tanto inorgânicos quanto orgânicos (e mais tarde também sociais), aos quais ele se adapta ativamente”, em contrapartida, nos animais, não há relação, “para os animais, a sua relação com os outros não existe como relação”, diz Lukács reportando-se a Marx (Lukács, 2010, p. 83-84).

Por meio de uma atividade socialmente mediada, na objetividade da práxis, os homens ficam em condições de estabelecer relações. E o que isso tem a ver com a linguagem? Nas palavras do autor, “a linguagem, para ser linguagem, tem de ir além do mero condicionamento

situacional” (Lukács, 2010, p. 83), isto é, ela existe para comunicar conteúdos que não estão ligados apenas às situações imediatamente dadas, sendo capaz de expressar a dimensão proponente da prévia ideação, do espelhamento na consciência, que permite a realização de uma finalidade. A linguagem é a representação ideal posta pelo pensamento conceitual, sendo este último uma expressão ideal dos atributos da própria coisa, por exemplo, no caso de uma pedra, as propriedades de dureza e afilamento são identificadas e depois generalizadas sob a forma de conceitos, permitindo seu reconhecimento inclusive em outros objetos. Nesse sentido, há uma relação entre linguagem e a consciência não epifenomênica do homem. Somente o homem por meio de uma consciência ativa está em condições de estabelecer relações, objetivando-as na linguagem. E embora Lukács não faça nenhuma menção direta à relação entre consciência e linguagem na *Ontologia*, localizamos nos *Prolegômenos* uma importante citação de *A ideologia alemã*, quando Lukács introduz o problema da linguagem:

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (Marx; Engels, 2007, p. 34-35, grifo dos autores).

Se a consciência, como visto, é o ser consciente, a linguagem também é a linguagem da realidade, como consta em nota em *A ideologia alemã*, pois “o ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem” (Marx; Engels, 2007, p. 34). Esse trecho alude ao processo retratado do afastamento das barreiras naturais com o desdobramento do ser social e das formas puramente sociais. A linguagem surge a partir de vibrações no ar, produzidas pelas cordas vocais, como um atributo herdado dos entes da esfera orgânica, dos animais superiores, sendo necessário um longo caminho para que tornasse de fato linguagem, indo além do mero condicionamento situacional dos sinais. Um longo percurso separa os sinais convertidos em sons, das palavras, da linguagem articulada e das formas de registros por meio da pintura e da escrita. Como exemplo, o autor diz que “entre o sinal e a palavra há, portanto, um abismo que só pode ser transposto por meio de um salto” (Lukács, 2013, p. 214). Lukács nota, então, que o devir homem do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tendências observadas outrora na esfera orgânica, mas que passam a assumir uma forma qualitativamente nova no âmbito do ser social. E esse processo, como visto, possui uma íntima relação com a atividade laborativa, com o conteúdo referente aos pôres teleológicos e aos processos cada vez mais cambiantes da vida social: do desenvolvimento do aparelho fonador e da audição à linguagem e à música, do desenvolvimento

dos órgãos da visão e do sistema motor às artes plásticas e à escrita, etc., processo este que também se relaciona com o desenvolvimento das capacidades humanas e, conseqüentemente, com a formação da individualidade. Segundo Lukács:

Na natureza orgânica, como foi mostrado anteriormente, o desenvolvimento ocorre de tal maneira que os impulsos do mundo exterior no organismo, originalmente ainda simples impulsos físicos ou químicos, adquiriam a sua figura objetiva em modos de manifestação especificamente biológicos; é assim que vibrações do ar, que como tais originalmente tinham um efeito puramente físico, convertem-se em sons; é assim que reações químicas convertem-se em cheiro e sabor; é assim que nos órgãos da visão surgem as cores etc. O devir homem do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências, não se limitando a isso, mas, partindo dessa base, já produz formações puramente sociais: no nível auditivo, linguagem e música, no nível visual, artes plásticas e escrita. Essa constatação complementa aquilo que anteriormente foi detalhado sobre alimentação e sexualidade (Lukács, 2013, p. 203).

Assim, no devir homem do homem as comunicações na forma de sinais auditivos ou visuais, são desdobradas na forma de palavras e conceitos, permitindo o desenvolvimento da escrita e de sistemas de codificação sem analogia na esfera orgânica. Enquanto os sinais se atêm ao mundo meramente “conhecido”, caso contrário não poderiam ser um fio condutor das ações, a palavra, por sua vez, alude ao mundo marcado pela ininterrupta produção do novo, pela investida rumo ao desconhecido visando conhecê-lo – somente depois de ser conhecido ele pode ser transformado em algo para a vida cotidiana dos homens. O funcionamento adequado dos sinais não exige o conhecimento do ser-em-si do “objeto” por eles designado, isto é, não exige uma apreensão cognitiva real da situação, uma vez que o “objeto” não constitui um objeto real para o animal que com ele interage. Já a palavra, mesmo a mais comum, ultrapassa a imediatez e envolve uma percepção sensível dos objetos, bem como uma consciência ativa e proponente, que amplia extensivamente e intensivamente o conhecimento dos objetos, ao mesmo passo em que engendra novas relações. Segundo Lukács em *A peculiaridade do estético*:

Toda palavra, e mais ainda, todo enunciado, ultrapassa a imediatez, como é óbvio, sem a necessidade de discussões mais aprofundadas; pois já a palavra mais comum, como machado, pedra, andar, etc., é uma complicada síntese de fenômenos diversos do ponto de vista da imediatez: a palavra é a sua reunião abstrativa. A história da linguagem mostra até que ponto ela realmente é um longo processo de meditação e generalização, ou seja, um afastamento da imediatez, da percepção sensível (Lukács, 1966a, p. 59, tradução nossa).

Com a linguagem o homem consegue realizar abstrações, sendo a palavra a *reunião abstrativa* de fenômenos diversos, concretamente existentes. Ao passo em que na vida animal, os sinais estão atrelados sempre a uma situação imediata, à um “conhecer” situacional, ou seja, fazem remissão ao ser conhecido – ser-para-nós concreto e imediato – e não ao conhecimento

do ser-em-si, por meio do qual pode haver uma autêntica relação sujeito-objeto. Para o homem, por sua vez, é possível fazer abstrações, generalizações<sup>55</sup>, falar sobre o que ainda não existe, mas que pode vir a ser etc., por meio da linguagem. Um exemplo bastante ilustrativo indicado por Lukács refere-se ao estudo do biólogo inglês Julien Huxley, que em colaboração com Ludwig Koch, desenvolveu o trabalho *Animal language*, onde demonstra que “um chimpanzé é capaz de expressar por meio de sinais que está com fome”, ele “tem condições de apontar para uma banana, mas que, se não houver uma banana disponível, ele não consegue expressar: eu quero uma banana” (Lukács, 2013, p. 214). O chimpanzé é capaz de identificar uma banana quando a vê, assim como uma galinha identifica uma ave de rapina quando ela se aproxima como uma ameaça à sua prole, mas ambos são incapazes de identificá-los (banana e ave) em um contexto diverso, tampouco, de conhecer as propriedades de cada uma para utilizá-las em benefício próprio, assim como os homens fizeram utilizando as mesmas aves, em determinado estágio de desenvolvimento, como auxiliares na caça. Os animais apenas “conhecem” de uma forma instintual, seja pela satisfação da fome (em sua manifestação estritamente biológica) ou pelo perigo representado por um predador, sendo incapazes de reconhecer as outras propriedades não imediatas, como faz o ser social.

É nesse sentido que comparece na *Ontologia* uma menção à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (2014, p. 40, grifos do autor): “o bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*” [*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*]. Essa passagem, que também comparece nos *Prolegômenos* (Lukács, 2010, p. 84), e no capítulo destinado ao tratamento do sistema de sinalização 1’ na *Estética* (Lukács, 1967, p. 18-19), traduz em todos os casos o salto que ocorre no ser social e que transpõe o abismo entre

---

<sup>55</sup> Acerca das abstrações e generalizações, colhemos um exemplo ilustrativo a partir da crítica marxiana à filosofia especulativa. Em *A sagrada família*, quando menciona o tratamento operado por Franz von Zychlinski, sob o pseudônimo de Szeliga, a partir do romance de Eugène Sue, *Les mystères de Paris* (1842), traz com precisa ironia os problemas advindos do *mistério* da construção especulativa e aponta: “quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral ‘fruta’, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata ‘a fruta’, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – ‘a fruta’ como a ‘*substância*’ da pera, da maçã, da amêndoa, etc”, e mais adiante que “o que interessa fundamentalmente à filosofia especulativa é, portanto, o ato de engendrar a *existência* dos frutos reais e profanos e o fato de dizer de um modo misterioso que há maçãs, peras, amêndoas e passas” (Marx; Engels, 2011, p. 72-74, grifos dos autores). Ao contrário, Marx não refuta a noção de fruta, tampouco de maçãs, peras etc., mas estabelece que estas não são criações arbitrarias do intelecto, encarnações do sujeito absoluto, “frutas que brotam do éter de teu próprio cérebro e não do solo material”, são frutas, maçãs, peras etc. reais, expressões do próprio real que são espelhadas com o auxílio das abstrações, a partir das quais também é possível fazer uma abstração generalizadora como “fruta”, que não existe concretamente na realidade: o que existem são maçãs, peras, morangos etc.

o sinal e a palavra, que permite que o meramente conhecido seja elevado à consciência humana a ponto de tornar-se *reconhecido* enquanto objeto dotado de múltiplas determinações, fazendo o caminho do ser conhecido (do ser-para-nós concreto e imediato) para o conhecimento do ser-em-si. Diferentemente da vida animal que se encerra no âmbito do meramente conhecido, ainda que o desconhecido esteja objetivamente presente, embora sem ser percebido, “toda a práxis do homem, tomando o trabalho como ponto de partida e aperfeiçoando-o, constitui uma investida rumo ao desconhecido” (Lukács, 2013, p. 214-215).

Apenas o homem pode desenvolver esse conhecimento e domínio do ser-em-si dos objetos que supera a mera repetição inalterada de processos biologicamente determinados e o faz justamente quando reconhece a objetividade existente e submete-se a ela. Trata-se de uma subordinação do sujeito ativo ao objeto concretamente existente, para que sua práxis seja exitosa, e isso ocorre desde o trabalho mais primitivo, que cria continuamente o novo, tanto subjetiva quanto objetivamente, em condições de reprodução igualmente renovadas na esfera do ser social. Tais mudanças são transpostas para a consciência<sup>56</sup>, “mais precisamente, no duplo sentido de preservar e aperfeiçoar”, seja fixando o que foi alçado em dado momento da história, seja convertendo o passado como base para um desenvolvimento subsequente, “para uma solução de novas questões postas pela sociedade” (Lukács, 2013, p. 215).

Como afirma Lukács, “todo ato de conhecer traz consigo uma ampliação extensiva e intensiva; ora, do mesmo modo, a linguagem é um órgão importante dessa práxis, de todo conhecimento que dela se origina” (Lukács, 2013, p. 215). O ato de conhecer permite que os homens possam se valer daquilo que antes era desconhecido, transformando-o em algo conhecido no âmbito da vida cotidiana. Assim, irrompe o novo a partir dos pôres teleológicos que inicialmente se manifestam através do trabalho, mas que se colocam depois para além dele. Sem eles bastariam as comunicações biologicamente determinadas para satisfazer as exigências da reprodução da vida de modo mais imediato. Portanto, ao produzir o novo e ao se produzir de forma sempre renovada, o homem desenvolve, de maneira ininterrupta e simultânea com sua atividade laborativa, a linguagem, de modo que “o domínio crescente do homem sobre a natureza se expressa diretamente, portanto, também pela quantidade de objetos e relações que ele é capaz de nomear” (Lukács, 2013, p. 161). O papel da linguagem é crucial ao fazermos remissão aos pôres teleológicos que surgem com o trabalho, mas que não se circunscrevem apenas à finalidade de transformação, utilização etc. de um objeto da natureza, mas também

---

<sup>56</sup> O filósofo magiar chama atenção para o fato desse duplo sentido de preservação e aperfeiçoamento não ser afeito à consciência, mas ao próprio desenvolvimento do objeto, que é espelhado pela consciência e objetivado na linguagem.

àqueles que se direcionam aos outros homens, no comando de uma execução de “um pôr teleológico desejado pelo sujeito do enunciado.” Assim, “a linguagem medeia tanto o metabolismo da sociedade com a natureza como o intercâmbio puramente intrassocial dos homens, ao passo que numerosos outros complexos têm sua base operativa em apenas uma dessas áreas” (Lukács, 2013, p. 228-229).

Reintroduzindo elementos postos no primeiro capítulo da *Ontologia*, Lukács menciona a gênese da linguagem e do pensamento conceitual a partir do complexo laborativo e, embora haja uma simultaneidade no surgimento de ambos em relação ao trabalho, o fato deste último se apresentar como uma base indispensável (fator preponderante), faz com que seja pré-condição para o surgimento destes. Ao mesmo tempo, a linguagem e o pensamento conceitual se destacam do trabalho, em um processo de desenvolvimento relativamente autônomo e independente<sup>57</sup>. Caso não houvesse um caráter relativamente autônomo da linguagem, ela mesma ficaria inviabilizada, por exemplo, não seria possível falar sobre algo que não esteja presente. Desse modo, o reconhecimento da autonomia relativa da linguagem em nada se contrapõe ao fato dela só poder ser pensada a partir da práxis social. A *recta* compreensão do complexo da linguagem novamente nos auxilia na contraposição às vertentes que concebem o homem como pura idealidade ou espiritualidade, pois o surgimento da linguagem só é possível a partir da práxis social dos homens.

A linguagem se apresenta como um complexo tão dinâmico quanto a própria realidade, pois desde as palavras mais simples possibilitam a abstração, o rompimento com a imediatez, a expressão da essência dos objetos existentes e das relações que os homens desenvolvem com eles em uma multiplicidade cada vez maior, comunicando os comportamentos humanos em relação não apenas a esses mesmos objetos, mas também em relação aos outros homens. E tratando-se da formação dos indivíduos, ainda que seja longo esse percurso, são evidentes os

---

<sup>57</sup> Frisa-se a autonomia *relativa* da linguagem, pois permite, de antemão, pôr em confronto a analítica lukacsiana com as correntes do pensamento contemporâneo, afeitas ao *linguistic turn*, do qual é famosa a frase de Wittgenstein, considerado um de seus idealizadores, de que “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”; e mesmo do pós-estruturalismo, para o qual não se trata apenas da linguagem-espelho-da-realidade, mas da linguagem que constitui a *própria realidade*; ou mesmo da orientação da pragmática transcendental, onde o próprio conhecimento é “no fundo uma questão de ‘conversação’, sendo toda justificação uma ‘justificação conversacional’” (Arantes, 2021, p. 135). A autonomia relativa da linguagem pode parecer um truísmo, mas são incontáveis os exemplos que visam afirmar o contrário, ressaltando um poder criador e uma função performativa na própria linguagem. Nas entrevistas concedidas à Kofler, Abendroth e Holz, Lukács faz uma crítica acerba à *Interpretationsschule* [Escola de interpretação] para qual “puros problemas formais de renovação linguística são exageradamente ressaltados até se tornarem problemas autônomos” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 37). Portanto, ao contrário, para Lukács, a linguagem e o pensamento conceitual se desenvolvem, tornam-se mais ricos e autônomos, porém jamais perdem o vínculo inexorável com a atividade prática humana.

impactos na formação subjetiva do homem primitivo que anuncia, como no exemplo fornecido por Lukács, “aí vem um mamute, não tenham medo etc.”, do homem que depois passa a fazer poesia. A linguagem possibilita aos homens o estabelecimento de relações mais amplas com o mundo que antes eram inexistentes, relações novas, que se objetivam no tornar-se consciente, na linguagem. Por isso, assevera Lukács: “ela [a linguagem] constitui um complexo tão total, abrangente, sólido e sempre dinâmico quanto a própria realidade social que ela espelha e torna comunicável” (Lukács, 2013, p. 223).

A linguagem é uma articuladora imprescindível neste mundo marcado pela mudança, pela investida permanente rumo ao desconhecido e ela fixa esse conhecimento alcançado, primeiro, das generalizações e experiências auferidas no processo de trabalho, depois, de outras advindas das formas superiores da práxis social, sendo importante não apenas para preservar ou conservar, transmitindo as conquistas do gênero humano como patrimônio social, comum de uma sociedade, mas também para o ulterior aperfeiçoamento dessas conquistas. Dessa forma, a linguagem é um *medium* extremamente mediado e flexível capaz de capturar de maneira ampla os momentos contraditórios e cambiantes da vida social, e nesse aspecto há uma complexa e indissolúvel imbricação entre a linguagem e a categoria da continuidade, visto que a linguagem consiste no “órgão e *medium* da continuidade no ser social” (Lukács, 2013, p. 212). De acordo com o autor:

[...] só com a linguagem surge, no sentido subjetivo, um órgão, no sentido objetivo, um *medium*, um complexo, com o auxílio do qual uma reprodução pode efetuar-se em circunstâncias tão radicalmente modificadas: como preservação da continuidade do gênero em meio à mudança ininterrupta de todos os momentos, tanto subjetivos como objetivos, da reprodução (Lukács, 2013, p. 215).

A linguagem é, portanto, o complexo que possibilita a continuidade específica do ser social, pois ela acolhe cabalmente em si todas as manifestações de vida dos homens, desde as mais elementares até as mais desdobradas, conferindo-lhes um caráter passível de comunicação e de transmissão ao longo da história. Ela auxilia a consciência a capturar, preservar e transformar essas manifestações, em declarada ruptura com a imediatez típica da esfera orgânica, motivo pelo qual, também atua de modo expressivo também na já referida superação da mudez do gênero humano. Segundo Lukács: “a mudez do desenvolvimento do gênero, portanto, é ultrapassada de modo qualitativo-geral pela linguagem já num nível primitivo, e essa superação vai continuamente aumentando, em sentido extensivo e intensivo, por meio do surgimento e da difusão da linguagem escrita” (Lukács, 2013, p. 224).



A relação da linguagem com a superação da mudez do gênero conduz a outro ponto fundamental desse complexo, a saber, sua tendência à genericidade. A linguagem é sempre uma expressão do gênero humano, e não de um indivíduo isolado ou mesmo de um pequeno grupo. Ainda que o reconhecimento disso não implique em uma negação do papel dos indivíduos enquanto criadores singulares da linguagem, tais criações, por exemplo, de novas expressões linguísticas, ou de rejeição no uso de expressões antigas etc. “só ingressa no complexo dinâmico da linguagem” se for “compatível com o estado atual da genericidade, deslocando-o de sua mudez na simples sensação pré-linguística para a claridade da genericidade” (Lukács, 2013, p. 224). Ou seja, na linguagem também é demarcada a tensão entre indivíduo e gênero, explicitada outrora, pois ao mesmo tempo em que ela é composta por criações singulares, precisa alçar a expressão do modo de pensar e de sentir dos indivíduos de uma determinada época, precisa alçar a genericidade. Em resumo, a linguagem não diz respeito a somente um conjunto de indivíduos. Não é somente um grupo humano que a tem, ao contrário, ela tem, antes, um caráter universal [*Allgemeine*].

Esse forte vínculo com o gênero é demarcado da seguinte forma: “a linguagem, por sua essência íntima, sempre é concomitantemente imagem e expressão daquilo que o gênero alcançou faticamente em cada momento de sua autorrealização” (Lukács, 2013, p. 224). O autor, portanto, deixa claro que a linguagem ocupa lugar de *medium* da continuidade, ao lado da consciência, e que sem ela a reprodução típica da vida humana não poderia se realizar. Sem ela seria impossível que a continuidade, enquanto preservação das conquistas do passado, e de seu contínuo aperfeiçoamento, com abertura para o futuro, pudesse se efetivar.

No que diz respeito ao caráter genérico da linguagem, cabe destacar que ela é portadora da continuidade do gênero, primeiro, pela tradição oral, depois, pela fixação por meio da escrita. A linguagem retrata a memória do gênero não só em seu conteúdo, mas também em sua forma. Para tanto, Lukács reúne diversos exemplos, como a ocorrência da pluralidade de línguas, a diferença entre línguas vivas e línguas mortas etc. Salienta, ainda, o quanto o estudo do surgimento, desenvolvimento (a partir da fusão de dialetos e de outras línguas), e do fenecimento das línguas, pode ser revelador da existência genérica.

Uma vez que é possível objetivamente ao homem “reproduzir também em sua consciência o caminho até agora percorrido pelo gênero humano”, algo que se deve à linguagem e à sua interrelação com outros complexos do ser social, torna-se possível também assumir uma posição crítica a respeito desse mesmo caminho percorrido e de sua relação com o presente,

“com suas conquistas e sua problemática” (Lukács, 2013, p. 224)<sup>58</sup>. A linguagem mostra, portanto, uma forma de percepção do mundo e, logo, o seu aprimoramento traduz a capacidade do homem de nuançar as coisas existentes, de dizer do mundo e de si mesmo. Embora seja algo ainda distante de ser efetivado na prática, esse ponto não deixa de ser muito importante a todo excuro analítico lukacsiano, pois se trata de conceber a linguagem não como “mero registro do que já foi alcançado, mas também, sem renunciar a essa fixação, [é] um ininterrupto progredir para além” (*ibidem*, p. 222).

A consciência e a linguagem, conforme apreendidas, são atributos exclusivos do ser social. Ambas são produzidas enquanto momentos da prática humana concreta, no interior da sociabilidade enquanto tal. E do mesmo modo, uma vez que a consciência e a linguagem possuem uma função imprescindível no desenvolvimento genérico e são ambas elaboradas a partir da prática humana, não é incorreto afirmar que também o gênero humano seja resultante dessa mesma atividade humana consciente. Portanto, não há como conceber essa genericidade senão em sua manifestação não mais muda. Para exemplificar, ainda na *Estética*, quando Lukács apresenta a linguagem como expressão da consciência dos povos primitivos, está precisamente indicando o caráter universal da linguagem na consciência em dado período histórico.

Contudo, embora em primeiro lugar se destaque o caráter universal da linguagem e de sua ubiquidade social, isto é, de sua atuação em cada área e complexo do ser social como órgão e *medium* da continuidade do gênero humano, a linguagem também não deixa de ser a expressão, ao mesmo tempo, da singularidade. Tal fato remete às criações singulares, como fica evidente no exemplo indicado por Lukács da tradução da Bíblia por Lutero, que dentro das circunstâncias particulares da Alemanha naquela ocasião, proporcionou o início de uma

---

<sup>58</sup>A realidade é independente da consciência, mas a última possui uma capacidade objetiva de apreender a primeira (não entraremos nas minúcias desse processo, tampouco na existência de fatores subjetivos). Para arrolar um exemplo, colhido na *Ontologia*, em outro momento, temos: se o trabalho, em um estágio superior, e a divisão do trabalho dele decorrente, permite ao homem produzir mais do que precisa para sua própria reprodução, em determinada sociedade isso dá origem à estrutura de classe, que atualmente domina o desenvolvimento da sociedade. Frente a isso, o filósofo húngaro reproduz uma pergunta: “a quem pertencerá o que foi produzido além do que é necessário à reprodução da vida?” (Lukács, 2013, p. 266). Cita, então, Marx e Engels tal como formularam no *Manifesto comunista*: “homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (Marx; Engels, 1998 *apud* Lukács, 2013, p. 266). É sabido que nenhum dos autores precisou viver no mundo antigo, no feudalismo etc. para que conhecessem o antagonismo de classe de cada sociedade. Nesse sentido, a transmissão pela linguagem foi útil, mas não só. Trata-se da linguagem em comunhão com outros complexos (ciência etc.), para não incorrer no risco de absolutizá-la.

literatura alemã e de uma língua nacional comum “muito antes que o desenvolvimento capitalista estivesse em condições de produzir a própria unidade nacional” (Lukács, 2013, p. 273). Isso não impõe à linguagem um papel arbitrário sobre os desdobramentos históricos, mas permite verificar que a linguagem acompanha as mudanças sociais, e que os atos teleológicos de um indivíduo, como no caso de Lutero, podem assumir tamanha repercussão para o desenvolvimento da própria linguagem. O papel dos indivíduos não é negligenciado, mas bem delimitado quando Lukács afirma que: “cada um de seus membros – querendo ou não, ciente ou não – influência, por meio de seu comportamento na vida, o destino da linguagem”, e, momentos antes, que a “portadora é a sociedade toda” (Lukács, 2013, p. 229)<sup>59</sup>.

Admitir que a criação de novas expressões linguísticas, ou de rejeição de expressões antigas, ainda que recém-criadas sejam resultado de pores singulares, criações individuais e geralmente anônimas, não significa dizer, contudo, que a linguagem em seu conjunto possa ser construída por um único indivíduo ou grupo, pois estas são apenas admitidas no complexo linguístico quando correspondem à genericidade. Dessa maneira, se de um lado, a linguagem deve formar um “complexo – relativamente – fechado em si mesmo”, com regras próprias, como o filósofo húngaro apontou, de outro lado, permanece incontornável a sua dependência à reprodução da totalidade.

Para Lukács, a linguagem expressa pelo menos três dimensões: singular, particular e universal. Acerca delas, não será possível nos determos de maneira pormenorizada, visto que a própria discussão a respeito dessas categorias é extremamente densa e tortuosa no âmbito da filosofia. Cabe mencionar, ainda que *en passant* esse aspecto do complexo da linguagem a fim de reforçar o caráter ilustrativo da linguagem acerca dos problemas em tela, destacando que estas categorias, às quais nos restringimos mais ao caráter universal e singular<sup>60</sup>, não são apenas

---

<sup>59</sup> Essa passagem é bastante elucidativa do problema indivíduo-gênero, pois não se trata de conceber o gênero como um mero conjunto de indivíduos isolados, de uma soma entre as partes, e tampouco dos indivíduos como meros componentes de um grupo. Atuantes na forma de uma determinação reflexiva, “a sociedade toda” e “cada um de seus membros” não são dimensões mutuamente excludentes. Também Marx precisou desse aspecto da linguagem ao dizer que: “com referência ao indivíduo singular, está claro, por exemplo, que ele próprio só se relaciona à linguagem como sendo *a sua própria* linguagem na qualidade de membro natural de uma comunidade humana. A linguagem como produto de um indivíduo singular é um absurdo” (Marx, 2011a, p. 402, grifos do autor). Ou seja, para ambos os autores, não se trata de hipostasiar o caráter não epifenomênico da linguagem, como ocorre em outras vertentes teóricas, sobretudo no âmbito da filosofia da linguagem, que por vezes só identificam a dimensão singular. Ao contrário, Lukács, na esteira de Marx conforme a citação anterior, relaciona ambas as dimensões, singular e universal.

<sup>60</sup> A categoria *particularidade* possui um debate amplo e polêmico não apenas no interior da filosofia, como dentro da própria obra lukacsiana. É impossível tratarmos neste estudo dela, visto que sua ausência não compromete nossa exemplificação do complexo da linguagem a próprio da relação entre indivíduo e gênero humano.

constructos mentais, mas formas de ser, que “podem aflorar e ser usadas na prática, muito antes de serem reconhecidas como tais” (Lukács, 2013, p. 217), portanto, inseparáveis de seu ser-propriadamente-assim. Segundo Lukács:

Não se deve esquecer de que a mais simples, a mais cotidiana das palavras sempre expressa a universalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular, de que, no plano da linguagem, é pura e simplesmente impossível encontrar uma palavra que designe inequivocamente a singularidade de qualquer objeto. Naturalmente, é possível indicar o que se tem em mente por meio de um gesto apontando para um objeto sensivelmente presente; contudo, assim que se pretende fazer um enunciado linguístico sobre esse mesmo objeto ausente, a palavra mostra-se incapaz disso; só a sintaxe desenvolvida tem condições de designar a singularidade na reprodução linguística da indicação sensível, isto é, de circunscrever linguisticamente o gesto sensível de indicar o objeto presente (por exemplo: a velha mesa que está no quarto de nossa mãe). De resto, a linguagem pode, na melhor das hipóteses, chegar a uma aproximação, à designação mais concretizada possível da espécie etc. a que pertence o referido objeto dentro do seu gênero, ou seja, em termos filosóficos: na expressão linguística vem em primeiro plano, em tais casos, a particularidade como aproximação da singularidade (Lukács, 2013, p. 217).

Assim, a linguagem apresenta em um primeiro momento uma tendência à genericidade, porém, ao mesmo tempo realiza determinações à nível da singularidade. Para tanto, Lukács assinala que uma palavra apenas consegue expressar o gênero a qual um objeto pertence, sendo incapaz de dizer, de forma inequívoca, o que torna determinado objeto único, sua singularidade, sendo requeridas para isso operações sintáticas mais complexas. Isso comparece no exemplo da palavra “mesa”, que designa um objeto geral, universal, em contraposição à sentença que designa algo ímpar: “a velha mesa que está no quarto de nossa mãe”.

Quanto mais mediado se torna o desenvolvimento social, mais nuançada se torna a linguagem, mais a linguagem precisa aproximar-se do singular-individual, mais ela precisa orientar-se para o próprio processo de individualização sem, evidentemente, perder com isso seu caráter universal, ingresso na genericidade humana. O resultado disso não consta apenas no refinamento de palavras e expressões, mas também no emprego de recursos como os dos meios de expressão não linguísticos, que desempenham um papel importante e eficaz nesta aproximação do singular. A respeito destes últimos mencionamos, por exemplo, gestos, expressões faciais e variações de tom e de ênfase na linguagem falada, de modo que não apenas o falar se torna cada vez mais nuançado, mas também o ouvir. Segundo o autor:

Naturalmente esse processo, paralelamente ao desenvolvimento da sociedade, torna-se cada vez mais complexo, cada vez mais refinado, “individualizado”. Mas não se deve esquecer que, com tudo isso, as palavras que são usadas podem adquirir no máximo uma nuance mais nítida, que se aproxima mais do caso singular, o que, contudo, não é capaz de modificar nada decisivo na estrutura básica da linguagem aqui descrita (Lukács, 2013, p. 220).

Portanto, no âmbito da linguagem, o desenvolvimento de todas essas nuances e refinamentos traduzem “uma luta intestina contra sua universalidade genérica, visando aproximar-se da expressão do singular-individual” (Lukács, 2013, p. 221). Ou seja, há um movimento de tendências contrapostas, por um lado, rumo à generalização, como no caso de palavras e expressões cotidianas que passam a assumir um significado extremamente generalizado; e simultaneamente, por outro lado, rumo à individualização, como no caso do surgimento de novas palavras ou de novas nuances de significado em palavras já em uso. Assim, o complexo da linguagem ilustra com exatidão a relação entre indivíduo e gênero humano, visto que estes se constituem como os dois polos dentre os quais a linguagem se move, e que remetem à própria constituição polarizada do ser social.

A linguagem é o *medium*, pois, dentre outros motivos, medeia a interrelação entre os polos do singular-individual e do geral-universal. É precisamente nessa “duplicidade de exigências contrapostas”, nessa “contraditoriedade dialética”, que a linguagem vem a se efetivar em termos práticos (Lukács, 2013, p. 222). Em resumo, tal contraditoriedade no interior da linguagem tem origem no próprio ser social do homem enquanto, ao mesmo tempo, indivíduo e ser genérico.

## **2.6 Conhece-te a ti mesmo conhecendo o mundo: individualidade humana e práxis**

Todo o percurso analítico até este momento evidenciou, de modo geral, como o ser se desdobra de maneira eminentemente social em uma nova forma de ser, o ser social, a partir do qual, através de um longo itinerário, tem-se a explicitação da forma da individualidade humana, não como um produto imediato, mas como um complexo dinâmico, sempre mediado pelo *médium* da sociedade. Para tanto, foi preciso abordar diversas categorias que compõem a ontogênese do ser social, para que pudesse vir à lume a própria categoria da individualidade, uma categoria social, cuja gênese está na própria práxis do homem.

Conforme visto na última seção, “toda a práxis do homem, tomando o trabalho como ponto de partida e aperfeiçoando-o, constitui uma investida rumo ao desconhecido” (Lukács, 2013, p. 214-215). Trata-se do caminho do ser conhecido (do ser-para-nós concreto e imediato) ao conhecimento do ser-em-si, somente possível pelo caráter transformador da atividade humana (também transformadora do próprio homem), que viabiliza o desenvolvimento de capacidades e potencialidades nessa forma de ser. Nessa investida rumo ao desconhecido, os indivíduos constroem a si próprios, a partir da interrelação ineliminável entre os complexos da subjetividade e da objetividade social. No interior do complexo e contraditório campo de interatividade entre subjetividade e objetividade, a individualidade se forja, simultaneamente à

produção do próprio mundo social, emergindo, dessa forma, indivíduo e sociedade, não como dois polos excludentes. Ao contrário de como reivindicam outras acepções, indivíduo e sociedade não são um mesmo denominador comum, nem instâncias que meramente influenciam uma à outra, sobrevalorizando ora o caráter de uma ou de outra, mas emergem “como âmbitos de existência humana que se determinam mutuamente”, conforme destacou Vaisman (2009, p. 442).

Se toda práxis do homem constitui em uma investida rumo ao desconhecido, como então tornar conhecido o próprio homem? Com isso, deve-se destacar, não se está questionando a possibilidade de conhecer, no sentido de uma gnosiologia, mas, como conhecer o homem, ou mais precisamente, a individualidade humana. Lançando-se nesse desconhecido, não apenas na presente seção, firmamos a importância da práxis enquanto base fundamental para a compreensão da individualidade humana. É nesse sentido que, recuperando a máxima a “conhece-te a ti mesmo” (*nosce te ipsum*), de origem socrática, cuja aparição se deu na ocasião em que a filosofia deixou de se ocupar apenas pelos seres em geral, colocando a dimensão do humano também no ponto de vista da reflexão filosófica, completamos: conhece-te a ti mesmo... conhecendo o mundo.

Não havendo uma remissão direta, *ipsis verbis*, nota-se que o dito de Sócrates ainda se faz presente nos dias atuais, e atua em sentidos estranhos à sua origem, como um pilar do fenômeno do individualismo moderno. Ou ainda, cabe ressaltar, sob o pastiche do autoconhecimento tão difundido nos dias correntes, no imperativo de que devemos conhecer a nós próprios a partir do “mergulho” em uma “pura” interioridade, onde o indivíduo moderno afoga-se. A impropriedade não está no aforismo em si, mas no que foi feito dele. Ao contrário, busca-se argumentar como conhecer a si mesmo implica conhecer o mundo, pois a fuga para uma interioridade isolada resulta em uma abstração que destrói o próprio homem.

Importa-nos explicitar na fundamentação lukacsiana, que a individualidade nunca é esse resultado de um processo posto em marcha a partir de dentro, nem um mero produto do social à maneira sociologizante. No que concerne a individualidade, é preciso compreender que ela se faz na relação material do homem com o próprio mundo, na imanência, de modo que o indivíduo não é aquilo que ele julga e pensa sobre si mesmo, mas é aquilo que ele faz, bem como a continuidade desses atos que se dão na práxis social. Dirá, então, Lukács: “*o homem é o resultado de sua própria práxis*” (Lukács, 2013, p. 286, grifo nosso).

Para Lukács não se trata de uma objetividade derivada da pura interioridade, tampouco de uma objetividade que aparece como estorvo para os indivíduos, ou como esfera do sem sentido. Conforme comparece em *A destruição da razão*, na acareação com as filosofias que

visam colocar a realidade entre parênteses, para o filósofo magiar: “não se trata, portanto, de pôr a realidade ‘entre parênteses’, mas sim de apelar ininterruptamente a ela” (Lukács, 2020b, p. 422). Não obstante a importância do devido escrutínio de tais concepções, às quais se dirige a crítica lukacsiana, esforço que não será realizado neste momento, cabe a ressalva de que elas não são unívocas e totalizadoras, mas compreendem os principais domínios que se circunscrevem no ininterrupto desenlace contraditório da própria realidade e das ciências parcializadas, notadamente marcadas por disputas de projetos, crises e superações, que pululam em torno das concepções de homem e de mundo.

Neste momento, cabe destacar que Lukács, a partir do esforço de perscrutação da obra marxiana, conduz suas análises em clara ruptura com a aporia do mecanicismo-idealismo, conforme demonstra-se ao longo de toda essa exposição, de forma que, para ele:

[...] é tão falso pensar que há uma substância não espacial e não temporal da individualidade humana, que pode ser modificada apenas superficialmente pelas circunstâncias da vida, quanto é errôneo conceber o indivíduo como um simples produto do seu meio [...] uma versão atenuada já é suficiente para desfigurar o problema ontológico nela depositado, para, por um lado, fetichizar a substância humana em entidade mecânica, rígido-abstrata, separada do mundo e da própria atividade (como acontece de muitos modos no existencialismo), ou para, por outro lado, fazer dela um objeto que praticamente não oferece resistência a quaisquer manipulações (o que constitui a consequência última do neopositivismo) (Lukács, 2013, p. 284).

Que o homem surge na e a partir da práxis não é uma novidade instaurada por Lukács, e mesmo pelo pensamento marxiano. No decorrer da exposição acerca do complexo do trabalho isso fica evidente. Com o ato laborativo, surgem propriedades e faculdades radical e qualitativamente diferentes. Não à toa o autor se remete ao pensamento aristotélico, como aquele que melhor apreendeu, antes de Marx, a conexão entre o indivíduo e sua práxis. Todavia, a originalidade se encontra no modo como essa conexão é apreendida. Em Marx, ela não é descuidada, mas assume a função de prioridade ontológica.

Constatar que o homem realiza em seus atos a sua essência, a sua identidade consigo mesmo, que suas ideias, seus sentimentos, suas vivências etc. expressam a sua essência, o seu si-mesmo de modo autêntico só na medida em que são capazes de externar-se de alguma forma em suas ações, não é nenhuma descoberta do marxismo, pois toda filosofia próxima da realidade teve de tomar esse fato como ponto de partida. Indicativo da teoria marxista é apenas que ela deriva essa *prioridade ontológica da práxis na vida humana do seu verdadeiro fundamento ontológico, do ser social, e a funda nele, sobre ele* (Lukács, 2013, p. 288-289, grifos nossos).

Assim, o homem não é o que pensa sobre si mesmo, é o que faz, aquilo que estabelece com o mundo, ficando aqui novamente sublinhado o indivíduo enquanto um ser prático, que necessariamente é não apenas vivo, mas ativo, e que se faz por meio de sua própria atividade.

A relação estabelecida entre sujeito-objeto no processo de trabalho contribui para elucidar esse ponto, que “[n]esse processo passa a ser tratado do ponto de vista do sujeito ativo” (Lukács, 2013, p. 289). Trata-se, então, do sujeito que põe fins, portanto, que elabora não só no âmbito da consciência, mas que realiza materialmente no mundo transformações. O caráter ativo remonta ao fato desse processo envolver uma adaptação igualmente ativa, isto é, o homem não apenas reage, ele elabora as perguntas e respostas em sua práxis.

A possibilidade ilimitada de desenvolvimento desse jogo dialético de pergunta e resposta funda-se no fato de que a atividade dos homens não só contém respostas ao entorno natural, mas também que ela, por sua vez, ao criar coisas novas, necessariamente levanta novas perguntas que não se originam mais diretamente do entorno imediato, da natureza, mas constituem tijolos na construção de um entorno criado pelo próprio homem, o ser social. Desse modo, porém, a estrutura de pergunta e resposta não cessa; ela apenas adquire uma forma mais complexa, que vai se tornando cada vez mais social. Esse primeiro passo, que, já no trabalho incipiente, põe em movimento o afastamento da barreira natural, produz por sua própria dinâmica necessária um desenvolvimento ulterior: antes de tudo, o trabalho vai se assentando com um campo próprio das mediações entre homem e satisfação de necessidades, entre homens trabalhadores e entorno natural. Também nesse momento o homem é confrontado com perguntas que o desafiam a dar respostas na forma da práxis, mas quem faz as perguntas é cada vez menos a natureza imediata em si mesma, mas, muito antes, o metabolismo cada vez mais disseminado e aprofundado da sociedade com a natureza. Porém, esse elo intermediário recém-surgido de mediações autocriadas modifica também a estrutura e a dinâmica imediatas das respostas: as respostas nascem cada vez menos de modo imediato, mas são, muito antes, preparadas, desencadeadas e efetivadas por perguntas que, até certo ponto, se autonomizam (Lukács, 2013, p. 303-304).

Em conformidade com a exposição anterior, deve-se sublinhar no trecho supracitado a ênfase no processo de afastamento das barreiras naturais, tendo como consequência primordial o metabolismo socialmente configurado e aprofundado, em detrimento de um vínculo imediato com a natureza, do homem com o seu entorno. Desse modo, fica impossibilitada, qualquer que seja a categoria da natureza, de definir a constituição essencial [*wesentliche Beschaffenheit*] do ser social, uma vez que essa nova forma de ser pressupõe igualmente uma nova forma de reprodução, fundada em uma nova dinâmica de desenvolvimento, completamente distinta daquela presente no metabolismo mais imediato com a natureza. Portanto, o pensador magiar expõe que, na dinâmica entre perguntas e respostas, a natureza imediata em si mesma tem, progressivamente, um papel reduzido ao mínimo possível, pois quem agora coloca as perguntas é cada vez menos essa forma natural, mas, antes, o metabolismo cada vez mais socialmente mediado. Não é mais a forma natural que engendra as perguntas, são os indivíduos, que então passam a elaborá-las não apenas em relação à natureza, mas também em relação à vida social.



As respostas elaboradas de modo mais imediato, ele dirá, também diminuem gradualmente, justamente porque são construídas a partir de perguntas que se autonomizaram.

Em razão disso, a novidade que surge da atividade humana e a diferencia das demais é o elemento da consciência (não por acaso em Marx localizamos a menção à *atividade vital consciente*). A consciência, em última instância, medeia a relação entre a necessidade e sua satisfação, atua na ruptura com a mera reação imediata, o que corrobora com o fato do homem ainda se adaptar, porém de uma forma ativa e consciente frente ao seu meio. Evidentemente, não se trata da consciência do indivíduo fora do mundo, posto de maneira hipostasiada, gozando de uma soberania aparente, que tenta afirmar-se negando sua instância de objetivação, o conteúdo mundano e que, com isso, acaba por negar a si mesmo. Trata-se da consciência que remete à própria prática humana, que surge em uma relação ineliminável com a objetividade e que nela desemboca, viabilizando a determinação da prática humana como pôr teleológico. Sobre isso, segue o trecho de uma entrevista concedida por Lukács na revista alemã *Der Spiegel*, em 1970:

Mas, como a prática humana depende em última instância dessas respostas, não se segue que a questão e a resposta antropológica sejam o primordial; o primordial é o processo de reprodução do homem, que tem sido, desde a existência do trabalho, uma adaptação ativa ao meio ambiente. E a adaptação ativa só pode ser organizada por tal transformação das questões de produção etc. Desse modo, estamos lidando com o problema de que aqui ocorre um processo objetivo, que é continuado a cada instante pelas questões e respostas humanas. A independência relativa dessas perguntas e respostas não muda pelo fato de que os problemas cruciais últimos são produto de uma situação objetiva (Lukács, 2020a, p. 178).

A prática humana, segundo Lukács, depende do conjunto de respostas. Tais respostas correspondem à forma de adaptação ativa do ser, que continuamente busca respostas como forma de criar as condições necessárias para reprodução de sua vida. Contudo, essas respostas não são e não podem ser mero produto da consciência isolada, mas daquela que é constituída a partir do mundo e que se direciona à própria mundanidade. O momento objetivo é, então, inescapável, mesmo quando na dinâmica de perguntas e respostas, elas podem se autonomizar. Ou seja, a dinâmica de perguntas e respostas nunca se dá de modo arbitrário, existem questões postas concretamente pela objetividade social impossíveis de serem contornadas. Frente à elas, os indivíduos podem responder historicamente de uma maneira diferente, vide o caráter alternativo da práxis humana, fazendo com que as respostas não sejam mecânicas. Trata-se de uma autonomia relativa, de uma “independência relativa dessas perguntas e respostas” para utilizar as palavras do autor. Lukács, em outro momento em sua *Ontologia*, menciona os exemplos de um filho de aristocrata que se converte em revolucionário, do descendente de

oficiais que torna-se um antimilitarista e, tais exemplos são ilustrativos de como o caráter alternativo da práxis humana desempenha um papel importante. Indivíduos em face das mesmas questões postas em determinada época, podem, reportando-se à mesma realidade, compreender os fatos e elaborar perguntas e respostas de modo completamente distinto.

O problema da independência relativa das perguntas e respostas postas pelos homens remete à própria formação da personalidade humana, alicerçada sob o *continuum* de perguntas e respostas que o homem fornece ao longo de sua vida. Tal dinâmica está posta desde problemas mais gerais, como a reprodução da própria vida, até as respostas mais sociais, cujo caráter histórico se apresenta de uma forma mais distinta. Para recordarmos outro momento de nossa exposição, esse processo tem início com o afastamento da barreira biológica, da naturalidade retida como predicado imprescindível, mas que passa a ser subsumida à legalidade social, até as formas mais puramente sociais, como nos exemplos supracitados. Comum a todos eles está o fato de que a objetividade se apresenta de modo inequívoco, é uma base incontestável, fazendo com que as respostas não sejam meros produtos de uma consciência isolada, mas daquela que é constituída a partir do próprio mundo e que se direciona à própria mundanidade. O momento objetivo é, então, inescapável, mesmo quando no interior dessa dinâmica, perguntas e respostas podem se autonomizar. Um indivíduo pode até acreditar que decide inteiramente por si mesmo e, de fato, ele atua nesta decisão, mas não de maneira descolada da realidade, pois “o homem não pode agir em situações humanamente vazias”, é o ser social, mesmo se tratando daquilo que é mais pessoal (Lukács, 2010, p. 105).

Quando Lukács diz, em um de seus exemplos prosaicos, ser um absurdo que um indivíduo produza um navio por si mesmo na ausência do mar, novamente o fundamento da necessária relação com a objetividade comparece. Trata-se sempre do indivíduo em sua práxis, não respondendo mecanicamente às determinações objetivas, mas delas se valendo para inclusive criar novidades no próprio mundo. Ao fazê-lo, reiteramos, transforma também sua própria subjetividade, basta pensar no quão ricas e diferenciadas podem ser as subjetividades dos homens que já não se atém mais aos limites geográficos de dada localidade, mas que passam a circunavegar o mundo. Então, como conhecemos a nós mesmos? Mergulhando em nós mesmos ou navegando pelo mundo?

Da multiplicidade quase infinita de decisões alternativas que o indivíduo singular é constantemente provocado a dar em sua vida cotidiana, há uma continuidade de momentos heterogêneos, de decisões, que formam as personalidades. Sustenta-se, então, a impossibilidade de desvinculação do papel ativo do homem singular na dimensão das alternativas. Além disso, é impossível retirar “a estrutura alternativa de sua práxis [do homem] desses fatos realmente

causadores da realidade, bem como de suas ações e retroações objetivas sobre os sujeitos dessas atividades” (Lukács, 2013, p. 205). O ser social desenvolve um comportamento ativo e prático em relação ao seu meio como um todo, reagindo ativamente e construindo um mundo de sua própria práxis. Dizer que *o homem é o resultado de sua própria práxis*, significa, portanto, que ele se adapta à irrevogabilidade da realidade objetiva, ao mesmo tempo em que engendra novos pores de fim.

Para nosso autor, as alternativas são concretamente postas pelo metabolismo societário e, a partir delas, os homens devem agir, segundo o léxico lukacsiano, “*sob pena de ruína*, com decisões alternativas ativas, com novos pores teleológicos” (Lukács, 2013, p. 206, grifos nossos). Ou seja, existem exigências práticas, do dia, diante das quais os homens não podem permanecer incólumes. A síntese desses atos individuais, dessas respostas dadas pelo indivíduo, integra o “fluxo contínuo da reprodução do homem singular e da sociedade” e, ao serem dadas de maneira correta, no sentido de atenderem às “exigências do dia”, as alternativas acabam por atuar “ao mesmo tempo, como crescimento da capacidade de vida da sociedade em seu todo e como difusão e aprofundamento das capacidades individuais do homem singular” (*ibidem*). Em outras palavras, ao atuar na própria realidade, decidindo entre alternativas concretas, o homem constrói a si mesmo, desenvolve e aprofunda suas próprias capacidades. E como visualizar tais atos senão na relação do indivíduo com o próprio mundo? Como uma pretensa individualidade pura e autocomplacente poderia demonstrá-los? Acerca disso, o filósofo magiar diz nos *Prolegômenos*:

Uma decisão solitária que permanece no eu não apenas não tem nenhuma realidade social como nenhuma realidade pessoal. Isso porque nenhum homem pode ter uma certeza *a priori* se sua decisão pode ser uma realidade, pelo menos até a tentativa de sua realização, ou é apenas uma ideia fugaz, que nem mesmo é realmente característica de seu sujeito. Mesmo o mais profundo sentimento interior só pode demonstrar sua autenticidade ao converter-se de algum modo em feitos, e estes só são possíveis na convivência com outros seres (ou seja, socialmente) (Lukács, 2010, p. 106, modif.).

O homem é um ser prático, que se faz somente em sua práxis<sup>61</sup>, por isso, “uma decisão solitária que permanece no eu não apenas não tem nenhuma realidade social como nenhuma realidade pessoal”, se não se efetiva, é apenas uma ideia, uma volição. Essas proposituras constituem um fundamento que, antes, permite elucidar o verdadeiro elo entre indivíduo e

---

<sup>61</sup> Na oitava tese *Ad Feuerbach* localizamos algo bastante similar, a saber: “a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (Marx; Engels, 2007, p. 539, grifo dos autores). E coadunando com o caráter místico ocasionado pela não compreensão dessa prática humana, o filósofo húngaro menciona, de modo equivalente, que há “um caráter enigmático quando se atribui ao ambiente um poder mecânico irresistível” (Lukács, 2013, p. 205-206).

práxis, de sorte que ao tratar da individualidade humana é imprescindível a sua compreensão enquanto algo que não se forja de modo alheio e descolado da objetividade, como resultado de um processo único de deliberação dos indivíduos ou por meio de condições que só se passam em uma interioridade abstrata. Cabe, ademais, ao abordar o processo de reprodução social, o acréscimo de que tampouco se trata de uma individualidade perene, imutável, como um dado fixo no tempo ou pressuposto natural com destinação apriorística. Ao revés, ao produzirem e reproduzirem sua própria existência, desdobra-se a interação e interconexão com a base material que move e dinamiza o processo de socialização do homem e, conseqüentemente, da própria individualidade.

Portanto, a plataforma é a sociabilidade que envolve o metabolismo dos indivíduos com o seu próprio mundo, no qual, cotidianamente, estes devem responder às “exigências do dia”, por intermédio de sua atividade consciente, no interior de circunstâncias não por eles escolhidas, mas daquelas condições próprias ao campo social a qual pertencem. Desse modo, o indivíduo desenvolve suas capacidades humanas e submete-as ao seu próprio julgo, conformando, ao mesmo passo, a sua própria existência. O indivíduo é ativo em face da sociedade, nunca de modo incondicionado, indeterminado, mas sempre em acordo com as determinações da própria objetividade, o que faz da subjetividade do homem ao mesmo tempo *subjetividade receptora e proponente*. Por isso, não há uma riqueza da naturalidade, do mundo *per si*. É o homem, e somente o homem, que se apropria da natureza (de sua própria, inclusive) como nenhum outro ser faz, e que ao transformar esta natureza, reproduz e transforma a si próprio, construindo suas categorias sociais e sua forma de sociabilidade, movimento este que se inicia com o trabalho, mas que desdobra-se em outras ações no âmbito da sociedade.

Assim, indivíduo e sociedade se entificam em contiguidade, através da atividade ideal e sensível, na mundanidade humana. Não há fundamento em conceber os indivíduos em isolamento, tampouco há em conceber a natureza humana como algo à parte do indivíduo e de suas relações, e “isso faz toda a diferença em contraste com as tendências em apreender a ‘natureza humana’ como algo puramente interno a cada indivíduo ou então como uma entidade supra-humana; ‘fora’ de suas próprias relações objetivas” (Paço-Cunha, 2018, p. 17). Mesmo em isolamento, o indivíduo é o ser social, só podendo efetivar seu isolamento nesse *medium* social. Em Lukács, assim como em Marx, só se pode falar das individualidades em sua coexistência social, a partir do conjunto das relações sociais. Lembrando da assertiva já

mencionada: “a essência humana não é uma abstração do indivíduo isolado, mas o conjunto de relações sociais” (Marx; Engels, 2007, p. 534)<sup>62</sup>.

Lukács cita uma importante passagem de Marx nos *Prolegômenos* para dizer que o homem jamais pode atuar em situações humanamente vazias, mesmo na mais profunda intimidade, a saber: “o homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (Marx, 2011a, p. 40)<sup>63</sup>. Ou seja, não se trata de um jogo de indivíduos dispersos ou de um somatório destes, mas de relações que efetivamente se dão, mesmo quando aqueles se encontram, sob as determinações de um modo específico de produção da vida, dispersos, isolados e alheios em relação uns aos outros. É sempre em relação.

A citação de Marx extraída dos manuscritos antediluvianos, os *Grundrisse*, remete diretamente ao fato de, contraditoriamente, o indivíduo isolado só pode existir em sociedade, em relação; do mesmo modo que o indivíduo egoísta sempre precisará de alguém, nem que seja para negar-lhe a existência. O ponto de vista do indivíduo insulado, por consequência, só pode existir a partir da relação inextricável com a objetividade da qual falamos, mesmo que como uma espécie de oxímoro, isso possa implicar que vigore, justamente na “época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente” (Marx, 2011a, p. 40), o ponto de vista do indivíduo isolado. É possível reter dessa rica passagem outro elemento argumentativo referente à presente exposição: o homem só se faz socialmente, a partir das relações que estabelece, com a natureza, consigo mesmo, com os outros, com o mundo. Não há como pensar, nesse sentido, a produção do homem singular isolado fora da sociedade desde o início, diante do qual o exemplo da linguagem reflete com excelência a questão, uma vez que não há “desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros” (*ibidem*).

---

<sup>62</sup> Segundo os indicativos da pesquisa de Teixeira acerca do problema da individualidade na obra de Marx, examinada a partir do período de 1843 a 1848: “[...] o mundo interior dos indivíduos, sua subjetividade e essência, não consiste em algo à parte do mundo objetivo e de sua existência material. Pelo contrário, a “interioridade” dos indivíduos é composta na trama concreta das relações que estabelecem e é objetivamente determinada pelas condições sociais de sua reprodução” (Teixeira, 1999, p. 207).

<sup>63</sup> Reproduzimos, aqui, o trecho na íntegra: “mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade - um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva - é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros” (Marx, 2011a, p. 40, modif.).

É fundamental compreender que se trata não apenas da realidade como um ponto de partida, mas também como ponto de chegada. Voltando ao ponto anteriormente destacado, se aquilo que o indivíduo pensa, idealiza, projeta etc. não se efetiva no próprio mundo, é uma mera volição, por isso, Lukács afirma que: “toda tentativa de realização dos seus pensamentos ou sentimentos pessoais partem de comunidades humanas e, de alguma maneira, desemboca nelas” (Lukács, 2010, p. 105). A atuação prática no mundo, à qual nos referimos de maneira propositalmente redundante aqui, e não voltada para uma interioridade abstrata, é o núcleo propulsor da individualidade. Conforme precisamente resume Vaisman: “a individualidade é um processo que se constitui a partir da prática que se dá em sociedade” (2009, p. 454).

Por via de consequência, Lukács, em outro momento em sua *Estética*, assinala a problemática advinda do “homem que se encerra tendencialmente em si mesmo”, daquele “que se entrega sem defesa ao seu entorno e se adapta incondicionalmente a ele”, evidenciando uma dimensão que não podemos abordar neste momento, mas que traduz uma dimensão de perda daquilo que fundamenta a própria individualidade: a relação inextricável com o mundo e seu caráter ativo. Sem isso, segundo o filósofo magiar, os homens se convertem em “inválidos anímicos”.

[...] se trata do fato insuperável de que o desenvolvimento real da personalidade humana é possível apenas no mundo, em ininterrupta interrelação com o mundo; de que tanto um homem que se encerra tendencialmente em si mesmo, como um homem que se entrega sem defesa ao seu entorno e se adapta incondicionalmente a ele, se convertem, em última instância, em inválidos anímicos (Lukács, 1966b, p. 468-469, tradução nossa).

Do mesmo modo, em outro momento, ao mencionar o problema da ética, diz que, nesse terreno, “a concepção do ‘conhece-te a ti mesmo’ só pode levar a uma hipocondria estéril e autodestrutiva” e, igualmente, ao contrário de um afastamento do mundo exterior, na estética “a riqueza e profundidade da subjetividade não pode ser alcançada senão mediante a apropriação profunda do mundo real de objetos” (Lukács, 1966b, p. 274, tradução nossa)<sup>64</sup>. Com isso, encontramos forte semelhança com algo que já se apresentava de modo bastante explícito e direto na obra do próprio Marx, que desde a *Crítica de Kreuznach* em 1843, assevera: “o homem não é um ser abstrato, fora do mundo. O homem é o mundo do homem” (Marx, 2010b, p. 151, grifos do autor).

Portanto, a determinação ontológica fundamental da individualidade humana consiste no fato de que os indivíduos não se encontram jamais à parte do mundo objetivo e da vida

---

<sup>64</sup> Com efeito, não se trata aqui de recuperar as implicações desse tema no campo da estética ou da ética, mas tão somente precisar a dimensão do problema e de sua amplitude no interior da obra lukacsiana, pois uma análise mais detida implicaria um desvio significativo em nosso tema.

material, ao contrário, trata-se sempre de uma individualidade que se forja concretamente na urdidura da vida social, no mundo. Não existe, assim, uma essência humana a partir do ponto de vista estrangulado do homem atomizado, ao contrário, trata-se antes, de indivíduos sociais, de uma individualidade genérica. E logo, admitindo a objetividade do mundo, bem como a possibilidade deste ser conhecido, trata-se não de fechar-se em si mesmo, mas de voltar-se para fora<sup>65</sup>, de ir para o mundo.

O filósofo magiar contrapõe, assim, as concepções que tendem a ver o problema da vinculação ou não dos indivíduos com o mundo enquanto mero problema sociológico. Ao contrário, para ele, essa questão remete ao próprio ser do homem. Sua oposição é bastante clara às formas fetichizadas do mundo e da individualidade humana, que ora concebem o indivíduo na forma de uma mônada sem aberturas, hermeticamente fechada, encerrada em si mesma e orientada para o nada, ora como um produto imediato do meio, de uma objetividade hipertrofiada e igualmente falseada.

Sem se tratar de uma fuga à tematização lukacsiana, mas permitindo o diálogo com um grande expoente de destaque e influência bastante perceptível em Lukács, citamos Goethe, que nas suas *Conversações com Eckermann* em 10 de abril de 1829, descarta o “conhece-te a ti mesmo”, afirmando tratar-se de uma exigência inatingível que conduz à uma falsa contemplação interior. Quando recusa toda imanência possível e recolhe-se em seu isolamento ôntico, o homem estilhaça não apenas a realidade do mundo, mas a de si próprio. Portanto, trata-se da dissolução do homem e do mundo, tolhendo as possibilidades de se pensar no “de onde” e no “para onde” do ser, pois, sabendo pouco do mundo, menos ainda pode saber sobre si.

– Em todos os tempos se disse e repetiu – prosseguiu ele – que devemos procurar conhecer a nós mesmos. É uma estranha exigência à qual até agora ninguém atendeu e à qual na verdade ninguém pode atender. Todos os sentidos e as aspirações do ser humano o dirigem para o exterior, para o mundo que o rodeia, e ele tem de esforçar-se por conhecê-lo e pô-lo a seu serviço na medida em que isso seja necessário para alcançar seus objetivos. De si mesmo ele sabe somente enquanto goza ou sofre, e também é somente através do sofrimento ou da alegria que ele aprende sobre si, sobre o que deve buscar ou evitar. De resto, o homem é um ser obscuro, não sabe de onde vem nem para onde vai, sabe pouco do mundo e menos que tudo de si mesmo. Eu também não conheço a mim mesmo, e Deus me livre de conhecer (Eckermann, 2017, p. 348-349).

---

<sup>65</sup> O jogo de palavras com “dentro” e “fora”, que também poderia ser “interior” e “exterior”, visa ilustrar como essa contraposição entre o indivíduo e a trama de relações sociais não implicam em uma cisão arbitrária. Desse modo, trata-se de um interior que depende daquilo que é exterior, assim como o “de fora” é interpelado e apropriado pelos próprios indivíduos.

E ainda, segundo o personagem principal de Goethe em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*:

[...] eu ficaria grato se me ajudasse a ver com maior clareza o mundo. Desde a infância tenho voltado os olhos de meu espírito mais para o interior que para o exterior, e por isso é muito natural que eu tenha aprendido a conhecer os homens só até um certo grau, sem sequer compreendê-los nem entendê-los de algum modo (Goethe, 2020, p. 255)<sup>66</sup>.

Também o dramaturgo norueguês Henrik Ibsen, com presença ativa nas referências lukacsianas, em sua peça intitulada *Peer Gynt*, traz um diagnóstico bastante atual acerca do problema do individualismo, da proposição do homem isolado e atomizado, consagrada no personagem principal da peça, Peer, “o imperador de si mesmo”. É notória a passagem na qual Peer, um personagem extremamente contraditório, que após seduzir a filha de um fazendeiro, é banido de sua cidade e sai pelo mundo, e acaba em uma de suas aventuras chegando até o reino dos trolls, onde o senhor dos trolls faz uma distinção entre o homem e o troll: para o homem: “seja você mesmo”, e para o troll: “baste a você mesmo”<sup>67</sup>. Peer afirma ser ele mesmo, e pensa que, no mundo dos trolls, que se trata de sair de si próprio, de estar fora de si, recebendo a seguinte resposta:

– Fora de si?! O senhor está inteiramente enganado. Todos aqui estão em si mesmos, lançando seu próprio eu aos mares, com todas as velas estufadas. Cada um se fecha em si mesmo como se fosse um barril, mergulha em si mesmo como num poço, fecha-se hermeticamente com a tranca de si mesmo, entra em fermentação com o levedo de si mesmo. Ninguém tem lágrimas para as dores dos outros. Somos nós mesmos até a medula dos ossos. Logo, se devemos ter um imperador, só pode ser o senhor (Ibsen, 1985, p. 73).

Em última instância, a peça de Ibsen traz uma hipérbole do homem isolado, apartado da sociedade e autodeterminado, reforçando a tese de que não se trata de ser a si mesmo, tampouco de conhecer a si próprio, mas, antes, de sair de si e conhecer o mundo, para que efetivamente

<sup>66</sup> Nessa passagem do *Bildungsroman* [romance de formação] goetheano, entende-se o sentido de “interior” e “exterior” não como instâncias em determinação recíproca, mas como dimensões apartadas, mutuamente excludentes. Além disso, cabe ressaltar que o resgate de Goethe acontece a propósito das formulações lukacsianas, não sendo um objetivo aqui estabelecer uma análise de como comparece o problema em tela no pensador alemão e em suas obras. Tal processo de análise já demonstraria de antemão um distanciamento frente a acepção de Lukács dada a função que o papel de herói exerce nas obras de Goethe, fato que não retira o legado irrenunciável deste pensador.

<sup>67</sup> Lukács cita esse trecho em uma entrevista concedida em 1969: “[...] segundo Ibsen, o homem totalmente ultrapassado do século XIX encontrou uma verdade muito profunda ao fazer a distinção entre o homem e o *troll*: ‘Homem: seja você mesmo, e troll: baste a você mesmo’. É apenas individualismo, como ele enfrenta a manipulação e como ele pode eventualmente praguejar contra a manipulação, amaldiçoando, ralhando e vivenciando complexos freudianos” (cf. Lukács, 2020b, p. 116). Tem-se com o individualismo uma falsa saída diante da manipulação, pois, na verdade, quanto mais se busca no íntimo, maior é a força exercida pela manipulação. Com isso, anunciamos uma questão que poderá ser melhor trabalhada adiante em nossa exposição.



seja possível conhecer a si próprio. Ademais, quando se fala “conhece-te a ti mesmo” fica subentendido que se trata de um processo movido unicamente pela *ratio*, por um movimento da razão isolada da mundanidade que apreende a si mesma, no entanto, a individualidade humana não é só razoabilidade, pois o homem é por inteiro, ele é suas emoções, seus pensamentos, sua sensibilidade, sua forma de percepção do mundo, assim como suas relações no interior da práxis humana. Então, conhecer a si mesmo implica voltar-se não para algo que paira acima da cabeça dos homens, mas para o mundo, para o processo de reprodução real do homem real.

**PARTE II – O IDEAL E AS CATEGORIAS *OBJETIVAÇÃO*  
*[VERGEGENSTÄNDLICHUNG]* E *ALIENAÇÃO*  
*[ENTÄUßERUNG]* NO PROCESSO SOCIALMENTE  
DETERMINADO DE FORMAÇÃO DAS INDIVIDUALIDADES**

### CAPÍTULO 3

#### O CARÁTER DECISIVO DO IDEAL NA FORMAÇÃO SOCIAL DAS INDIVIDUALIDADES

Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material [...] os homens ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.

*A ideologia alemã*, Marx e Engels (2007, p. 94).

Na *Ontologia* de Lukács o *fator ideal [das ideelle Moment]*<sup>68</sup> é, em seus fundamentos, repetidamente tangenciado, assim como ocorre com parte significativa dos problemas tratados, que gradualmente são adensados e desdobrados a partir da inserção de novos elementos imprescindíveis para a apreensão da dinâmica de desenvolvimento do ser social. O autor assume um caminho que vai do salto ontológico para esta nova forma de ser, o ser social, da gênese de suas categorias fundantes, até a sua nova forma de reprodução. E, como característica própria e intermediadora da dinâmica dessa forma de ser tem-se o ideal, o advento da consciência, sobretudo como condição de possibilidade para o surgimento do novo.

A capacidade de desenvolvimento de autonomia e de distanciamento através das imagens ideais figuradas em relação à realidade objetiva consiste em uma peculiaridade exclusiva do ser social. Tal autonomia e distanciamento são imprescindíveis para a criação de formas sociais inusitadas, conforme buscou-se demonstrar em nossa exposição, culminando na assertiva de que o homem cria a si mesmo e o seu próprio mundo, embora não a partir das condições por ele escolhidas, nem por sua livre vontade, conforme elaborou inicialmente Marx. O homem se constrói na medida em que edifica a sua própria mundaneidade e, para tanto, nessa inter-relação entre subjetividade e objetividade, também desponta como fundamental a combinação do ideal e material como elemento modelar para toda atividade humana, por meio da qual o homem atua na formação de seu mundo e de si próprio. Desse modo, cabe aprofundar, agora, como o fator ideal atua no processo de formação das individualidades como um processo socialmente determinado.

---

<sup>68</sup> Identificou-se *fator* como melhor alternativa para tradução de *das Moment*, ao contrário de *momento*. O emprego de *momento* apresenta uma conotação de temporalidade, como se houvesse uma relação de alternância. Ao contrário, com base no estudo da obra, compreende-se que não se trata de instâncias de preponderância, mas de fatores, no sentido de elementos que implicam ações objetivas. Portanto, *das Moment* foi traduzido por *fator*, e *der Moment* por *momento*.

É certo que ao longo de nossa exposição compareceu o problema da consciência, ou mesmo da dinâmica entre fator ideal e material, presente já na análise do complexo laborativo. Contudo, as elaborações precedentes, em um elevado grau de abstração, não são suficientes para esgotar a análise da dinâmica do fator ideal, sobretudo por esta ser uma dimensão densa e multiforme que se desdobra justamente no interior da totalidade do ser social. Acerca disso, quer nos parecer que há um uso indistinto das categorias fator material [*das Materiellen moment*] e do fator real quando, por exemplo, o autor se refere sobretudo nos dois primeiros capítulos, à relação dialética entre o material e o ideal [*des Materiellen und des Ideellen*], e a partir do capítulo III, à uma dialética do ideal e do real [*Dialektik des Ideellen und Reellen*]. O material comparece na ação própria do trabalho junto à natureza. O real, a partir de agora, diz respeito às formas de objetivação da sociabilidade, que não são necessariamente materiais, mas formas da realidade social. Lukács não fornece explicações acerca da mudança operada ao longo da obra no que diz respeito ao emprego dessas categorias.

Embora o objetivo não seja replicar a ordem e o encadeamento das argumentações lukacsianas, foi inevitável manter em suspenso, ainda que momentaneamente, elementos acerca do fator ideal, cuja aparição, em sua obra derradeira, se dá com mais vagar e profundidade apenas no terceiro capítulo, *O ideal e a ideologia*. Esses elementos são enfim recuperados, sem que com isso seja feita uma análise minuciosa do fator ideal na obra do autor, mas, conforme o fio condutor estabelecido, são recuperados a propósito de nosso tema central, a formação da individualidade humana.

No que diz respeito ao ideal, foi verificado o surgimento de um elemento novo no interior da dinâmica do ser social, neste caso, da consciência como intermediadora na inter-relação entre o ser e o ambiente, transformando em mediadas as relações do organismo com o meio. A consciência permite ao homem distanciar-se de sua atividade imediata, bem como fornece à ele a capacidade de efetuar generalizações a partir dos elementos envolvidos em sua atividade. Não se trata, com efeito, de uma captura fotográfica da realidade, de uma simples reprodução mecânica, mas da capacidade humana de análise e síntese, de generalização, refinamento e matização em torno da própria atividade. É nesse sentido que emerge a categoria do espelhamento [*Widerspiegelung*], que traduz o movimento de apropriação ideal, ou “possessão espiritual” no ser-em-si do sujeito, dos atributos existentes *in rebus*. O espelhamento consiste na forma como a realidade objetiva é figurada na consciência, sem que seja por uma forma imediata e fotográfica, mas com a subjetividade inserida ativamente nesse processo. Na reprodução da realidade verificamos uma ação ativa do sujeito, fazendo com que o espelhamento na consciência seja a condição de possibilidade para a criação do novo, para a

existência de objetos radicalmente distintos. E, conforme visto, a novidade não está na transformação dos atributos naturais, uma vez que a própria natureza, por meio de causalidades espontâneas, obtém resultados a partir de um movimento e de processos sem finalidades, isto é, surgem novas combinações em um processo sem *télos*, mesmo que para tanto sejam necessários milhares de anos. A novidade, ao contrário, está no reconhecimento de possibilidades latentes nos objetos, somente possível através da atividade ideal dos sujeitos, que se caracteriza como condição primordial para a criação de formas sociais inusitadas.

A partir de tais elementos, já é possível constatar a imprescindibilidade do ideal para a formação e desenvolvimento da sociabilidade. Contudo, deve-se advertir que colocar esse acento sobre o fator ideal não pressupõe sua autonomização e definição como substância primordial do humano. Ora, seria uma incoerência falar de formação social das individualidades e, ao mesmo tempo, hipostasiar e absolutizar as formações ideais. Se os indivíduos *são*, existem, e assim se fazem apenas em relação (com o mundo, com os outros, etc.), é incompatível concebê-los apenas como oriundos da consciência, do pensamento. À título de lembrete: a consciência é o *ser consciente*. Desse modo, o fator ideal pode ser isolado e colocado no centro da análise apenas em termos analíticos, uma vez que sua existência ocorre sempre a partir de sua necessária vinculação com a realidade material.

Como fatores heterogêneos no interior de uma unidade, ideal e material estão em profunda e indissociável interação, de tal modo que a existência ontológica de um depende da existência do outro. Evidentemente, não há como desconsiderar a prioridade ontológica do material em relação ao ideal, o que não significa, como veremos a seguir, demarcar uma força única de determinação, mecânica e direta, das formas mais espiritualizadas do ser social em relação ao real, como se as primeiras fossem instâncias secundárias, limitadas e derivadas unicamente do real. A prioridade ontológica do real pressupõe, na verdade, que o ideal não pode existir sem o real, ainda que tal relação se torne cada vez mais dinâmica e dialética a partir do processo de socialização (Lukács, 2013, p. 360). Esse aspecto deve ser destacado à luz das elaborações anteriores em torno da questão da consciência como condição de possibilidade, tal como evidenciado na análise do complexo laborativo. Mais adiante poderemos aprofundar essa questão.

Sobre a relação entre ideal e material como fatores distintos no interior de uma unidade, diz Lukács:

[...] não se trata de dois atos autônomos, um ideal e um material, que estariam vinculados de alguma maneira que, apesar dessa vinculação, cada um poderia preservar sua própria essência, mas a possibilidade do ser de cada ato, que só

pode ser isolado no pensamento, está ligada por necessidade ontológica ao ser do outro (Lukács, 2013, p. 356).

Antes de abordar de forma mais detida a relação do ideal com o problema da individualidade, devemos reproduzir a questão colocada por Lukács: “mas o que é, então, esse fator ideal?” (Lukács, 2013, p. 406, modif.). Em consonância com a complexidade do tema, a resposta também não poderá ser simples, tampouco fornecida de forma imediata. Para compreender o ideal é preciso recuperar algumas categorias, não por acaso, previamente analisadas. Se desde o início o filósofo húngaro anuncia que o complexo do trabalho “não é pouco, mas não é tudo”, algo que buscamos colocar de forma explícita neste estudo, agora fica ainda mais evidente esse caráter da atividade laborativa e, do porquê de se iniciar com o trabalho em uma forma elevada de abstração. O objetivo de Lukács nunca foi estabelecer um tratado ou uma sistematização acerca de determinado complexo, ou mesmo, do ponto de vista analítico, assumi-lo como encerrado em apenas um capítulo. Já advertimos que a *Ontologia* é uma obra que precisa ser lida em sua integralidade e, aqui, vem à luz um elemento fundamental: a discussão inicial é um preparativo para o alcance do problema das formações ideais.

Para tanto, Lukács retoma de modo sintético os elementos desenvolvidos nos capítulos anteriores, justamente por estar operando, como mencionado em outros momentos, a partir de um *tertium datur*, contrapondo o marxismo vulgar, de um lado, que se consagrou através do mecanicismo e do economicismo, utilizando do critério gnosiológico para compreender as formações ideais; e, de outro lado, contrapondo-se ao idealismo, que também unilateraliza o problema ao conceber o homem como um ser abstrato e mero produtor de ideias, para colocarmos a questão de maneira breve. Por isso, na primeira seção do capítulo, “O ideal na economia”, o filósofo húngaro recupera os resultados dos desenvolvimentos anteriores, e afirma: “nossas investigações até aqui mostraram que o fato básico mais material, mais fundamental, da economia, o trabalho, possui o caráter de um pôr teleológico” (Lukács, 2013, p. 355). A seguir, depois de recorrer à uma famosa passagem de *O capital*, sublinha que o fato mais fundamental da esfera econômica, o trabalho, só se realiza através do movimento de uma cadeia causal a partir de uma relação indissolúvel com a teleologia. Trocando em miúdos, a determinação marxiana da especificidade da atividade humana como unidade indissociável entre o fator ideal e o fator material é retomada. E por atividade humana estamos designando algo que vai para além do trabalho. Uma vez que o caráter teleológico da atividade laborativa já foi demonstrado à exaustão nos capítulos anteriores, cabe agora o desafio de explicitar como a prática social, em sua ampla diversidade, partilha de características comuns com a atividade

que se desenvolve no interior do trabalho. De acordo com Vaisman (2010, p. 46, grifos da autora):

[...] tanto no trabalho, no intercâmbio orgânico com a natureza, quanto nas outras esferas da prática social, o que há de comum nessas ações é o fato de que em todas elas se encontra uma *tomada de decisão entre alternativas*, o que implica a existência de um *momento ideal*, de uma prévia-ideação como denominador comum a todas elas.

Desse modo, o trabalho constitui um *momento inicial* na análise de Lukács que evidencia os fundamentos que irão se estender, não de maneira linear e homogênea, aos demais âmbitos da prática social e, por isso, é tido como modelo [*Modell*], ao mesmo tempo em que é um complexo parcial em uma totalidade mais abrangente, no complexo da reprodução social. Assim, a comunhão entre o fator ideal e o fator material que surge no trabalho, adquire maior complexidade, afastando-se do terreno exclusivamente laborativo, dos pores teleológicos primários, conforme ele irá designar, para atingir o campo dos pores teleológicos secundários, cujo objeto não é mais a objetividade natural, mas outros homens, o que alarga e intensifica o papel do fator ideal<sup>69</sup>.

Já vimos que os atos teleológicos que se reportam de modo apenas mediato ao metabolismo com a natureza têm por fim influenciar diretamente a consciência, as resoluções de outros. Aqui, portanto, o ideal está contido como motivo e objeto tanto no pôr quanto no objeto por ele intencionado; o papel do ideal se intensifica, portanto, em comparação com os pores originais do trabalho, cujo objeto por necessidade é puramente ideal (Lukács, 2013, p. 360).

Em tais pores teleológicos cujo alvo são os próprios homens também há um fator material, o próprio homem. Trata-se de uma dinâmica em que um pôr teleológico torna-se objeto para outro pôr, conforme especificado na passagem acima, e na qual a relação ideal-material torna-se mais complexa. Quando mencionamos o caráter decisivo do ideal para a formação e desenvolvimento da sociabilidade é justamente por ela ser o único *locus* onde ele pode ocorrer. Por isso, como ficará explícito ao tratar do problema da ideologia, tampouco importa a gnosiologia, o estatuto verdadeiro ou falso dessas formações ideais, uma vez que

---

<sup>69</sup> Com efeito, não há por parte do autor qualquer tipo de intento em estabelecer uma sequência cronológica, como se os pores teleológicos secundários tivessem surgido como “dedução” de um aprimoramento de atos envolvidos no complexo do trabalho. Ao contrário, os pores teleológicos secundários se manifestam já nos marcos mais incipientes do desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que o próprio processo laborativo já coloca tarefas que só podem ser realizadas a partir de determinada influência sobre os outros homens, sobre seus comportamentos, pensamentos e emoções. Segundo Vaisman (2010, p. 47), quanto mais complexa for a divisão do trabalho, maior é essa função desempenhada pelos pores teleológicos secundários. Desse modo, os pores teleológicos secundários não compreendem apenas outras atividades mais espiritualizadas como pode dar a entender, ao contrário, eles têm sua origem no próprio processo laborativo.

essas são apenas válidas se capazes de orientar a ação no sentido de efetivá-la. Abaixo recuperamos uma longa passagem de Lukács que elucida pontos de nossa exposição:

Mas o que é, então, esse fator ideal? Como força motriz do ser social, que cria coisas novas, ele é exatamente a intenção condutora daquele movimento material do trabalho que, pelo metabolismo da sociedade com a natureza, efetua nele essas mudanças, melhor dito, essas realizações de possibilidades reais. Nesse ponto, a força material do trabalho incide na existência material da natureza. (O fato de tratar-se da força de trabalho imediatamente humana ou do trabalho “morto”, armazenado em ferramentas, máquinas, mas originalmente imediatamente humano, nada muda nessa situação em termos ontológicos.) De modo imediato, também nesse ponto de maneira alguma se ultrapassa nem se abandona o mundo material. Isso inclusive é impossível, porque o que não se pode realizar materialmente – de modo direto ou por mais mediado que seja – também não é. Isso, porém, apenas determina o campo de ação real do fator ideal no âmbito do ser social; fora dele, esse momento não existe, mas dentro de seus domínios ele constitui o pressuposto insubstituível de tudo o que surge e existe socialmente. Para chamar a atenção do leitor para essa factualidade nem sempre reconhecida, tentamos mostrar, exatamente com relação à esfera econômica, que tudo o que nela acontece tem como pressuposto fatores ideais. O que foi recém-exposto não entra em contradição com isso porque o específico do ser social consiste justamente em que, nele, as interações materiais em toda parte são desencadeadas por pores teleológicos e estes só adquirem efetividade enquanto tentativas de realização de um fim idealmente posto. O fator ideal só pode desempenhar esse papel nos pores teleológicos porque, nele, não só a própria finalidade é amplamente concretizada, mas também todos os caminhos reais de sua realização precisam primeiro ser fixados em pensamento antes de poderem se converter em ações prático-materiais na atividade material real do homem que executa o trabalho (Lukács, 2013, p. 406, modif.).

O filósofo húngaro, portanto, concebe o ideal como um componente decisivo na prática humana, sendo ele importante não apenas por fixar primeiro em pensamento os caminhos da realização de determinada ação, mas é também fundamental para tornar inteligível a malha causal, o “campo de ação real do fator ideal”, algo indispensável para que aquilo que antes estava em pensamento possa ser efetivado. Ou seja, o ideal é sim atuante nos rumos da dinâmica social, na operacionalização da própria existência mas, antes disso, é fundamental para o próprio conhecimento da realidade. Trata-se de um componente indispensável para a realização de ações prático-materiais no complexo do trabalho e, igualmente nas formas de atividade social que se põem para além deste domínio. Enquanto complexo de representação que determina os pores teleológicos, o ideal constitui simultaneamente o momento da iniciativa e o *momento da realidade*, segundo Lukács (dialética do ideal e do real). Portanto, o ideal “constitui o critério da realizabilidade”, sem que com isso esteja posta de lado a legalidade objetiva “que necessariamente se impõe pelas costas dos produtores singulares, independentemente de suas ideais e intenções” (Lukács, 2013, p. 364).



O ideal, conforme aqui analisado, é específico do ser social, segundo Lukács, “fora dele [do ser social], esse fator não existe, mas dentro de seus domínios ele constitui o pressuposto insubstituível de tudo o que surge e existe socialmente” (Lukács, 2013, p. 406, modif.). Na sequência dessa afirmação, o autor chama atenção, não por acaso, para o ideal na economia, onde “tudo o que nela acontece tem como pressuposto fatores ideais.” Nessa diretriz, opõe-se às tendências que consideram o ideal como uma dimensão extrínseca à economia, como se nela houvesse uma identificação exclusiva com o material, ou mesmo, como se o econômico operasse a partir de si mesmo, em uma espécie de automovimento, ao invés de ser operacionalizado pelos próprios atos da práxis humana. Ao contrário, para o autor, as próprias relações econômicas pressupõem um processo em cuja base estão os pores teleológicos, tanto aqueles que incidem sobre a natureza, quanto aqueles que visam a consciência dos indivíduos. Nos marcos desse estudo, determinações como essas não poderão ser expostas de modo completo, mas apenas tangenciadas, entretanto, cabe ressaltar a originalidade com a qual o autor lida com questões importantes que ainda são alvo de equívocos no interior do próprio marxismo. Segundo Lukács, no interior do marxismo:

O que predominou em sua práxis geral foi certo dualismo metodológico, pelo qual o campo da economia foi apresentado como uma legalidade, necessidade etc., formulada de modo mais ou menos mecânico, ao passo que o da superestrutura, da ideologia, revelava-se como uma área em que começavam a aflorar as forças motrizes ideais, com muita frequência concebidas em termos psicológicos (Lukács, 2013, p. 356-357).

Adiante cita como a economia e a teoria social de talhe stalinista deturpou o tratamento dessas dimensões ao operar combinando o voluntarismo político e o emprego de categorias idealistas subjetivas (“a objetividade social aparece, em última análise, como resultado das resoluções do partido”), com certo “necessitarismo”, “um dualismo de ‘necessidade’ mecânico-materialista” (Lukács, 2013, p. 357). Ao contrário, os fundamentos da análise lukacsiana estão em Marx, a partir de quem Lukács extrai as determinações que permitem apreender que a dialética do ideal e do real “impregna toda a esfera econômica de alto a baixo”, e cuja:

[...] objetividade e legalidade peculiares da realidade econômica têm como fundamento irrevogável o fato de ser, como Marx reiteradamente acentua com veemência, um processo histórico levado a cabo pelos próprios homens que dele participam, o que constitui a sua própria história, a história feita por eles mesmos (Lukács, 2013, p. 365).

O pôr econômico, mas não só, pressupõe o fator ideal em uma relação polar com um fator real, determinado prevalentemente por mediações cada vez mais sociais. Essa inter-relação entre ideal e real da qual estamos tratando é impossível, então, de ser compreendida sem a análise acerca do par categorial teleologia-causalidade, um dos elementos probantes de

que Lukács inicia sua obra preparando o “terreno” para tratar do problema das formações ideais. Quando dizemos o pôr econômico, mas não só, é em razão de que “todos os fatos e eventos que caracterizam o ser social como tal são resultados de cadeias causais postas teleologicamente em movimento” (Lukács, 2013, p. 366). Nosso autor ilustra tal afirmação apresentando que mesmo eventos causais não postos teleologicamente, isto é, acontecimentos naturais nunca completamente controláveis, mesmo na mais evoluída das sociedades, tais como terremoto, vendaval, clima etc., não só possuem um impacto para o ser social, seja ele positivo (boa colheita, vento favorável etc.), ou negativo (destruição e catástrofe), como desencadeiam pores teleológicos. Ou seja, a matriz teleologicamente posta dos eventos (mesmo no caso desses “mais naturais”) e das objetividades perfaz aquilo que é ontologicamente específico do ser social<sup>70</sup>.

Com efeito, não se trata de uma mera constatação formal dos pores teleológicos como últimos “elementos” fundamentais do ser social, isto é, como se estes tivessem um caráter autônomo. Para Lukács, o pôr teleológico se insere na dinâmica de perguntas e respostas, em consonância com a tese marxiana de que os homens fazem a sua própria história, porém não sob as circunstâncias por eles escolhidas. Desse modo, Lukács desdobra o problema das alternativas e da liberdade humana anteriormente abordado, segundo o qual não há uma determinidade direta, linearmente causal da essência para o fenômeno, mas, ao contrário, a *essência* é produtora de espaços livres em sua relação com o *mundo fenomênico*<sup>71</sup>, e neste

---

<sup>70</sup> Poucas páginas adiante, o autor dirá que “nada de *socialmente relevante* pode acontecer cujo motor não sejam os pores teleológicos dos homens. Naturalmente, ocorrem catástrofes naturais etc., mas desde as crises da Era do Gelo até o terremoto em Lisboa elas ingressam na história do ser social em decorrência das reações humanas – realizadas em pores teleológicos – a elas” (Lukács, 2013, p. 398, grifo nosso). Ou seja, mesmo acontecimentos “naturais”, como as catástrofes, ingressam na história humana, tratando-se sempre de um metabolismo com fatos da natureza, e mais tarde da sociedade, diante dos quais os homens elaboram perguntas e respostas.

<sup>71</sup> O autor dedica diversas páginas ao tratamento do debate sobre fenômeno e essência. Não é o caso de analisar em detalhes o conjunto das determinações feitas por Lukács em torno do problema, mas apenas precisar elementos importantes para nosso estudo. O filósofo magiar resgata o problema do fenômeno e essência fazendo objeções a Hegel, ainda que reconheça no filósofo alemão, a despeito de todas as suas limitações de caráter idealista, um grande avanço, principalmente no reconhecimento da autonomia relativa do mundo fenomênico em relação à essência, entretanto, ele o faz a partir de uma relação lógico-gnosiológica e formal entre fenômeno e essência. O adjetivo hegeliano de “quieto” [*ruhend*] ilustra o modo como costumeiramente vem sendo apreendida essa relação no interior da filosofia (e mesmo no marxismo vulgar). A essência seria, nessa concepção, regida pelo princípio da quietude e da uniformidade em contraposição à multiformidade inquietamente movimentada do mundo fenomênico (Lukács, 2013, p. 388). Essa quietude hegeliana é deformadora do caráter processual da essência e também do fenômeno, que por vezes aparece reduzido à uma aparência enganadora, que desvela e oculta ao mesmo tempo. Sobre isso, Lukács defende que fenômeno e essência são determinações existentes, não apenas do pensamento, e que estão em unidade dinâmica (unidade na dualidade ou dualidade na unidade). Desse modo, o fenômeno não é um mero produto fabricado da essência, ele tem uma autonomia relativa frente a essência, ainda que esta última permaneça o momento predominante desta

campo formado de espaços livres é onde se dá a prática humana, é onde reside a liberdade enquanto decisões entre alternativas<sup>72</sup>. Essa é uma peculiaridade do pensamento lukacsiano diante de outros filósofos com quem dialoga diretamente. Ele coloca uma ênfase na categoria da alternativa que, do ponto de vista do problema da individualidade, é crucial para o entendimento dos indivíduos como ativos frente ao próprio desenvolvimento de sua sociabilidade, uma vez que tais decisões entre alternativas “dominam todos os passos na vida humana, desde os mais cotidianos até os mais elevados”. Ainda que não tenham consciência disso, os indivíduos decidem, não à toa Lukács recupera diversas vezes a frase de Marx: “eles não o sabem, mas o fazem.”

O desenvolvimento da sociedade humana – considerada do ponto de vista dos sujeitos humanos – consiste essencialmente em que tais decisões dominam todos os passos na vida humana, desde os mais cotidianos até os mais elevados. Não importa se ou em que medida os homens tomam consciência desse fundamento de todas as suas ações – a vida em toda sociedade produz continuamente circunstâncias que podem ocultar essa situação –, algum sentimento, ainda que abafado de muitas maneiras, está vivo neles de que eles próprios fazem a sua vida mediante tais decisões alternativas. O complexo de vivências sobre o qual está baseada a ideia filosófica da liberdade jamais poderá desaparecer totalmente de seu senso vital, razão pela qual as ideias sobre a liberdade, as tentativas de sua realização percorrem toda a história humana e desempenham um papel importante em cada tentativa dos homens de obter clareza sobre si mesmos, sobre sua posição em relação ao mundo, o mesmo ocorrendo com o seu polo oposto, a necessidade que igualmente é vivenciada no cotidiano de maneira sempre renovada (Lukács, 2013, p. 375).

Dessa maneira, o autor elucida que a atividade humana é um complexo de momentos heterogêneos, abarcando não apenas a inteligibilidade da malha causal e o domínio dos procedimentos necessários para que estes sejam postos em movimento, mas pressupõe igualmente o ato de decisão. Por isso a importante passagem acima apresenta a noção de liberdade humana como algo que nunca está completamente ausente, pois “algum sentimento, ainda que abafado de muitas maneiras, está vivo neles de que eles próprios [os homens] fazem

---

relação. Assim, ao sublinhar a impossibilidade tanto de lidar com esse par categorial, como se houvesse uma total autonomia do mundo fenomênico em relação à essência, como se a relação entre ambos fosse matizada de maneira mecânica, ele defende que os homens, ao efetuarem seus pores práticos no mundo fenomênico imediato, agem também sobre a essência, contrapondo qualquer tipo de noção de um *télos* na história. Destaquemos alguns trechos do próprio autor: “a essência produz, em suas interações com o mundo fenomênico, os espaços de ação ‘livres’ que surgem neste, e sua liberdade só pode ser aquela que é possível dentro das legalidades do campo de ação” e “(...) segundo Marx, a forma mais geral da essência assume para com suas realizações concretas na práxis do mundo fenomênico – também no mundo econômico e principalmente no ideológico – uma relação de possibilidade, de campo de ação concreto de possibilidade” (Lukács, 2013, p. 396-397).

<sup>72</sup> Na análise do complexo do trabalho, a categoria da alternativa ainda estava sob uma abstração isoladora. Agora, ela cada vez mais se apresenta na *Ontologia* de Lukács não apenas em sua relação com a malha causal da natureza, mas com a malha causal da própria sociabilidade.

a sua vida mediante tais decisões alternativas.” Evidentemente, como já reiteradamente apresentada, essa noção de liberdade combina o sujeito ativo com o fato incontestável de que o pôr teleológico só poder se realizar ontologicamente em cada *hic et nunc* concreto do ser histórico-social, sob um campo de ação concreto de possibilidades. Desse modo, existe um caráter alternativo do pôr teleológico, cujo êxito ou malogro coaduna precisamente com o ser-em-si do objeto. O real é, portanto, o momento predominante, pois “nada pode se tornar efetivo em termos de pores teleológicos que não tenha como fundamento a constituição real do ser” (Lukács, 2013, p. 405).

Mas, a categoria da alternativa implica sempre a presença do fator ideal e do fator material. Se o real é o momento objetivamente predominante nessa relação, o ideal é o ponto de partida. E ao ser colocado como ponto de partida, aflora a necessária ressalva antes feita de que de maneira alguma o pôr teleológico pode assumir um caráter completamente autônomo e independente pois, na verdade, ele se insere na dinâmica de perguntas e respostas do ser social. Lukács cita um exemplo acerca desse aspecto: “para ‘responder’ ao vento içando velas uma vez mais faz-se necessária a ativação, a efetivação prática do fator ideal” (Lukács, 2013, p. 399, modif.). Ou seja, é o ideal que capta e transforma reações aos fatos naturais (neste caso, ao vento), e mais tarde, aos fatos oriundos da sociabilidade, em perguntas a serem respondidas no interior da reprodução social do próprio homem. É o ideal que leva o real ao movimento desejado, que extrai coisas que somente o ser natural jamais poderia realizar, e o faz porque essas possibilidades já estão contidas no ente-em-si como possibilidades reais (Lukács, 2013, p. 405).

Portanto, a análise do ideal justifica-se pois as perguntas e respostas pressupõem uma elaboração ideal das factuais (naturais e depois prevalentemente sociais), ou seja, é precisamente no ideal em que surgem ontologicamente as perguntas e o modo de responder a elas. Evidentemente, tais formas de reação à realidade tiveram um longo antecedente histórico. O que inicialmente se deu apenas por uma reação estímulo-resposta, na forma de reações puramente físicas ou químicas provocadas no organismo, pôde se desdobrar junto do processo de “diferenciação dos órgãos de captação e reação no organismo”, em formas mais elevadas de desenvolvimento (Lukács, 2013, p. 401). Isso pode ser melhor aclarado se recuperarmos toda a exposição sobre o desenvolvimento das capacidades humanas, dos órgãos sensórios, do trabalho e da linguagem. Enriquece-se, então, a partir de um longo itinerário, as formas de *relação* e de *reação* dos homens com e frente ao seu mundo, processo inseparável do desenvolvimento do próprio ser social. Surge, então, um novo complexo do comportamento

humano em relação à realidade, uma nova forma de reagir a ela que põe um abismo entre o homem e os animais mais desenvolvidos<sup>73</sup>.

O homem é um *ser que responde*, conforme afirmado outrora, mas a pergunta à que responde não é dada de modo imediato. Se inicialmente falamos de reações ao nível mais orgânico e imediato, por coerência, a pergunta tem sua formulação com o salto qualitativo que transforma e enriquece a inter-relação entre o organismo e o ambiente, a partir da interposição do elemento da consciência. Essa última não é mais a consciência epifenomênica, é a imagem, o espelhamento da realidade que adquire uma independência cada vez mais ampla e que pode capturar os objetos em um sentido igualmente mais amplo e rico. Trata-se da consciência da preparação do pôr teleológico que “efetua atos analíticos e sintéticos, cujo resultado, a saber, o novo pôr teleológico, repete, modifica ou remodela radicalmente o pôr teleológico antigo” (Lukács, 2013, p. 411). Assim, as reações sobre o homem por parte da realidade objetiva são submetidas a uma transformação ideal para que possam confrontá-lo na forma de pergunta a ser respondida na forma de pores teleológicos. Para isso, essa transformação ideal deve ir além da captura de uma mera imagem [*Abbildung*] direta.

Já foi feita a ressalva de que não se trata de uma espécie de fotografar dos objetos pela consciência, mas de uma relação dialética entre sujeito-objeto, jamais de “de uma mera contemplação, de uma aceitação do objeto de modo consciente passivo”, cabendo ao sujeito, na verdade, “um papel ativo, de iniciativa: sem pôr teleológico não há percepção, imagem, conhecimento corretos, relevantes para a prática, do mundo objetivo” (Lukács, 2013, p. 414). Conseqüentemente, as respostas e escolhas não se dão de modo estático, apenas biologicamente determinado, mas, se tratando do ser social, elas ocorrem de maneira ativa e prática. Com efeito, para que o homem possa se relacionar de forma peculiar e especificamente humana com o mundo exterior, deve haver uma relação entre sujeito-objeto, subjetividade-objetividade, aclarada quando surge essa autonomia da imagem dos objetos reais na consciência.

As categorias da objetividade e da subjetividade expressam a base sob a qual emerge o ser social, correspondendo no plano prático da atividade do homem aos desdobramentos do

---

<sup>73</sup> Segundo o autor “(...) jamais o próprio animal generalizará uma situação em si neutra numa pergunta autêntica, visando encontrar autonomamente uma resposta para ela. (Os macacos são capazes de empilhar caixas para alcançar uma banana, mas as caixas foram colocadas já prontas na jaula pelo homem etc.) Naturalmente que esses resultados também são altamente instrutivos. Eles mostram que determinados animais superiores possuíam possibilidades até aquele momento latentes de diferenciar suas reações ao seu meio ambiente, as quais puderam se desenvolver de modo extraordinário numa condição de segurança que libera essas possibilidades. Contudo, o salto que separa o homem trabalhador do animal que reage ao meio ambiente no quadro de possibilidades biológicas, por mais extremas que estas sejam, permanece um salto qualitativo que não pode ser apreendido adequadamente por meio de aproximações” (Lukács, 2013, p. 402).

material e do ideal nos processos sociais. E essa relação entre sujeito-objeto, subjetividade-objetividade pode ser melhor aprofundada com a introdução de duas novas categorias que compõem a tessitura da obra de Lukács e que são de extrema importância na *Ontologia*, as categorias da objetivação [*Vergegenständlichung*] e da alienação [*Entäußerung*]. De um lado, a objetivação do objeto, e de outro, a alienação do sujeito, “que como processo unitário compõem o fundamento da práxis e teoria humanas” (Lukács, 2013, p. 417). O exame de ambas as categorias, a partir de sua relação com a especificação da individualidade humana, será realizado na seção a seguir.

### **3.1. A dinâmica do ideal e as categorias objetivação [*Vergegenständlichung*] e alienação [*Entäußerung*] na especificação da individualidade humana**

Em outro movimento de recuperação, tanto das considerações feitas no capítulo do trabalho, quanto da crítica marxiana a Hegel, e compondo outro momento fecundo e bastante original em sua análise, a tarefa de Lukács avança, mais uma vez, no difícil terreno das relações entre subjetividade e objetividade, entre indivíduo e gênero humano. Nessa direção, apresenta o par categorial da objetivação-alienação – par, pois estas categorias são concebidas em unidade – para adensar o papel das formações ideais na especificação da individualidade humana. Trata-se de um adensamento, pois se antes foi possível tratar da objetivação que ocorre a partir da transformação da forma natural de determinado objeto, agora, trata-se-á de delimitar como essa objetivação perfaz não só o produto do trabalho, a transformação da natureza, mas também o próprio processo de trabalho, e mais, a ação humana que engendra continuamente novas categorias sociais que passam a compor a própria existência da objetividade posta<sup>74</sup>. E se antes pudemos abordar as repercussões sobre o próprio sujeito da atividade, sobre a formação de sua própria subjetividade e de suas capacidades humanas, agora estamos em condições de dar seguimento a esse intento inserindo uma nova categoria, a da alienação, fundamental na

---

<sup>74</sup> Em dado momento o autor menciona “as objetivações [*Objektivationen*] de mais alto valor” e emprega, de maneira distinta, não o correspondente em alemão *Vergegenständlichung*, mas *Objektivationen*, que juntos, como destacado em nota pela revisão da tradução brasileira, possuem uma diferenciação difícil de ser estabelecida para os seus correlativos em português. Entretanto, o termo *Vergegenständlichung*, como quer parecer, está mais vinculado às objetivações materiais, àquelas que produzem diretamente objetos materiais no mundo. Já *Objektivationen* indica, por sua vez, as objetivações em um sentido mais amplo, aquelas vinculadas às práticas sociais propriamente ditas, como a linguagem, os valores, a ideologia etc. (Lukács, 2013, p. 422). E o *metro* para se estabelecer as “objetivações de mais alto valor” não parte de um juízo pessoal do autor, é a constatação fática das práticas superiores e das formas mais elevadas no âmbito da sociabilidade, cujo caráter é prevalentemente social. Esse aspecto ilustra o elemento-chave ao qual nos referimos, de que as objetivações não se reportam apenas à materialidade e à criação de objetos no mundo, trata-se, para além disso, da objetivação das categorias sociais do homem e de sua sociabilidade.

construção e edificação da subjetividade, na formação da individuação, e que surge junto do processo de objetivação [*Objektivierungsprozeß*].

Como de costume, para dar cabo à esses tratamentos, o autor desdobra problemas abordados por Marx e os insere no embate com grandes questões da filosofia. Ao recuperar a crítica marxiana a Hegel, esse movimento de Lukács fica evidente. O ponto de partida é, sem dúvidas, Marx, porém a empreitada lukacsiana não consiste “apenas” (o que jamais será pouco) em resgatar elementos que foram descurados na obra marxiana. Lukács, de fato, realiza um desdobramento por caminhos próprios acerca de diversas questões, ainda que muitas vezes atribua estes desdobramentos por ele realizados à Marx. É o caso da distinção categorial entre *alienação* [*Entäußerung*] e *estranhamento* [*Entfremdung*]<sup>75</sup>.

Segundo Lukács, Marx em sua crítica a Hegel, notadamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, se depara com um problema muito difundido na filosofia moderna, e proveniente do pensamento hegeliano, a saber, “de que a objetividade surge da alienação e que sua verdadeira e autêntica conclusão só pode consistir na suprassunção de toda objetividade” (Lukács, 2013, p. 418). Frente a isso, Lukács identifica corretamente a contraposição marxiana a partir de sua original concepção ontológica da objetividade, e cita na íntegra o trecho no qual está a ilustre passagem de Marx: “um ser não objetivo é um *não-ser*” [*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen*]. E, de fato, enquanto o idealismo hegeliano concebe a própria gênese da objetividade como um movimento de retomada [*Rücknahme*] para dentro do sujeito, em Marx isso é impossível, pois a realidade primordial é irrevogavelmente objetiva, não havendo, portanto, um sujeito fora dessa relação com o mundo já objetivo. Por isso, *Unwesen* em alemão, o *não-ser*, também é sinônimo de monstruosidade, de algo estranho, como advertira o filósofo brasileiro José Chasin. Essa constatação enfática está presente nos constituintes nucleares da reflexão de Marx no arco teórico que vai desde a década de 1840 até as obras de desenvolvimento posterior, e Lukács a identifica precisamente.

Contudo, valendo-se de outra passagem, Lukács atribui uma diferenciação entre as categorias *alienação* e *estranhamento* como algo já presente em Marx: “o que vale como a essência posta e como a essência a ser suprassumida do estranhamento não é que a essência humana se *objetive desumanamente*, em oposição a si mesma, mas sim que ela se objetive em *distinção* e em *oposição* ao pensamento abstrato” (Marx, 2010a, p. 191, tradução nossa). Nesse caso, é necessário fazer uma observação, uma vez que iremos lidar diretamente com a categoria da alienação. Se Marx critica o idealismo do filósofo de Stuttgart e a forma como, para este

---

<sup>75</sup> Sobre esses desdobramentos próprios de Lukács, muitas vezes atribuídos à Marx, cf. Fortes, 2013.

último, as categorias estão dispostas no interior de um sistema, e logo, o modo como Hegel identifica as categorias da alienação, do estranhamento, e sua superação como algo exclusivo do pensamento, não significa necessariamente que Marx também, em sua crítica, adote uma distinção no emprego dessas categorias. Não podemos neste estudo aprofundar essa questão<sup>76</sup>, mas cabe destacar, em acordo com Fortes (2013, p. 298), a inexistência de estudos monográficos por parte do filósofo húngaro que apontem na direção da sugerida diferenciação, sendo a passagem extraída dos *Manuscritos* insuficiente para sustentar tal tese.

As categorias da alienação e do estranhamento conduzem, juntas, a um amplo debate que requer exaustiva investigação dada a grande difusão, a multifacética empregabilidade das mesmas e ao largo debate para seus correlativos em português<sup>77</sup>. De acordo com D’Abbiere (2015), a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a categoria da alienação, ora designada por Marx como *Entäußerung*, ora como *Entfremdung*, passa a ocupar espaço no debate contemporâneo, inclusive fora do marxismo. Para Marx, tais categorias vão designar a “expropriação” e a “perda de si” do trabalhador, que deixa explícito ao longo de sua crítica à filosofia hegeliana, precisamente no *III Manuscrito*, a localização e gênese de tais categorias em Hegel, ainda que neste último elas estejam em roupagem teologizante e mistificada. Ou seja, “fica a forte impressão de que Marx acompanha em sua crítica o uso terminológico empreendido por Hegel, que ora utiliza *Entäußerung*, ora utiliza *Entfremdung*, para a mesma ideia” (Fortes, 2013, p. 299).

Essa digressão se faz necessária não só para apontar a dimensão da problemática, mas também, para demonstrar as diferenças entre a acepção de Marx e a de Lukács apresentada em sua *Ontologia*, acerca das categorias da alienação e do estranhamento, não apenas por ele empregá-las, mas pelo fato de na própria pauta lukacsiana comparecer esta remissão à Marx. Ainda que atribua à Marx essa distinção, ela é feita, na verdade, por Lukács, uma vez que as

---

<sup>76</sup> Destacamos como uma pesquisa com importantes resultados em torno do problema, a dissertação de Mônica Hallak Martins da Costa apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, em 1999, sob o título de *As categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. cf. Costa, 1999.

<sup>77</sup> Ainda conforme D’Abbiere (2015), mesmo em Hegel o conceito de alienação é permeado por um uso descontínuo e irregular, o que por si só já gera algumas dificuldades entre os intérpretes, ainda que este seja caracterizado como um dentre os mais importantes “temas” da filosofia hegeliana. Em Hegel, a alienação é primeiro acoplada da ideia da “positividade” (desenvolvida com diferentes teorizações, nos escritos de Berna e de Frankfurt). Depois, a partir do período das lições de Jena e atingindo sua teorização máxima na *Fenomenologia do Espírito*, a “velha ‘positividade’ dá lugar ao novo conceito da alienação [*Entäußerung*] ou do ‘estranhamento’ [*Entfremdung*]” (Lukács, 2018b, p. 426), na forma da “renúncia” ou “perda de si”, embora conduzindo às soluções idealistas e equivocadas por parte do filósofo alemão.



categorias alienação e estranhamento assumem sentidos distintos para o autor húngaro. No capítulo III fica evidente essa distinção desde as primeiras menções ao problema: “(...) certas formas de estranhamento só podem surgir da alienação, mas esta pode perfeitamente existir e atuar sem produzir estranhamentos” (Lukács, 2013, p. 418). Todavia, o fato de Lukács atribuir o conjunto desses desdobramentos e mesmo a natureza do problema à obra marxiana, sem apresentar, com isso, elementos suficientemente probantes<sup>78</sup>, não desautoriza o tratamento dessas questões conforme aparecem em sua *Ontologia*.

Por isso, voltando ao texto de Lukács, identificamos o esforço do autor de, neste momento de sua exposição, demonstrar, por um lado, o caráter inextricável da relação indivíduo-gênero e, por outro, como tal relação, marcada por uma recíproca polaridade, se modifica continuamente na medida em que os pores teleológicos retroagem sobre os sujeitos que os põem. Por esse motivo, objetivação e alienação formam um par, uma vez que simultaneamente à objetivação são alienados os traços singulares da subjetividade em um mesmo processo. Isso permite ao filósofo magiar afirmar que:

[...] a objetivação perfaz a essência realmente objetivada real e, por isso, a essência realmente objetiva do ser social, de toda práxis social, e ao mesmo tempo, de modo inseparável dela, revela uma atividade dos sujeitos sociais, que – exatamente em sua atividade – não só atuam de modo objetivador sobre o mundo objetivo, mas, ao mesmo tempo, de modo inseparável, reformam o seu próprio ser enquanto sujeitos que põem objetivações (Lukács, 2013, p. 422).

Assim, ao atuarem no mundo objetivo produzindo objetivações, os homens “reformam o seu próprio ser enquanto sujeitos que põem objetivações.” Em outras palavras, a objetivação, um ente realmente objetivado e objetivo do ser social, demonstra sempre consigo uma atividade de sujeitos sociais, que quando atuam sobre o mundo objetivo, objetivando-o, reformulam a si mesmos enquanto sujeitos. É em razão disso que o autor insere a discussão dessas categorias remetendo-se aos dois polos do ser social que estão justamente na base da unidade de todo ato de objetivação-alienação: a relação entre subjetividade e objetividade marcadamente presente neste itinerário de pesquisa. Diz o autor mais uma vez opondo-se às concepções que experimentam uma *longue durée* no marxismo ultrajante (“o homem simplesmente como ‘produto’ do seu fundamento social”), e na filosofia burguesa (o homem apreendido a “partir de suas ‘vivências originárias atemporais’”):

Se, em contraposição, apontarmos para a inseparabilidade ontológica desses dois polos correspondentes do ser social – justamente em sua heterogeneidade

---

<sup>78</sup> Novamente concordamos com Fortes (2013, p. 298) quando diz que mesmo “a passagem sobre a qual nosso autor busca fundamentar sua tese se encontra citada de uma forma solta, sem maiores justificativas e argumentos elucidativos do teor da crítica marxiana.”

imediate –, fica claro que todo ato de objetivação do objeto da práxis é simultaneamente um ato de alienação do seu sujeito (Lukács, 2013, p. 423).

A alienação, portanto, tal como postulada por Lukács em sua *Ontologia*, não recebe o acento negativo, associado à perda. Não se trata da alienação do trabalho como atividade dissolutora do humano, mas da alienação como um *fator* da atividade autoconstrutiva do homem. Dissemos *fator*, pois é inconcebível pensar a alienação como um processo isolado e exclusivamente responsável pela construção e edificação da subjetividade. Via de regra, não se pode pensar os traços da subjetividade como elementos exclusivos dos atos de alienação do sujeito, colocando a objetivação em relação de contiguidade com os elementos meramente naturais. O que pode parecer uma minúcia é, na verdade, uma diferença fundamental com o pensamento hegeliano<sup>79</sup>. A alienação é definida como a construção e edificação da subjetividade, como o processo pelo qual se dá a individuação, que ocorre de maneira justaposta ao processo de objetivação. Isso não implica afirmar a identidade entre esses processos, mas a sua simultaneidade: os sujeitos se fazem e se realizam nos atos de alienação, que são, por sua vez, simultâneos aos processos de objetivação postos em curso por esses mesmos sujeitos.

Essa simultaneidade dos atos de objetivação e de alienação pode ocorrer, na verdade, de maneira desigual e contraditória, algo que poderemos desdobrar mais adiante. Cabe destacar, agora, que neste movimento duplo estão presentes momentos diferenciados no interior de uma unidade, em cuja base está a relação recíproca entre sujeito e objeto, que conforme analisada anteriormente, também não se expressa de maneira idêntica, e tampouco isenta de contradições. Nessa direção, o autor fala, por exemplo, que a relação entre ambas categorias experimentou constantes mudanças ao longo da história, inclusive em termos de qualidade. Nos primórdios predominaram os componentes da objetivação, entretanto, não sem repercutirem de forma decisiva nos sujeitos. Ainda que a alienação neste estágio não tenha sido acompanhada de uma autoconsciência, ela já estava convertida em uma existência humana realmente existente, na forma de “impressões *não materiais* da subjetividade que objetiva e se aliena” (Lukács, 2013, p. 423, grifo nosso). Para ilustrar, o autor cita como exemplos as capacidades e diferenças individuais de destreza e inventividade.

E refere-se a tais impressões não materiais, porém sem deixar de reconhecer, mesmo no trabalho em tempos mais remotos, a presença de alienações dos sujeitos “impressas” no produto

---

<sup>79</sup> Não se trata da exteriorização da interioridade, mas da subjetividade que se faz colocando-se no mundo, por meio da própria atividade e do comportamento posto em ação nas relações com outros homens. Por isso se trata de uma alienação, pois o sujeito põe, projeta algo que se torna coisa no mundo; e sua alienação passa a ser independente dele. Com isso, Lukács está afirmando que a formação das individualidades é determinada por suas alienações, que se constituem como ações postas no mundo.

material do ato laborativo, como “a mão” do produtor presente no mais simples dos produtos (Lukács, 2013, p. 423). Nesse caso, “a mão” diz da impressão da personalidade do produtor naquilo que produz e em como produz, dando forma e transformando os objetos existentes, acrescentando neles os elementos de sua própria personalidade. Ela transforma a personalidade do indivíduo de uma maneira integral. Remetendo ao que foi outrora discutido, tratam-se de capacidades humanas, da formação dos sentidos e da própria corporeidade. Através da atividade, o homem apropria-se das potencialidades do gênero para se constituir; transforma os objetos naturais ao mesmo passo em que transforma a si mesmo, e imprime nestes objetos elementos dessa autoconstrução. Desse modo, “a mão” é responsável não apenas por produzir os objetos, mas ao fazê-los, ela também se transforma; molda o objeto e modela a si mesma.

Com efeito, Lukács afirma categoricamente ser “impossível traçar uma linha divisória bem exata entre os âmbitos da vida de acordo com onde e como objetivação e alienação, uma ou outra, desempenham o papel de momento predominante nas formações ontologicamente unitárias” (Lukács, 2013, p. 424). Se em um estágio mais recuado no tempo predominaram os componentes da objetivação, se deve ao fato do processo de socialização das objetivações ser mais direto e imediato do que os componentes das alienações. Os caracteres da alienação, no que diz respeito à subjetividade, são mais descontínuos e complexos em sua fixação.

[...] não é possível traçar uma fronteira metafisicamente exata, embora em sua tendência fundamental ela sem dúvida esteja presente no fato de que, em diversos âmbitos da vida, nos atos teleológicos dos homens, ora o momento da objetivação, ora o da alienação adquire um caráter tendencialmente predominante para a maioria das decisões. Uma fronteira precisa não pode existir em lugar nenhum justamente por causa do vínculo indissolúvel que une esses atos, apesar da e devido à sua disparidade (Lukács, 2013, p. 434).

Desse modo, embora seja um processo unitário, pois “nenhuma alienação pode tornar-se efetiva, portanto, existente, como expressão de uma personalidade, se ela não se objetivar de alguma maneira” (Lukács, 2013, p. 424), há essa descontinuidade, ou melhor dizendo, uma relação de identidade e não identidade entre objetivação e alienação. Existem diferenças ontologicamente reais, não apenas ideais, entre esses dois momentos e em suas manifestações histórico-sociais, em meio ao processo de socialização e ao desdobramento da individualidade humana. A base de ambas, a relação sujeito-objeto, ocorre em direção ao processo de socialização, contudo, o processo de socialização do objeto é distinto daquele que ocorre no sujeito. Enquanto o primeiro ocorre de forma mais homogênea, direta (“a pedra mais rudimentarmente polida da pré-história abandona a mera objetividade natural de modo tão resoluto quanto a mais complexa das máquinas”), no caso do sujeito esse processo se dá de

forma menos imediata, pois traz à tona a complexidade do problema do devir homem do homem, da superação da mudez do gênero humano (Lukács, 2013, p. 425-426).

Ainda que ambas as categorias sejam expressão das relações reais da construção subjetiva e objetiva dos homens, e resultado da unidade entre subjetividade e objetividade, a inscrição dos traços da objetivação e da alienação no processo de socialização dos homens ocorre de modo distinto. Para tanto, Lukács alude à passagem reiteradamente presente na *Ontologia*: “eles não sabem disso, mas o fazem”, pois, conforme Marx já pôde expor, os homens produzem algo social, mesmo que ainda não tenham chegado ao estado consciente dessa atividade. Desse modo, a objetivação é mais imediata pois restringe-se muito mais ao resultado final da atividade humana, ainda que nela já estejam presentes os traços da subjetividade que reconfigura o objeto natural. A alienação, por sua vez, compreende uma dimensão mais ampla da exteriorização da subjetividade, pois não se circunscreve apenas ao resultado final do ato de objetivação, mas abarca o processo de produção do objeto em seus aspectos objetivos, e sobretudo, subjetivos, como as finalidades, emoções, convicções, capacidades etc.

Assim, na objetivação temos o processo de socialização do mundo dos objetos, enquanto na alienação temos o processo tanto da socialização dos sujeitos, quanto do desenvolvimento da personalidade dos indivíduos. Mas, deve-se advertir que, ao contrário do que se pode dar a entender, a objetivação não está circunscrita apenas ao objeto, e a alienação à subjetividade. No caso da objetivação há, de certo, uma *ênfase* na produção de algo efetivo no mundo, mas isso não ocorre, não importa em qual dimensão, sem que a subjetividade do sujeito ponente seja expressa no resultado alcançado. Já no caso da alienação, os aspectos da subjetividade são postos ao centro, pois por meio da atividade empreendida pelo indivíduo, tem-se a formação e a transformação dos próprios elementos desta subjetividade. Todavia, mesmo os aspectos subjetivos, tais como os destacados linhas acima (finalidades, emoções, convicções, capacidades etc.) precisam ser *alienados no processo de objetivação*, caso contrário, restringem-se a meras possibilidades<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Também no primeiro capítulo de *A peculiaridade do estético*, Lukács faz o resgate da categoria da objetivação, sem centrar-se tão detidamente sobre ela como na *Ontologia*, mas apresentando, junto da análise das formas de reflexo e da vida cotidiana, algo que permanece válido em sua obra mais tardia. Ao afirmar o papel fundamental das objetivações na vida cotidiana, diz de modo bastante direto: “sem objetivação não se pode nem mesmo conceber a vida do homem, seu pensar e sentir, sua prática e reflexão [*Reflexion*]” (Lukács, 2023, p. 179). Se aqui o autor refere-se à vida, ao pensar, sentir, à prática e reflexão, na *Ontologia* as menções são às ideias, finalidades, emoções, convicções, capacidades etc. Em resumo, trata-se da compreensão das dimensões mais espirituais da vida humana não como caracteres abstratos e indissociados, mas que se fundam sempre em relação entre si e em relação com a realidade objetiva e com as objetivações humanas e sociais.

A alienação, contudo, a despeito de toda a sua socialidade, também carrega, por sua essência, os traços de uma singularidade, da objetivação de um pôr singular, e exerce, ao mesmo tempo, mediada por essa objetivação, uma força retroativa sobre o desdobramento da individualidade do homem na sociedade [...] A alienação até deve deixar desembocar no desenvolvimento social global todas as cadeias causais que ela pôs em marcha, mas ela está presa ao ato do pôr singular que a produz na medida em que *retroage infalivelmente sobre o ponente* e assim se torna um fator decisivo do seu desenvolvimento enquanto individualidade em todos os sentidos, de acordo com o entorno, a versatilidade, a profundidade, a qualidade etc. (Lukács, 2013, p. 427-428, grifos nossos).

Em termos gerais, se não é possível conferir um caráter de exclusividade à alienação como responsável pela formação dos aspectos subjetivos, não significa que devemos ignorar toda sua função no desenvolvimento dos traços de uma singularidade, da objetivação do pôr singular, que retroage sobre a própria formação da individualidade, sempre a partir da mediação da objetivação. Reconhecer isso é assumir a relação entre objetivação-alienação como o complexo categorial formador do processo de individuação, que apesar de ser composto por momentos distintos, apresenta na relação entre objetivação e da alienação, uma justaposição, configurando uma relação que não é apenas estreita, mas inseparável. A distinção está em entender a alienação como “presa ao ato do pôr singular que a produz”, como algo que retroage necessariamente sobre o sujeito ponente, desdobrando a sua individualidade, e que ao mesmo tempo não implica em uma oposição entre autoconsciência e objetividade, pois o próprio homem, o sujeito ponente, é também objetivo.

Conforme dito anteriormente, ainda que Lukács não avance em profundidade nos elementos da crítica marxiana à Hegel, tais formulações encontram seu anteparo crítico em Marx. Contrário à tendência de derivar a objetividade a partir da alienação da consciência (subjetividade), como ocorre na filosofia hegeliana, Marx desde suas obras iniciais destaca a primazia da objetividade (prioridade ontológica), também ao afirmar que “o ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria” (Marx; Engels, 2007, p. 34). Há ainda uma passagem importante, não mencionada por Lukács, mas que ilustra essa tese tão fundamental:

Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e bem redonda, o homem que aspira e expira todas as forças da natureza, põe suas forças essenciais objetivas reais por meio de sua alienação [*Entäußerung*] como objetos estranhos, não é ato de pôr que é o sujeito; ele é a subjetividade das formas essenciais objetivas, cuja ação deve ser igualmente objetiva. O ser objetivo opera objetivamente, e ele não operaria objetivamente se a objetividade [*Gegenständliche*] não estivesse incluída na determinação de sua essência. Ele apenas cria e põe objetos porque ele mesmo é posto por objetos, porque em sua origem ele é natural. Portanto, no ato de pôr, ele não cai de sua “atividade pura” em uma criação de objetos, mas seu produto objetivo não faz

mais que confirmar sua atividade objetiva, sua atividade de ser objetivo natural (Marx, 2010a, p. 197-198, tradução nossa).

Sem que haja um desvio de rota em nossa argumentação, recuperamos a passagem acima para elucidar os pontos da crítica incorporada pelo filósofo húngaro, a saber, que a alienação não é um movimento exclusivo de uma subjetividade isolada, dos atos conscientes do homem, e por meio da qual se pode derivar toda objetividade. Além disso, quando se aliena, o homem projeta a sua subjetividade para fora de si, embora não possamos nos esquecer que o que o homem é possui a determinação de seu mundo; desse modo, ele tem sua autonomia relativa e se objetiva dentro do campo de possíveis de seu tempo. Há, portanto, uma anterioridade da objetividade natural frente às formas de atividade humanas, ela é a base de todo processo transformador, de toda atividade (a mesma que combina sempre o material e o ideal). Entramos, então, no terreno das objetivações quando essa objetividade deixa de ser meramente uma objetividade natural, mas uma objetividade socialmente produzida, que se põe diante dos sujeitos como espaço de atuação, diante do qual eles mesmos devem atuar.

O filósofo húngaro afirma ainda que “a alienação constitui a forma geral inevitável de toda atividade humana”, é por meio dela que o sujeito pode “se tornar ativo socialmente como indivíduo” (Lukács, 2013, p. 430). Mas, deve-se advertir novamente que a alienação atua não apenas na reprodução material da sociedade. Quando o homem age na vida cotidiana, ele produz um instrumental material e espiritual que contém mais do que foi posto nele de forma imediata e consciente. Por isso dissemos anteriormente que não se trata apenas de algo localizado no produto da atividade, mas em todo processo. No caso do trabalho, por exemplo, para além do produto, temos no processo de trabalho o acúmulo de experiências, o exercício, o hábito etc., que produzem referências retroativas sobre o sujeito. Essas referências surgem na e pela atividade, mas a ultrapassam, modificando e corrigindo modos de comportamentos individuais. Com isso, nos referimos ao “comportamento do homem em sua totalidade, enfim, ao seu caráter [*Charakter*]” (Lukács, 2013, p. 434).

Porque, por um lado, a alienação no trabalho pode se referir também ao caráter total do homem, como à persistência diante de tarefas difíceis, à diligência, à coragem durante a caça de animais perigosos etc., e, por outro lado, há incontáveis casos na vida cotidiana das pessoas, fora do âmbito do trabalho propriamente dito, em que a alienação aporta somente uma correção por assim dizer técnica de modos de comportamento específicos.

Desse modo, ao mencionar essa repercussão sobre os modos de comportamento individuais, Lukács refere-se ao “caráter total do homem”. O caráter, por sua vez, não é um conjunto abstrato de componentes específicos da personalidade, de origem inata e imodificável, mas, seguindo o raciocínio lukacsiano, ele se constrói socialmente, a partir da relação entre

subjetividade e objetividade, e expressa-se de uma forma também prática, como no caso da persistência diante de tarefas difíceis, da diligência e coragem durante a caça de animais perigosos etc. Assim, o debate sobre o caráter, comumente atrelado ao problema da moral e da ética, não pode ter como ponto de partida pressupostos arbitrários, mas a compreensão da formação social da individualidade. Não se trata, portanto, de conceber o caráter a partir de pressupostos abstratos, frutos do intelecto e anteriores à prática humana, mas mediante os comportamentos dos homens em sua prática no mundo, que inscrevem-se, então, nos modos de ser, no *continuum* da personalidade de cada homem<sup>81</sup>.

O caráter, o modo de comportamento dos homens, surge da forma como os pores teleológicos retroagem sobre os sujeitos que os põem, e depende essencialmente do grau de objetivação de sua atividade. Em outras palavras, estamos remetendo ao processo de afastamento das barreiras naturais e à crescente socialização que viabiliza a gênese do ser social, processo este que ocorre simultaneamente da crescente objetivação, do incremento da “ação social dos atos de objetivação.” É, portanto, na ultrapassagem dos limites naturais, por meio de objetivações e alienações do homem que age socialmente, que são construídos os atributos do próprio ser do homem, seu comportamento, sua forma de pensar e até mesmo as suas emoções.

Diz Lukács:

A socialização da sociedade, o afastamento da barreira natural efetua-se, no plano imediato e material, por meio do jogo de ação social dos atos de objetivação. Quanto mais objetos e relações entre objetos forem transformados em objetivações e introduzidos em seus sistemas, tanto mais decididamente o homem terá deixado a condição de natureza, tanto mais o seu ser será um ser social, um ser tendencialmente humano (Lukács, 2013, p. 435).

Como afirmado anteriormente, o grau de objetivação da atividade humana possui estreita relação com o quão resolutamente o homem se projeta para além da condição natural. Nas palavras do autor, conforme verificado acima: “quanto mais objetos e relações entre objetos forem transformados em objetivações e introduzidos em seus sistemas, tanto mais decididamente o homem terá deixado a condição de natureza, tanto mais o seu ser será um ser social, um ser tendencialmente humano.” Ao contrário das teorias filosóficas, psicológicas e antropológicas que tendem a absolutizar acriticamente a faticidade indubitavelmente existente, tem-se um instrumental cada vez mais rico e *autocriado* pelas formas humanas de atividade, que retroage nos próprios sujeitos, mesmo naquilo que aparece como mais íntimo e mais

---

<sup>81</sup> Notadamente, o caráter, seja no âmbito da filosofia, como em concepções mais difundidas no campo *psi*, é abordado como afeito a uma estrutura originária, congênita, inata e imutável, ou como resultado exclusivo de escolhas indeterminadas dos indivíduos. O emprego do termo caráter [*Charakter*] possui acepção bastante distinta em Lukács.

“espiritual” (pensamentos, sentimentos etc.). E Lukács reporta-se mais uma vez à Marx ao afirmar que, segundo o pensador alemão, “a riqueza espiritual de um indivíduo depende da riqueza de suas relações com o mundo”, isto é, depende do grau de suas objetivações, que atuam não apenas no mundo objetivo, mas que reformam o próprio ser dos sujeitos que põem objetivações (Lukács, 2013, p. 422).

Todavia, a construção do mundo humano ocorre sob a forma da heterogeneidade entre a construção objetiva do mundo e a edificação da própria individualidade. Isto é, existe um caráter imanentemente contraditório na forma como simultaneamente se processa a formação da individualidade humana em sua pluralidade de relações e a existência do mundo objetivamente criado. Isso ocorre pois, embora a objetivação e alienação constituam um ato unitário e, portanto, indissociável, trata-se de uma relação que não existe sem disparidade. O mesmo pode ser dito em relação ao complexo que está em sua base, pois ainda que tanto na objetivação, quanto na alienação, estejamos diante da relação subjetividade-objetividade, trata-se de uma relação que pode apresentar descompassos. Quando outrora abordou-se as diferenças entre os processos de objetivação e de alienação no que concerne à fixação, sendo a primeira mais imediata e direta, enquanto a segunda, por sua vez, possui uma fixação mais complexa, foi possível enunciar essa questão que agora tratamos com o acréscimo de outros desdobramentos.

Lukács identifica a objetivação e a alienação como componentes inseparáveis, mas que podem se autonomizar nessa inseparabilidade, o que muitas vezes pode gerar deformações na compreensão (Lukács, 2013, p. 434). É notório que na conjunção entre objetivação e alienação podem haver contradições, gerando conflitos de peso e graves consequências. Isso se verifica, pois, enquanto a socialização do mundo objetivo transcorre de maneira mais direta e homogênea a partir do incremento da capacidade humana de transformar e moldar o seu mundo, no outro polo, o da humanização do homem, a individualidade pode se desdobrar por meio de contornos contraditórios, até mesmo em um sentido nocivo. O ponto-chave da questão está em compreender que mesmo sob um caráter contraditório, não há, com isso, um necessário recuo no processo de afastamento das barreiras naturais, ou uma interrupção no progresso.

Dada a sua complexidade, o progresso poderia configurar um tema exclusivo de exame, o que certamente foge ao escopo deste estudo. Apenas é importante mencionar que, em coerência com toda a exposição realizada até aqui, em Lukács não há um progresso delimitado como algo linear, unidirecional, inevitável, como se guiado por uma necessidade absoluta, ou mesmo vinculado a uma análise valorativa (como adotam algumas correntes do marxismo



vulgarizado<sup>82</sup>). O progresso é uma categoria histórica objetiva. Trata-se de uma constatação objetiva da processualidade tendencial rumo ao desenvolvimento universal do gênero humano, o que não ocorre sem uma intrínseca contraditoriedade. O ponto de partida de Lukács novamente é Marx<sup>83</sup>, que identificou como critério para aquilatar o progresso a ampliação da socialidade, concomitante ao retraimento do domínio da naturalidade; em outros termos, a passagem da singularidade para a individualidade humana e a superação do mutismo do gênero. Desse modo, a individualidade e a generidade são ambas resultantes de um longo processo histórico de desenvolvimento e, assim, também produtos de um progresso.

Portanto, para Lukács o progresso é contraditório, não linear, indene aos valores<sup>84</sup> e objetivamente constatável. Com isso, recusa com veemência o progresso como simplesmente regido pela *ratio* ou como um caminhar em linha reta<sup>85</sup>. Segundo o filósofo magiar, através da

---

<sup>82</sup> Em algumas correntes da filosofia e do marxismo vulgarizado (atribuindo erroneamente a Marx a validade de suas posições), o progresso é, por um lado, um processo linear, unidirecional e, por vezes, restrito ao âmbito da economia. Por outro lado, ele é até mesmo negado *in totum*, mediante a constatação da existência de contradições e de retrocessos; ou ainda, não menos presente, está a tendência em identificá-lo como sendo algo meramente subjetivo. E, como adverte Lukács em *A destruição da razão*, a recusa da objetividade do progresso é uma insígnia comum ao reacionarismo em determinado fenômeno ou tendência. Segundo o autor: “(...) a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista” (Lukács, 2020b, p. 15). Para um estudo mais detalhado acerca da categoria do progresso em Lukács cf. Assunção, 2017.

<sup>83</sup> Nosso autor recupera nos *Prolegômenos* que, para Marx, toda a história é “apenas uma constante transformação da natureza humana” cujo “motor primeiro é, naturalmente, a própria adaptação ativa e seu instrumento é o trabalho, bem como o pôr teleológico que dele emerge. É evidente que com isso se torna realidade um ritmo crescente de transformações, também do próprio homem” (Lukács, 2010, p. 246). Desse modo, o progresso está no desenvolvimento histórico do ser social, do ser ativo consciente que atua frente ao próprio mundo e que modifica a si mesmo. A história, então, não é independente dos indivíduos, ela é construída como produto da práxis humana mas, claro, nunca a partir das condições escolhidas pelos seus agentes. Conquanto não escolham as circunstâncias sobre as quais atuam, as decisões dos indivíduos podem mudar os rumos da história, estimulando, inibindo, modificando etc. tendências de fato operantes. Além disso, são marcadamente presentes também na análise lukacsiana as referências à Marx acerca do desenvolvimento desigual, que correlaciona-se intimamente com o problema do progresso.

<sup>84</sup> Novamente não se trata de uma análise valorativa de bom ou ruim, melhor ou pior, mas de algo objetivamente constatável, assim como se dá na tese da prioridade do ser em relação à consciência. Essa última não possui um caráter hierárquico, é a constatação de um fato. Em *A peculiaridade do estético* Lukács cita o seguinte exemplo: “quando um pequeno barco a vela se mostra impotente diante de uma tempestade que um poderoso navio a motor superaria sem dificuldades, isso mostra apenas a superioridade ou a limitação real da respectiva consciência diante do ser, mas não uma relação hierárquica entre o homem e as forças da natureza” (Lukács, 2023, p. 161-162). Com efeito, também não estamos negligenciando o papel dos valores, já abordados inclusive em momentos anteriores de nossa exposição, e que serão retomados posteriormente.

<sup>85</sup> Lukács afirma no prefácio de *A peculiaridade do estético* que, ao recusar as definições em prol das determinações para aproximar-se gradativamente, através da reprodução ideal, da infinitude intensiva e extensiva de objetos da realidade, tem-se “um progresso crescente em termos de clareza e riqueza de sua determinação e nexos sistemático”, caso esse procedimento dialético seja corretamente executado. E nessa ocasião o autor diz, então, que o progresso não consiste apenas em “andar para a frente”, mas também em iluminar com nova luz o caminho já percorrido: “o progresso assim obtido não é apenas

atividade humana, da qual resultam os objetos plasmados pelos pores teleológicos, o homem promove um sucessivo afastamento das barreiras naturais, até culminar em uma nova forma de ser, o ser social. Lukács resume, como já vimos, que esse não é “um resultado acabado do ser social que surge como salto qualitativo; é, muito antes, apenas o ponto de partida de um lento e contraditório processo de desenvolvimento” (Lukács, 2010, p. 233).

Para exemplificar, o autor cita os atos de crueldade, como se neles estivesse implicado um retrocesso à um estágio anterior da sociabilidade, ou mesmo um estágio animal, não-humano, por isso, não à toa tais atos são qualificados como desumanos, animais etc. Sendo assim, o afastamento das barreiras naturais não produz direta e necessariamente um processo de ampliação formativa das individualidades. Os atos de crueldade, por exemplo, são uma produção autenticamente social e humana, pois a barbárie é uma das formas de afastamento das barreiras naturais.

Ao enfatizar aqui a ressalva da tendencialidade, não o fazemos a título de concessão diante das concepções – a nosso ver falsas –, que vislumbram, nas desigualdades do desenvolvimento, nos retrocessos demasiadamente frequentes a estados que com razão são qualificados de desumanos, tendências do desenvolvimento que fazem retroceder – ainda que temporariamente – o progresso rumo ao surgimento do gênero humano. Esse desenvolvimento é objetivamente necessário, irresistível, todavia, somente na medida em que se fala do em-si da socialidade e, nesta, do em-si do ser do homem. A linguagem cotidiana (e as concepções de mundo do cotidiano que a põem em movimento) utiliza, de modo aparentemente justificado, expressões como “animal”, “desumano” etc. para caracterizar tais fenômenos. Porém, quando se examinam esses fenômenos de modo ontologicamente imparcial, necessariamente vemos que se trata apenas de uma expressão figurada. Tome-se como exemplo a crueldade; ela é humano-social e não animal. Os animais não conhecem crueldade alguma; por exemplo, quando um tigre despedaça e dilacera um antílope, o que se manifesta nele é a mesma necessidade genérico-biológica que leva o próprio antílope a pastar “pacífica” e “inocentemente” e, ao fazê-lo, triturar plantas vivas. *A crueldade e, com ela, toda espécie de desumanidade, tenha ela penetrado no sujeito de modo socialmente objetivo ou como sentimento, origina-se exclusivamente da execução de atos teleológicos, de decisões alternativas socialmente condicionadas, ou seja, de objetivações e alienações do homem que age socialmente.* (O fato de as pessoas julgarem modos de objetivação e alienação particularmente arraigados em si e em outras como fundadas na natureza não muda nada nessa factualidade ontológica.) (Lukács, 2013, p. 435-436, grifos nossos).

---

andar para a frente, penetrar de maneira cada vez mais profunda na essência dos objetos a serem apreendidos, mas – quando ocorre de modo realmente correto, de modo realmente dialético – iluminará com uma nova luz o caminho passado, o caminho já percorrido, tornando-o só então realmente viável em sentido mais profundo” (Lukács, 2023, p. 170-171). Essa passagem é ilustrativa e auxilia também no entendimento do progresso no reflexo científico.

Evidentemente, como consta na passagem anterior, Lukács não tem o intuito de atenuar a crítica ou mesmo a rejeição a tais fenômenos, e sustenta que determinados fenômenos sociais são, com toda razão, qualificados como desumanos. O diferencial está em compreendê-los circunscritos à história humana, como expressões nefastas, mas ainda profundamente humanas. Cita no caso dos animais, os predadores que por vezes dilaceram violentamente suas presas, mas que o fazem simplesmente por uma necessidade biológica, de reprodução da espécie, e não por crueldade, ou por qualquer ato vil que seja. Mesmo os atos mais cruéis e “desumanos” são, contraditoriamente, em sua essência, humano-sociais. A origem de tais atos ou fenômenos repousa no mesmo fundamento de toda práxis, a saber, nos atos teleológicos, nas decisões entre alternativas socialmente determinadas, ou, para ampliarmos a compreensão em conformidade com o presente tema, a partir das “objetivações e alienações do homem que age socialmente”, quer ele reconheça isso ou não. Ou seja, são os próprios homens que produzem essas deformações e a sua própria humanidade desumana.

Certo, mas o que isso tem a ver com a categoria do progresso e, logo, com o desenvolvimento da individualidade e do gênero humano? Poucas linhas adiante, Lukács cita a escravidão na Era Moderna, a assim chamada acumulação primitiva e o período hitlerista como exemplos de atos movidos por necessidade econômica imediata, como nos dois primeiros casos, ou como tentativa de resposta no âmbito político a uma fase de transição econômica, no caso do nazismo. Tais exemplos são importantes para o entendimento de que, ontologicamente, o progresso em nada se confunde com um desenvolvimento linear, nem é sinônimo de avanço. Existem processos violentos, que implicam até mesmo em uma grande regressão em esferas específicas do ser social, e que contradizem o próprio progresso, mas que não anulam a tendência geral. Por isso, a contradição. Fenômenos repugnáveis da história ainda pertencem ao desenvolvimento da humanidade, não como processos inexoráveis, visto que nenhuma teleologia dirige o curso da história, mas sim como resultantes dos pores teleológicos dos indivíduos, que se dão sempre em relação aos processos causais. Nesse mister, fenômenos abomináveis como a “acumulação originária” significaram um progresso objetivamente constatável, ou ainda, para citarmos diretamente nosso autor: “esses complexos fenomênicos são tão necessariamente parte do gênero humano em si quanto significam obstáculos a serem superados no caminho para o seu ser-para-si” (Lukács, 2013, p. 436).

Distante de qualquer tipo de crença vulgar no progresso, quando falamos em tendência geral do desenvolvimento, estamos nos referindo ao caráter progressivo do desenvolvimento genérico, acompanhado por contradições e desigualdades no processo. Para Marx, como recupera Lukács, o surgimento do feudalismo e a dissolução do comunismo primitivo foi um

progresso, por trazer consigo um desenvolvimento crescente das forças produtivas, que colocaram em xeque a base econômica anterior. E ante qualquer nostalgia com a comunidade primitiva, Lukács adverte que estas, em dado momento, trouxeram longos períodos de estagnação até que a propriedade privada se impusesse, o que “diga-se de passagem, produz em seu mundo fenomênico não menores crueldades e infâmias que a linha ascendente europeia” (Lukács, 2018a, p. 352).

Essa contradição no desenvolvimento se expressa “também no fato de que – tal como no caso da elevação das faculdades humanas – os veículos concretos por meio dos quais se realiza entram permanentemente em contradição com a própria coisa” (Lukács, 2018a, p. 403). Isto é, na descontinuidade entre alienação e objetivação, o processo de produção do mundo, de objetividades não ocorre de maneira consentânea à produção da própria individualidade. Os elementos subjetivos são criados através da alienação, é certo, mas há um descompasso, na medida em que o desenvolvimento das capacidades humanas pode se dar de uma forma favorável ou desfavorável. Por isso, o progresso não é linear e nem unidirecional, contando inclusive com “os interesses mais baixos”<sup>86</sup> e os instrumentos mais violentos que contraditam o próprio desenvolvimento. Diz Lukács no primeiro tomo de sua *Ontologia*:

[...] guerras sanguinárias, escravização e até extermínio de povos inteiros, devastações e casos de degradação humana, exacerbação da hostilidade entre nações que chegam a se transformar em ódios seculares – esses são os “meios” imediatos por meio dos quais se realizou e ainda se realiza essa integração da humanidade em gênero humano.

Não obstante, ela se realiza, o que é um fato tão incontestável quanto o do desenvolvimento das faculdades humanas (Lukács, 2018a, p. 403).

Desse modo, como já indicamos, o desenvolvimento das capacidades humanas ocorre com uma intensa contraditoriedade imanente. Por vezes, esse desenvolvimento ocorre à custa dos próprios indivíduos e até mesmo de classes inteiras, como consta na própria letra marxiana. Há, com efeito, um desenvolvimento da generidade, “se realiza essa integração da humanidade em gênero humano”, não apenas de um modo contraditório, mas, em uma direção que pode inibir e até mesmo impedir o desenvolvimento dos indivíduos. Em outras palavras, a contraditoriedade entre indivíduo e gênero é irrevogável, entretanto, esta pode assumir também

---

<sup>86</sup> Nos *Prolegômenos*, na ocasião em que menciona o caráter progressivo do desenvolvimento genérico como acompanhado de uma “desigualdade brutal”, a exemplo do fenecimento da antiga sociedade tribal (“objetivamente: um dos mais importantes progressos”), cita Engels para ilustrar “os interesses mais baixos” que estiveram presentes nesse processo: “são os interesses mais baixos – a cobiça grosseira, a busca brutal do prazer, a sórdida avareza, o roubo da posse comunitária em proveito próprio – que inauguram a nova e civilizada sociedade de classes; são os meios mais infames – roubo, violação, astúcia, traição – que solapam e fazem ruir a antiga sociedade gentílica sem classes” (Engels, 2019, p. 94, modif.).

um caráter antagônico. Por isso, um fenômeno tão importante quanto o da assim chamada acumulação primitiva pode, ao mesmo tempo, configurar um progresso na história do gênero humano e ocorrer à custa das individualidades e de classes inteiras, valendo-se de forças econômicas e extraeconômicas (“os interesses mais baixos”, violência etc.), não por uma teleologia da história, mas em razão das decisões entre alternativas dos indivíduos, da “ação conjunta de séries causais e econômico-sociais – que em sua totalidade possuem orientações básicas, mas não fins em suas realizações – e das reações humanas por elas provocadas” (Lukács, 2010, p. 239). Ou seja, as objetivações da práxis econômica e extraeconômica, que assumem um caráter progressivo na história humana, podem tanto promover quanto inibir, ou até mesmo impedir totalmente o devir para a individualidade (Lukács, 2013, p. 430). Ainda acerca disso, diz Lukács:

Marx descreve de maneira semelhante a acumulação primitiva que é igualmente um ponto de mudança progressivo. Apenas esses extremos do desenvolvimento desigual, mas que promovem tendencialmente as bases sociais do progresso, produzem o fundamento e o cenário próprio do ser para que os homens façam eles próprios a história, e que, em última análise, tenham sido, sejam e especialmente possam tornar-se os autocriadores de sua própria generidade. Esse fenômeno importantíssimo na história do gênero humano permanecerá incompreensível enquanto não o contemplarmos à luz da ação conjunta de séries causais e econômico-sociais – que em sua totalidade possuem orientações básicas, mas não fins em suas realizações – e das reações humanas por elas provocadas, que só devido a esses processos podem ocorrer, mas, sendo resultados involuntários, são considerados objetos de novas decisões alternativas (Lukács, 2010, p. 239).

No que concerne à formação da individualidade e ao desenvolvimento do gênero humano, podemos afirmar que este ocorre, socialmente, a partir da passagem de um grau ontologicamente inferior para outro ontologicamente superior, em uma processualidade contraditória e tendencial rumo ao desenvolvimento universal do gênero humano. Contudo, falamos apenas da formação da generidade em-si, onde o desenvolvimento desigual (a exemplo do conflito entre alienação e objetivação), incluindo até mesmo os fenômenos citados e o exemplo da crueldade, não significam necessariamente retrocessos, mas dizem do em-si da socialidade e do em-si do ser do homem. Já o caminho para a generidade para-si envolve até mesmo a superação desses obstáculos postos no desenvolvimento da generidade em-si. Todavia, Lukács afirma que só poderá expor mais adequadamente essa simultânea relação contraditória e antagônica entre a generidade em-si e para-si a partir da categoria do estranhamento [*Entfremdung*], e sobretudo, em seu projeto (não realizado) de escrita de uma *Ética*.

Entretanto, o filósofo magiar menciona a superação de tais obstáculos para alçar a generidade para-si e, com isso, devemos retornar ao exemplo da crueldade. Se a crueldade fosse de procedência do reino animal, então seria um fato biológico irrevogável, diante do qual não haveria nada a ser feito. Ao estabelecer a existência de tais fenômenos como consequência dos pores teleológicos dos homens, e logo, como pertencente ao desenvolvimento da humanidade, abrem-se as *possibilidades* de sua superabilidade. E, como anteriormente visto, isso inclui pensar não só as condições objetivas, mas também subjetivas, que também precisam ser *alienadas no processo de objetivação*, caso contrário, permanecem meras possibilidades.

Quando mencionamos o problema da generidade em-si e para-si, é imprescindível advertir que os atos de objetivação, mais diretos e imediatos que os atos de alienação, atuam diretamente na construção da generidade em-si, pois gradativamente possibilitam o afastamento das condições impostas pela natureza que antes se apresentavam como limites para as realizações humanas. Convém insistir, os atos de objetivação e de alienação são concomitantes, atuam como momentos distintos no interior de uma unidade, porém comportando uma heterogeneidade. Os atos de objetivação criam objetividades que perfazem a tendência contínua e crescente de especificação das categorias sociais, processo que analisamos em outro momento como afastamento das barreiras naturais. Essas objetivações são radicalmente distintas dos objetos já existentes na naturalidade, e são criadas no processo de socialização do mundo dos objetos, responsável por conduzir o homem para fora dos limites naturais. A objetivação é a efetivação de objetividades humanamente produzidas, isto é, diz da ampliação objetiva da capacidade do homem de transformar a natureza e de criar as suas próprias condições de existência. Em suma, os atos de objetivação estão vinculados à construção da generidade em-si que é apenas a “pré-história” da sociedade humana, do gênero humano, isto porque, segundo Lukács (2013, p. 428):

[...] o desenvolvimento social necessariamente produz o em-si do gênero humano como forma real do ser social, mas que o seu ser-para-si pode ser produzido pelo processo objetivo só como possibilidade, e isso tanto em todas as etapas, onde o em-si alcançado em cada caso se torna um para-si relativo (ou não se torna), quanto no período da grande virada que objetivamente pode conduzir ao reino da liberdade.

Conforme Lukács, o em-si do gênero humano é uma consequência do desenvolvimento social, enquanto, por outro lado, o ser para-si, produzido pelo mesmo processo de desenvolvimento, se apresenta apenas como uma possibilidade. Isso ocorre pois, embora o itinerário das ações humanas de objetivação pressuponha “sujeitos que põem objetivações”, por meio das quais o em-si da generidade humana se realiza concretamente, esse processo não vem necessariamente acompanhado da humanização do homem. Uma vez que a formação da

totalidade do ser social ocorre em dois polos fundamentais, a saber, indivíduo e gênero, e sob a forma da heterogeneidade entre a construção objetiva de seu mundo e a edificação de seu processo de humanização, somente os atos de objetivação são insuficientes para dizer do grau de desenvolvimento da personalidade dos homens, fundamental para explicar o para-si e o reino da liberdade dos homens.

Marx, no entanto, com grande dose de razão, chama todo esse desenvolvimento de mera “pré-história” da sociedade humana, isto é, do gênero humano. Essa pré-história, a história do devir homem do homem, em que a sociedade se torna a expressão adequada do gênero, só pode chegar a um termo quando os dois polos do ser social, o indivíduo e a sociedade, cessarem de agir de modo espontaneamente antagônico um sobre o outro: quando a reprodução da sociedade promover o ser homem do homem, quando o indivíduo se realizar conscientemente em sua vida individual como membro do gênero (Lukács, 2013, p. 426).

Para ilustrar, podemos aludir ao fato de que o domínio crescente sobre a natureza, a transformação dos objetos e sua força retroativa sobre o desdobramento da individualidade humana, na forma de domínio sobre a própria natureza do homem (autodomínio) e de desenvolvimento e refinamento das capacidades humanas, como ocorre desde o trabalho, não necessariamente repercute sobre toda a vida dos sujeitos, não implica em uma influência direta sobre a totalidade do homem. Não há determinismo que sustente uma relação direta entre a construção objetiva do mundo humano e a humanização do homem ou o desenvolvimento das individualidades. É na imanência dos nexos societários contraditórios, cuja existência é histórica e processual, portanto, aberta e em permanente construção e reconstrução, e sob a heterogeneidade entre os atos de objetivação e alienação que esse processo ocorre.

A alienação, então, se reporta ao outro lado dessa dinâmica, à formação dos aspectos subjetivos, desde aqueles adequados ao processo de trabalho, nas formas mais elementares da atividade humana, como no exemplo descrito, até o desenvolvimento da personalidade dos indivíduos. Se a objetivação atua na socialização do mundo dos objetos, a alienação refere-se à socialização dos indivíduos, processo este que embora seja simultâneo ao da objetivação, possui a característica de ser mais descontínuo e entremeado por mediações que, por vezes, podem assumir não apenas contornos contraditórios, mas negativos sobre a individualidade humana. Ou seja, a alienação tem um desenvolvimento mais descontínuo, desigual e dependente de múltiplas mediações, o que explica o motivo do desenvolvimento do mundo objetivo não necessariamente se dar na mesma direção do desenvolvimento dos indivíduos, podendo inclusive inibir o desenvolvimento das individualidades. Isso fica explícito, por exemplo, quando Lukács cita, não no sentido de um economicismo, mas por ser uma determinação imprescindível no que diz respeito à relação entre indivíduo e gênero humano, como as

objetivações da práxis econômica e extraeconômica (aqui também podemos mencionar a violência, a crueldade etc.) podem atuar promovendo, inibindo ou impedindo totalmente o devir para a individualidade, problema este fundamental para a compreensão do fenômeno do estranhamento (Lukács, 2013, p. 430).

É nesse sentido que é sublinhado o papel dos atos de alienação. A generidade autêntica, aquela do gênero para-si, só é possível através dos atos de alienação dos indivíduos, quando os homens se tornarem capazes de expressar, em suas alienações, não apenas uma generidade particular-formal, mas a realização das individualidades, em direção a sua humanização, na identidade com o gênero humano. Para tanto, deve cessar o antagonismo entre indivíduo e gênero, entre os dois polos do ser social, de modo que a reprodução da generidade possa promover o próprio ser do homem, em suma, a realização autêntica das individualidades. Fato este que se vincula com toda a exposição anterior, uma vez que somente por meio do pôr teleológico – elemento específico do ser social –, e como decorrência deste, que emerge toda a força retroativa sobre os sujeitos e, logo, a capacidade dos homens de formarem a si mesmos e o seu próprio gênero não mais mudo.

O gênero humano consiste justamente de homens singulares; a sua reprodução não pode, portanto, ser de cunho social universal, uma reprodução daquelas unidades sociais formadas por eles, mas tem de ser simultaneamente e, sobretudo de modo imediato, a dos homens singulares. A reprodução humana do singular se diferencia da reprodução biológica dos meros organismos não só por efetuar-se com base em pores teleológicos, mas também, como decorrência destes, pelo fato de que esses pores têm uma força retroativa sobre a formação do sujeito, pelo fato de que o sujeito, como sujeito propriamente dito nesse processo, pode vir a si, realizar a si mesmo e assim formar-se como um fator decisivo para o surgimento do gênero existente para si, do gênero não mais mudo (Lukács, 2013, p. 446).

A forma como as alienações retroagem sobre os sujeitos ponentes dos atos de objetivação pode, então, fortalecer ou enfraquecer, promover ou inibir, não apenas o mundo exterior humano e objetivo, mas a própria existência individual dos homens. Assim, a alienação presente em cada ato de objetivação é determinante para pensar as condições subjetivas do desenvolvimento social e o surgimento do gênero para-si. Junto a esse processo, recupera-se o papel dos pores teleológicos e, logo, do fator ideal que ele compreende, imprescindível nos processos sociais e para a geratriz de mudança, incidindo inclusive sobre o seu direcionamento. Ou seja, a ação dos homens singulares a partir de pores teleológicos, que retroagem sobre eles próprios, pode modificar tendências postas ou reforçá-las, de modo que:

A objetividade é precisamente uma intenção do pensamento direcionada para o em-si dos objetos e de suas conexões, um em-si não falsificado por ingredientes subjetivos, projeções etc., do que faz parte tanto a qualidade quanto a quantidade. O tipo de sua realização depende, portanto, da



constituição dos objetos, cujo ser-em-si se pretende apreender, depende da adequação do tipo do pôr a eles (Lukács, 2013, p. 447).

A passagem anterior pode gerar confusão se não lida em sua integralidade e à luz de toda elaboração anterior de Lukács. “A objetividade é precisamente uma intenção do pensamento” é uma afirmação que pode gerar espanto para qualquer materialista, entretanto, é preciso acompanhar o raciocínio do autor quando na sequência diz: “direcionada para o em-si dos objetos e de suas conexões, um em-si não falsificado por ingredientes subjetivos, projeções etc.” Ou seja, não se trata de um movimento exclusivo da subjetividade, mas sim, ainda dependente dela, do mesmo modo como dependente “da constituição dos objetos, cujo ser-em-si se pretende apreender, depende da adequação do tipo do pôr a eles.” Em outras palavras, a objetivação se expressa historicamente como contínua construção e ampliação objetiva da capacidade dos homens de transformar as próprias condições de sua existência, primeiro de modo mais circunscrito à relação objetiva com a natureza, depois, com os nexos objetivos da sociabilidade propriamente dita. A ação humana, desse modo, possui a capacidade de alterar não apenas os objetos naturais, mas inclusive as tendências colocadas na própria sociabilidade. E aqui, mais uma vez, fica visível que a categoria central do ser social não é o trabalho, sua atividade, mas o pôr teleológico, que se expressa na relação homem-natureza, atrelado à uma causalidade natural, mas que também diz respeito, no plano objetivo das relações postas na sociabilidade, às objetividades sociais, à uma causalidade social. E, evidentemente, a propósito de nosso tema, permanece irrevogável o fundamento sob o qual esses pores se assentam: *a relação ineliminável entre subjetividade e objetividade.*

Para recuperarmos elementos de nossa exposição anterior, conquanto os processos sociais só se ponham por atos teleológicos dos indivíduos, a totalização resultante destes tem caráter casual, isto é, os indivíduos decidem entre alternativas postas socialmente, respondem aos nexos postos pela natureza, e também pela sociabilidade. Não se pode, então, pensar o conjunto das alternativas humanas apenas por meio das legalidades naturais, uma vez que há igualmente uma legalidade social. E é através da apreensão desses nexos sociais que os indivíduos podem realizar coisas no próprio mundo, operacionalizando a própria existência nos mais diversos níveis, não apenas materialmente.

À título de lembrete, dessa atividade humana, através da qual os indivíduos pensam e modificam a si próprios, está presente o fator ideal, que atua também fornecendo diretrizes no próprio mundo. Nele, está contido não apenas a apreensão dos nexos objetivos, mas também o processo de decisão. Sempre o indivíduo decide entre fazer e não fazer. A objetividade social comparece frente aos indivíduos na forma de problemas ou questões que devem ser

equacionados e respondidos no curso de sua existência, na vida cotidiana. E a forma com a qual cada indivíduo elabora e responde a essas perguntas é decisiva para dizer de quais elementos que irão se fixar na construção de sua personalidade. É, portanto, nesse *continuum* de perguntas e respostas que se forma a personalidade humana e, agora, acrescentando, nessa continuidade formada por seus de alienação e pelas forças retroativas sobre o sujeito ponente da objetivação, sujeito este que decide entre alternativas.

Em resumo, apenas compreendendo a dinâmica do ideal e sua articulação com as categorias da objetivação e da alienação, torna-se possível apreender na perspectiva correta o momento há pouco ressaltado da retroação sobre a individualidade do ponente, a fim de indicar, assim, o seu lugar na dinâmica do desenvolvimento da própria individualidade. Com efeito, toda essa análise é imprescindível para a *recta* compreensão da formação da personalidade humana e do seu elemento de continuidade, ainda que em meio a processos, por vezes, demasiadamente descontínuos e desiguais. Sobre esses aspectos, nos deteremos a seguir.

### **3.2. Duração na mudança: o ideal como elemento continuador da personalidade humana**

A continuidade, categoria outrora presente em nossa exposição, indica, de modo geral, a permanência, uma espécie de identidade na diferença ou, para utilizar o título de um poema de Goethe citado por Lukács, de *duração na mudança*. Embora seja um traço geral de todo ser, no ser social ela se expressa de modo peculiar, em conformidade com as especificidades próprias dessa esfera do ser. Como visto, a ação teleológica, o ato de um pôr consciente, são elementos típicos dessa nova forma de ser, também fundamentais para que se compreenda o elemento diferenciador da continuidade no ser social. É junto da importância dos atos teleológicos que a continuidade esteve, portanto, presente nas reflexões em torno da consciência, da linguagem e, sobretudo, na forma como Lukács concebe a personalidade humana enquanto continuidade de perguntas e respostas que o indivíduo fornece ao longo da vida.

O início das elaborações lukacsianas, em um elevado grau de abstração, encontram agora, após um longo itinerário pelos dois primeiros capítulos do segundo tomo da *Ontologia*, as determinações mais amplas da totalidade social. Início e fim (ainda que não estejamos nos referindo ao capítulo final acerca do estranhamento) encontram-se imbricados em uma, também, espécie de *duração na mudança*. No esforço científico de Lukács que visa apreender as determinações objetivas existentes na própria realidade, podemos observar o declarado percurso que inicia com as abstrações, enquanto complexos parciais da própria realidade, até a

viagem de retorno ao mais concretamente determinado. Suspensa no início, a totalidade em sua concretude mais clara e ricamente articulada pôde ser, então, apresentada em conjunto das categorias presentes *ab initio*. A mudança, portanto, está na inserção da totalidade; enquanto a duração está nas categorias preliminarmente analisadas em uma abstração isoladora, depois recompostas na totalidade dinâmica do ser social composta por múltiplas determinações.

É o caso da continuidade, mesmo que antes não estivesse totalmente à parte, agora comparece junto da determinação das categorias alienação e objetivação, fundamentais para a especificação da individualidade humana. Se anteriormente pode-se abordar o *continuum* nas decisões entre alternativas dos indivíduos, em suas perguntas e respostas, como elemento-chave para a constituição da personalidade humana, agora tratar-se-á de compreender a continuidade também no conjunto de alienações dos indivíduos, inseparável do processo de objetivação. Apenas assim, o momento há pouco ressaltado da retroação sobre a individualidade do ponente é visto na perspectiva correta e recebe seu lugar na dinâmica do desenvolvimento do processo social.

Anteriormente destacamos como o processo de socialização das objetivações é mais direto e imediato, por exemplo, pensando na transformação dos elementos naturais; enquanto, em contrapartida, a alienação e sua retroação sobre os sujeitos têm uma fixação mais descontínua e mediada. Contudo, o fato deste último ser mais descontínuo não exclui necessariamente o elemento da continuidade. Há uma continuidade na descontinuidade. É nesse sentido que a alienação, apesar de consentânea aos atos de objetivação, depende, em seu desenvolvimento desigual, de uma gama de mediações e processos a fim de que haja uma constância, isto é, uma continuidade, capaz de possibilitar a identificação dos traços de uma personalidade. E nesse caso, onde está o elemento de continuidade? Quais são as mediações? E mais, como isso se relaciona com o problema das formações ideais e da individualidade humana?

Segundo o autor, o próprio processo biológico de reprodução de um organismo implica a presença da continuidade, porém, para fazermos alusão a todo percurso realizado até então, com o desenvolvimento prevalentemente social, não restrito aos limites naturais, somente essa continuidade afeita à reprodução biológica da espécie é insuficiente para explicar o elemento da continuidade no ser social. Para o filósofo húngaro, a continuidade na esfera biológica é uma continuidade natural, em si, que “se pudesse ser ontologicamente isolada, ela poderia ser compreendida do mesmo modo que qualquer outro fenômeno da natureza (comportamento dos animais)” (Lukács, 2013, p. 432). Agora, se tratando do ser social, deve-se ter como parâmetro a sua especificidade, isto é, a ação teleológica, nas palavras do autor, o “caráter teleológico

(alienado-objetivante)”, de modo que a continuidade para esse ser, mediante o progressivo afastamento das barreiras naturais, é cada vez menos naturalmente dada, e cada vez mais um produto da própria ação humana.

A continuidade no ser social “não é um fato dado da natureza, mas o produto do próprio homem, o resultado total dinâmico de seus atos de alienação” (Lukács, 2013, p. 432). Nesse sentido, essa continuidade formada pelos atos de alienação é nada mais do que o produto da atividade humana, das próprias decisões dos indivíduos. Evidentemente, como já muitas vezes alertado, de decisões que se fazem em meio às circunstâncias dadas e não escolhidas pelos indivíduos, ainda que, uma vez atuantes, decidindo entre alternativas, estes possam modificar tendências ou reforçá-las, de modo a incidir sobre as próprias circunstâncias, ampliando ou restringindo o seu campo de alternativas. Os indivíduos, desse modo, não são meros epifenômenos de suas circunstâncias, mas estão determinados por elas no sentido da formulação de Marx – aquela demasiadamente recuperada por Lukács em sua obra –, de não escolherem as circunstâncias nas quais atuam. Entre os reducionismos que conferem total independência, ora aos indivíduos, ora às circunstâncias, está o *tertium datur* lukacsiano ressaltando o caráter da alternativa humana. Segundo Tertulian, o filósofo húngaro defendeu “com unhas e dentes” a noção de alternativa e de decisão entre alternativas, a “pedra angular da abertura da história, a meio caminho entre o necessitarismo absoluto e o decisionismo irracionalista” (Tertulian, 2023, p. 263). Desse modo, cada uma das ações singulares dos indivíduos:

[...] contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores – independentemente das intenções conscientes –, produzindo alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas (Lukács, 2018a, p. 345).

Dito de outra forma, as circunstâncias objetivas são simultaneamente independentes e dependentes de produtos e processos específicos que envolvem os atos individuais. As legalidades objetivas se impõem de maneira independente dos indivíduos é certo, mas, quando se trata das legalidades sociais (não mais restritas à esfera natural), há uma importância crescente dos atos teleológicos dos indivíduos. Embora a atuação se dê a partir de circunstâncias não escolhidas, ao atuarem, os indivíduos possuem a capacidade de incidir mudanças nas próprias circunstâncias, “fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas.” Assim, as decisões entre alternativas possuem, em sua própria natureza, a característica de abrirem novas alternativas.

Esse sistema das circunstâncias não escolhidas pelos homens, que envolve cada vez mais todo o seu entorno vital, tampouco pode, contudo, tornar-se real

e atuante independentemente das atividades humanas. O afastamento da barreira natural reforça em dois sentidos, em permanente interação, a parcela ativa da práxis humana nesse sistema, pelo fato de essas atividades exercerem uma influência cada vez mais forte sobre as formas e os conteúdos dos complexos construídos de forma cada vez mais mediada, mas simultaneamente permanecerem condicionadas, em todas as suas determinações, pela socialidade autoproduzida enquanto “mundo exterior” social, enquanto campo de ação real de toda atividade. Essas forças e tendências múltiplas, heterogêneas entre si, consolidam-se desse modo em formações econômicas que – em termos histórico-mundiais – devêm e passam, nas quais ganha expressão plástica o que Hegel chama de fenômeno em contraposição a essência e o que Goethe chama de mudança em contraposição à duração (Lukács, 2013, p. 394-395).

Ou seja, por mais que soe contraditório, as circunstâncias não são escolhidas diretamente pelos homens, mas estas não são, ao mesmo tempo, inteiramente independentes da atividade humana. Com o crescente processo de socialização torna-se mais intensa essa presença significativa dos atos teleológicos, bem como de sua autonomia relativa, que em nada anula a determinidade decisiva dos princípios e leis que condicionam todo campo acional. Quando se reporta à noção de essência e fenômeno em Hegel e à de duração e mudança em Goethe, o filósofo magiar está aludindo justamente à autonomia relativa do mundo fenomênico em relação à essência, e da mudança em relação à duração. Apesar das diferenças intrínsecas à ambos os pensadores, essas noções querem dizer, cada qual ao seu modo, da origem comum, tanto da essência e do fenômeno, quanto da duração e da mudança, a partir dos pores teleológicos. São esferas que possuem um inextricável e dialético entrelaçamento, e que são oriundas dos pores teleológicos, que colocam em movimento as cadeias causais, e que remetem sempre para além de si mesmos.

E, tal qual a continuidade, também as alternativas humanas não podem ser pensadas apenas em meio às legalidades naturais. Por meio dos atos teleológicos de caráter alienado-objetivante, os homens criam uma legalidade social que operacionaliza suas existências. Lukács aponta que se no início o *hic et nunc* do ser social era determinado predominantemente pela natureza, depois, com o desenvolvimento da divisão social do trabalho e das capacidades humanas que surgem nesse processo, ele se torna cada vez mais social. É em razão disso que o autor repete diversas vezes a frase de Marx: “os próprios homens fazem a sua história” (Lukács, 2013, p. 394).

Mas, essa *liberdade para autocriar-se*, para fazer a própria história, a qual já dedicamos um exame mais pormenorizado, só é possível dentro das legalidades do campo de ação. Isso fica claro desde o trabalho, na atuação do homem em seu metabolismo com a natureza, uma vez que os atos objetivados do trabalho pressupõem, em cada caso, decisões alternativas como

fundamento ontológico. Contudo, essa liberdade de decidir entre alternativas está presente também em cada ato de objetivação, não só naqueles vinculados à transformação da natureza. A liberdade está em cada ato de objetivação, que realiza não apenas aquilo que é necessário ou útil para a satisfação de determinadas finalidades, mas no ato de objetivação que, no ser social, está no ato de pôr de objetos que refletem de maneira direta o caráter criador de sua subjetividade, para além do simples campo de necessidades. Ademais, essa escolha entre alternativas, mesmo entre aquelas mais cotidianas e superficiais, e “por mais irrelevante que sejam de imediato suas consequências”, também comporta a possibilidade de retroação sobre o próprio sujeito, transformando-o (Lukács, 2018a, p. 343).

As características, tanto a de refletir o caráter criador do sujeito ponente, quanto a de retroagir sobre a sua própria subjetividade, modificando-a, são próprias da esfera do ser social. Do mesmo modo, a alternativa para o ser social não se restringe à mera escolha entre possibilidades, e por mais profunda que seja sua ancoragem no biológico, isto é, por mais que ainda esteja radicada na biologia enquanto base irrevogável do homem, é uma *alternativa social*, que se reporta para além da esfera biológica, contendo em si a possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe:

As aparentes analogias que encontramos nos animais superiores – o fato de um leão lançar-se sobre esse antílope e não sobre aquele etc. – nada têm a ver com isso justamente em sentido ontológico, porque essa “escolha” se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum tipo. Os processos que levaram a ela são, portanto, meros epifenômenos no plano do ser biológico. A alternativa social, ao contrário, por mais profunda que seja sua ancoragem no biológico, como no caso da alimentação ou da sexualidade, não permanece fechada nessa esfera, mas sempre contém em si a referida possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe. Naturalmente, também aqui se verifica – em sentido ontológico – um desenvolvimento, já que o ato da alternativa possui também a tendência de afastar socialmente as barreiras naturais (Lukács, 2018a, p. 343).

No trabalho, para Lukács, está contido o “fenômeno originário” da liberdade, pois ele coloca em marcha os atos que dão origem às objetivações, algo fundamentalmente distinto de uma mera transformação espontânea, que instaura algo de realmente novo, modificando objetiva e subjetivamente o ser social. Por isso, ele afirma que “todos os objetos do ser social não são simplesmente objetividades, mas sem exceção objetivações” (Lukács, 2013, p. 374), pois pressupõem “um pôr humano voluntário.” Isso ultrapassa a dimensão da simples escolha entre duas possibilidades, algo também possível nos animais de organização superior – vide o exemplo fornecido por Lukács do leão que se lança sobre determinado antílope em detrimento de outro. Segundo o autor, os indivíduos não decidem a partir de determinações fundadas

essencialmente pela biologia, mas assumem “decisões de modo ativo e prático sobre se e como determinadas objetivações podem ser realizadas” (Lukács, 2013, p. 375).

Desse modo, não há como traçar paralelo com a vida animal, que envolve – no caso dos animais superiores – a mera escolha entre possibilidades, para satisfazer necessidades cuja finalidade é apenas a preservação da espécie. Em outros termos, a liberdade de escolha entre alternativas se apresenta em cada ato de objetivação, pelo qual o indivíduo não apenas escolhe entre possibilidades, realizando apenas o necessário para sobrevivência da espécie. Não importando em que medida os homens tenham consciência daquilo que fundamenta todas as ações, eles decidem entre alternativas não apenas para realizar o necessário, satisfazendo finalidades mais imediatas, mas, nesse processo, põem no mundo os objetos que refletem o caráter criador de sua subjetividade, fato que os conduz para além do simples campo de necessidades postas em causa em sua atividade.

Para o autor, ainda, a liberdade de escolha entre alternativas inclui, ainda que os homens não tenham consciência disso, a escolha entre o valioso e o adverso ao valor, entre duas espécies de valor ou entre complexos de valor. Por isso a importância dos valores. As decisões não são espontâneas no sentido de serem biologicamente determinadas, mas balizadas pelos valores, que se impõem objetivamente e se colocam como comportamentos que guiam os indivíduos, que orientam os indivíduos dentro do próprio mundo, desde as suas decisões mais cotidianas. Desse modo, o autor traz à baila novamente em alguns momentos do capítulo *O ideal e a ideologia* elementos acerca dos valores, da moral e da ética, sempre remetendo-se àquele que seria seu projeto futuro, não realizado, de escrita de uma *Ética*. Para ele, o objetivo da *Ontologia* “é levar essas considerações só até o ponto em que o próprio problema se torna visível em sua generalidade”, o que já consiste em um exercício de grande monta, a despeito da não realização daquele que seria seu projeto vindouro.

E, para que se entenda a profundidade e extensão desse problema, é preciso ter em consideração que os valores, assim como as formações ideais, não são materiais, mas objetivos, e operam socialmente. Como visto outrora, mesmo os valores tidos como mais absolutos, são balizados socialmente. Do mesmo modo, a moralidade e a moral se colocam como um conjunto de ideias que atuam dentro da sociabilidade, possuindo, portanto, uma objetividade. Assim, a exposição anterior é fundamental para que se compreenda os desenvolvimentos posteriores na obra de Lukács. Para o filósofo húngaro, os “valores não são apenas subjetivos, mas formas objetivas” e “o fato de os homens poderem avaliar, julgar, sob os mais variados pontos de vista

e motivações, não prejudica a validade dessa objetividade” (Lukács, 2018a, p. 344)<sup>87</sup>. Mais adiante, o autor postula que essa unidade dialética entre o desenvolvimento objetivo do ser social e os valores objetivamente fundados tem origem no fato dessas relações e processos continuarem a existir e a agir socialmente de forma independente “das intenções dos atos humanos individuais que os realizam.” Por isso alude ao desenvolvimento objetivo do ser social, que se impõe independentemente dos atos singulares e de como o homem os avalia. Assim, há uma relação de simultânea dependência e independência (relativa) dos atos teleológicos em relação às determinações objetivas, e vice-versa.

Essa unidade dialética entre ser socialmente objetivo e relação de valor objetivamente fundada tem suas raízes no fato de que todas essas relações, esses processos etc. objetivos, mesmo continuando a existir e a agir independentemente das intenções dos atos humanos individuais que os realizam, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos, e só podem explicitar-se ulteriormente retroagindo sobre novos atos humanos individuais. Para compreender a especificidade do ser social é preciso compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência de seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, no plano imediato, fazem com que eles surjam e prossigam. As muitas más interpretações do ser social nascem, em sua maioria, porque um dos dois componentes – que só são reais em sua interação recíproca – é inflado à condição de único existente ou como o que possui predomínio absoluto (Lukács, 2018a, p. 344-345).

Acerca dos valores é importante reter que, para o autor, a continuidade do processo social vital deve ter uma constituição valorativa. Isso implica compreender que nos atos teleológicos de caráter alienado-objetivante do ser social, há um duplo movimento: os indivíduos, em seus atos de objetivação, não apenas produzem uma objetividade real, mas esta se coloca diante desses indivíduos, que então devem refletir sobre ela e a analisá-la; e, quando

---

<sup>87</sup> As valorações são específicas do ser social, sendo estranhas a qualquer forma de objetividade natural. Mas, isso não quer dizer que sejam predicados do sujeito, como provenientes apenas de um juízo subjetivo. O autor chama, portanto, atenção para o fato do valor remeter à constituição dos próprios objetos e cita novamente o exemplo do trabalho, onde o seu produto pode ser considerado como bem-sucedido ou malsucedido, proveitoso ou inútil etc. não apenas a partir de uma avaliação subjetiva, mas em razão das próprias propriedades do objeto no âmbito do ser social. Para ele “o fato de o ato de valorar aparecer, nesse tocante, diretamente como ato subjetivo não deve induzir a erro. O juízo subjetivo sobre se esta ou aquela pedra é ou não apropriada para amolar outras pedras depende do fato objetivo do ser apropriado; o juízo subjetivo pode, em casos singulares, passar ao largo do caráter de valor ou da adversidade ao valor objetivas, mas o critério real é constituído por essa constituição objetiva” (Lukács, 2013, p. 373-374). Há, dessa maneira, uma avaliação subjetiva, mas não um subjetivismo na valoração. O valioso e o adverso ao valor só podem existir dentro de um processo concreto. O juízo subjetivo pode inclusive se distanciar daquilo que é objetivamente valioso ou não, mas, “o objetivamente valioso tendencialmente se impõe.” Outro exemplo importante é o do vento, um fato natural, sem relação com as representações valorativas, mas que no âmbito do ser social é convertido em um momento de objetivação social, podendo, então, ser avaliado como favorável ou desfavorável em razão de suas propriedades objetivas, por exemplo, para uma atividade como velejar. Essas são apenas algumas das análises expostas mais pormenorizadamente no item 1.5 do primeiro capítulo desta dissertação.



essas objetivações retroagem sobre a subjetividade dos indivíduos, que então se reapropriam de suas formas de alienação, eles também passam a elaborar respostas específicas para os possíveis problemas e questões suscitados no momento anterior. Estamos nos referindo, com isso, à dinâmica de perguntas e respostas, que se expressa nesses atos de objetivação e de alienação, e que também é balizada pela esfera valorativa.

Em entrevista concedida poucas semanas antes de seu falecimento, em 1971, Lukács afirmou enfaticamente que “a vida do homem é inimaginável sem o valor”, pois em cada escolha entre alternativas está em jogo “fazer isso ou aquilo, fazer de tal maneira ou de outra.” Em suma, em cada ato individual estão presentes problemas de valor, de modo que “não podemos fazer nada sem pôr uma questão de valor” (Lukács, 2020a, p. 239)<sup>88</sup>. O valor, assim, é uma categoria social, que integra a existência humana, e que também expressa o recuo cada vez mais nítido das categorias naturais.

Conforme o exemplo fornecido por Lukács (2020a, p. 239), “uma pedra, se ela cai, caiu e fim”, ou seja, a pedra que cai na natureza expressa um fato objetivo, mas que não comporta nada para além disso. Já para o homem, ao contrário, não se trata de mera espontaneidade, ele escolhe entre alternativas. É ele que seleciona qual pedra pode atender melhor a sua finalidade, descartando as demais. Para nosso autor, a dimensão das alternativas está presente desde os atos mais simples e prosaicos, como nesse de seleção de uma pedra para produção de uma ferramenta, por exemplo. E, um ato como esse descrito possui amparo em problemas de ordem valorativa (“se tomamos a mais simples e mais primitiva obra do homem, ela é realizada ou não é realizada; se não é realizada, ela não possui valor”).

Indo além, cabe ressaltar que a discussão sobre os valores comparece aqui a propósito do problema em exame, isto é, da dinâmica do ideal como elemento continuador da personalidade humana. Sobre isso é importante sublinhar que, se para Lukács os valores não

---

<sup>88</sup> Trata-se da última entrevista concedida por Lukács a um visitante estrangeiro, em 16 de abril de 1971, poucas semanas antes de sua morte em 4 de junho do mesmo ano. Ao ser questionado pelo entrevistador, o sociólogo francês Yvon Bourdet, sobre o problema da ética e da moral, o filósofo húngaro recupera a categoria do valor e diz: “penso que uma categoria como a do valor é parte integrante da existência do homem e não existiu antes dele. Se considero todas as coisas existentes fora do homem, não encontrarei jamais o valor. Se tomamos a mais simples e mais primitiva obra do homem, ela é realizada ou não é realizada; se não é realizada, ela não possui valor. E agora, se observarmos a grande história da ética, veremos que esse pensamento do valor se mescla a cada coisa que o homem faz. O homem não pode escapar à escolha de valor, não pode se comportar como uma coisa; uma pedra, se ela cai, caiu e fim. O homem está em uma situação alternativa, e deve decidir fazer isso ou aquilo, fazer de tal maneira ou de outra, e, portanto, nascem daí todos os problemas do valor. A vida do homem é inimaginável sem o valor, e se digo essa palavra inimaginável, ou bem essa palavra exprime aquilo que quero dizer, ou bem ela não o exprime; no primeiro caso existe valor, no segundo não existe. Assim – e esse é um limite de nossa existência humana –, não podemos fazer nada sem pôr uma questão de valor” (Lukács, 2020a, p. 239).

são univocamente oriundos de uma dimensão subjetiva ou objetiva, o que colidiria com toda exposição precedente, tampouco possuem para ele uma existência eterna, estática e transcendente. Nesse sentido, a concreta e real substancialidade do processo em sua continuidade supera o falso dilema entre relativismo e dogmatismo no que diz respeito a questão do valor. Portanto, a continuidade não está nos valores, no sentido de uma eternização. Os valores brotam do processo social, em um estágio determinado, experimentando “no processo da sociedade, um surgimento real e, em parte, também um desaparecimento real” (Lukács, 2018a, p. 413). Eles se inserem, portanto, na continuidade da substância do ser social, porém não de forma absoluta, mas de modo histórico e socialmente determinado, e somente assim é possível falar em sua conservação.

[...] a substancialidade não é uma relação estática-estacionária de autoconservação, que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir; ao contrário, ela se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo. Os valores autênticos que surgem no processo da socialidade só se podem manter e conservar dessa maneira. Naturalmente, é preciso renunciar radicalmente à validade “eterna” dos valores, transcendente ao processo. Todos os valores, sem exceção, nasceram no curso do processo social, num estágio determinado, e precisamente enquanto valores. Não que o processo tivesse realizado um valor em si “eterno”; ao contrário, os próprios valores experimentam, no processo da sociedade, um surgimento real e, em parte, também um desaparecimento real. *A continuidade da substância no ser social, porém, é a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas, de suas alternativas.* E, na medida em que um valor, na sua realidade, nas suas realizações concretas, entra nesse processo, torna-se um componente ativo dele; na medida em que encarna um momento essencial de sua existência social, conserva-se com isso e através disso a substancialidade do próprio valor, sua essência e sua realidade. Isso resulta evidente na constância – não absoluta, mas histórico-social – dos valores autênticos. Ambos os lados da antinomia, até então aparentemente insolúvel, o relativismo e o dogmatismo, derivam do fato de que o processo histórico reproduz ininterruptamente, na mudança, tanto a mudança quanto a persistência (Lukács, 2018a, p. 413-414, grifo nosso).

O trecho acima deixa explícito que o importante não é apenas a questão dos valores, mas o processo de continuidade da substância<sup>89</sup> no ser social, onde se inserem os valores, que

---

<sup>89</sup> A continuidade para Lukács tem sua base em uma nova concepção de substância, que não apenas contrapõe uma concepção perene ou estática, mas também a de um movimento indiferenciado no sentido heraclítico, segundo a qual ninguém pode se banhar duas vezes no mesmo rio. Fazendo uma correção à Heráclito, a substancialidade é a continuidade em movimento, este é o princípio fundamental. Ou seja, trata-se de um movimento determinado do ser-propriadamente-assim [*Geradesosein*], em articulação “com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar” (Lukács, 2013, p. 369). A substância é, portanto, uma categoria dinâmica, não mais em contraposição excludente à historicidade, “ao contrário: a continuidade na persistência é, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, indício de tendências ontológicas para a historicidade como princípio do próprio ser”

em suas realizações concretas, apresentam-se como componentes ativos desse mesmo processo. Em outras palavras, a substância que se conserva na continuidade do processo social vital tem uma constituição valorativa. E o processo de continuidade no ser social é, para Lukács, “a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas, de suas alternativas” (Lukács, 2018a, p. 413). Ou seja, conforme já visto, a continuidade está no crescimento, no próprio processo biológico de reprodução do organismo, porém, tratando-se do ser social, está também nos problemas sociais que se objetivam no mundo, que também movem o ser social e determinam os indivíduos, assim como está nas repostas que eles elaboram frente a tais problemas. É nessa continuidade que surge a personalidade humana.

Embora, de forma irrevogável, o homem permaneça radicado na naturalidade enquanto um ser biológico, o seu elo de mediação se coloca cada vez mais energicamente para além desse âmbito. Uma vez que as categorias e relações adquirem o caráter de socialidade predominante, é impossível que a continuidade seja meramente natural, tal como é impossível que essa dinâmica entre perguntas e respostas esteja dada de modo imediato em conformidade com o ser natural. A continuidade é humano-social, composta pelas perguntas e respostas que os indivíduos fornecem ao longo de sua vida, cujos fundamentos são constituídos por determinados impactos sobre o homem por parte da realidade objetiva (natureza e sociedade), mas que devem ser submetidos a uma transformação ideal para que possam então confrontar os indivíduos na forma de perguntas a serem respondidas. Desse modo, não são apenas estímulos provocados em um organismo que produzem reações físicas ou químicas, a reação à realidade exige a preparação ideal, que não ocorre apenas no íntimo do homem, como um pensar puramente abstrato, mas que deve avançar sobre o ser-em-si dos objetos, sobre suas propriedades e relações realmente existentes, pois “nada pode se tornar efetivo em termos de pores teleológicos que não tenha como fundamento a constituição real do ser” (Lukács, 2013, p. 405). Esse aspecto já foi suficientemente abordado ao longo dessa exposição, cabendo apenas ilustrarmos com os exemplos de Lukács quando menciona que um antílope contém em sentido causal, necessário e contingente, a possibilidade de se tornar presa para um leão, mas que um ramo vegetal, jamais poderá conter a possibilidade de servir de espeto para o homem.

As perguntas, então, emergem no próprio desenvolvimento social objetivo, não sendo oriundas de uma produção ideal descolada da realidade. Tratam-se, na verdade, de problemas que se objetivam no mundo e que também movem o ser social. E, por outro lado, em estreita

---

(Lukács, 2018a, p. 341). Enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, a substância perdeu o velho sentido de antítese excludente em face do devir.

ligação com isso, a alienação, apesar da elasticidade de seus efeitos, traz para dentro desse campo de força uma tendência para o concretamente possível como princípio espontâneo de escolha. O *continuum* dos indivíduos é também o conjunto de suas alienações. Desse modo, “pensamentos, sentimentos etc. que permanecem subjetivos só podem ter uma continuidade em si mesmos”, por isso, apenas através da alienação estes objetivam-se e assumem uma continuidade humano-social, tanto para o sujeito que efetua o ato de pôr, quanto para aqueles com quem se relaciona.

Naturalmente o processo biológico de reprodução do organismo já cria um processo continuado. Contudo, é só mediante a objetivação [*Objektivation*] que a alienação tende a consolidar em cada homem esse em-si num para-si, numa continuidade controlável, criticável, relativamente regulável etc. da autorrealização e, por essa razão, também do autoconhecimento. Este está no centro da condução da vida humana já na Antiguidade grega, mas só é mesmo possível em decorrência de tais objetivações [*Objektivierungen*]. Pensamentos, sentimentos etc. que permanecem subjetivos só podem ter uma continuidade em si mesmos - como nos organismos naturais que funcionam com consciência. E só através da alienação que passam a objetivar-se todas as manifestações vitais para o próprio homem que as vivencia, assim como para os seus semelhantes. E só através dessa objetivação [*Objektivation*] que ambos passam a ter uma continuidade humano-social, tanto para o próprio homem que a efetua como para aqueles com quem ele entra em contato; é só nessa continuidade que surge a personalidade do homem como portador substancial desses atos, uma vez mais, tanto para si mesmo como para outros (Lukács, 2013, p. 431-432).

Para o filósofo magiar, “é só nessa continuidade que surge a personalidade do homem como portador substancial desses atos” (Lukács, 2013, p. 432), ou seja, a personalidade dos indivíduos surge a partir da continuidade humano-social de seus atos. Em outros termos, a personalidade humana, em seu processo de desenvolvimento, apenas pode vir a se estruturar mediante a síntese dos vários atos singulares efetivados. Por essa razão, a personalidade se torna evidente pela forma com a qual o indivíduo se põe no mundo, o que possui uma relação muito forte com o que Marx já afirmara de forma precisa: *o homem é o que faz e como faz*. Assim, no ato singular do pôr o indivíduo constrói a sua própria personalidade, não como mera exteriorização de sentimentos e impressões sobre o mundo, mas como atos que de fato se põem e se fazem coisa no mundo, que possuem uma realidade factível nas interações sociais que o indivíduo estabelece. Por isso o autor chama a atenção para “tanto para si mesmo como para outros”, pois o indivíduo não efetiva tais atos senão no mundo, em relação, e jamais de modo isolado e aquém ao social. “Jamais deveremos perder de vista que a personalidade, com toda a sua problemática, é uma categoria social”, diz Lukács (2013, p. 591).

A fim de que essa personalidade congregue elementos suficientes para fixar-se sob a forma da relativa continuidade e permanência ao longo do tempo, deve efetivar uma série de

pores singulares que, mediante sua reapropriação através de suas alienações, possa gerar uma unidade dos atos e comportamentos individuais. A personalidade está, dessa maneira, nas tendências constantes presentes em cada ação dos indivíduos, na continuidade de seus atos. Diante das situações mais cotidianas até as grandes decisões, os indivíduos reagem ativamente (mesmo sem sabê-lo), decidem de uma forma que pode se tornar contínua, que pode se repetir ao longo do tempo, gerando uma duração. Assim, o indivíduo constrói sua personalidade ao longo de sua história individual, sendo impossível concebê-la como um dado pronto e acabado, ou mesmo posto desde o nascimento. São essas decisões que o indivíduo toma ao longo de sua vida, que fixam os elementos de sua personalidade, que dizem do modo como o indivíduo pensa o mundo, a si mesmo etc.

É certo que não se escolhe o lugar nem a data de nascimento, pois a realidade existe a despeito de nós. Entretanto, o fato de que haja um conjunto de determinações postas que existem independentemente do homem, não exclui o fato incontestável de que ele é um *ser que responde*. Nesse sentido, “dizemos sim ou não à realidade que existe a despeito de nós” (Lukács, 2020a, p. 33). Respondemos à realidade tal como ela existe, mesmo que tenhamos uma compreensão falsa acerca dela, ainda assim respondemos e escolhemos. Contudo, esse processo de escolha é mais meandrado do que aquele que ocorre no trabalho, na transformação dos elementos naturais. Quando alcançamos as formas mais elevadas da prática social, nos deparamos com um processo mais mediado e complexo. Abaixo localizamos alguns exemplos de Lukács acerca do processo decisório que se expressa no cotidiano e no trabalho, bem como um dos diversos momentos em que aponta os equívocos do existencialismo que concebe o problema da liberdade em um plano abstrato:

Os existencialistas falseiam o problema. Não se escolhe nem o lugar nem a data de nascimento. Dizemos sim ou não à realidade que existe a despeito de nós. O homem é um ser que “responde”. Depende dele dizer sim ou não à realidade tal como ela existe. E essa realidade é aquela de hoje. Não depende de você nem de mim que existam carros nas ruas, ou que você ame sua mulher e não a amiga de sua avó. A única escolha que você deve fazer é não atravessar a rua ou não amar sua mulher. A relação entre a liberdade interior e as necessidades exteriores é muito complexa. Marx não negou a existência da escolha. Esta começa pelo trabalho: o construtor escolhe uma pedra, e essa escolha faz com que seu trabalho seja bom ou não. Ele pode sempre escolher entre duas pedras, e não entre uma pedra e um pedaço de bronze. O problema da liberdade e da necessidade social se relaciona com a perspectiva da evolução social. É um problema dialético. Considerar a liberdade num plano abstrato conduz a posições falsas (Lukács, 2020a, p. 33).

Para o Lukács, “a relação entre a liberdade interior e as necessidades exteriores é muito complexa”, justamente em razão do grau cada vez mais crescente das mediações sociais implícitas nesse processo. Ao falar do trabalho, não há dúvidas de que a personalidade do

homem já se exprime objetivamente e antes de tudo na práxis laborativa, contudo, faz parte da essência da vida humana, que as tendências que se orientam para o ser-para-si, geralmente, atinjam validade, de forma mais pronunciada, precisamente na esfera do cotidiano, no âmbito da atividade do *homem inteiro* [*ganzen Menschen*]. Segundo o filósofo húngaro, é justamente no âmbito da vida cotidiana que “o papel das alienações dos pores é intensiva e extensivamente muito maior”, o que é importante para contrapor mais uma vez as teorias que enfocam e encerram todas as análises apenas no âmbito do trabalho (Lukács, 2013, p. 442).

Há por certo elementos para a constituição da personalidade humana desde a atividade laborativa, que representa não apenas o prenúncio do metabolismo homem-natureza, mas que é veículo do devir homem do homem. Entretanto, há uma diferença já ressaltada por nós, entre os pores no metabolismo com a natureza e aqueles que têm por finalidade provocar mudanças no comportamento de outros homens. No caso do trabalho, “a reação exata dos objetos ao tratamento correto ou falso que recebem aparece sempre reduzida ao propósito objetivamente imediato do trabalho”, isto é, no trabalho, em razão da tendência para a desantropomorfização, o homem se depara com objetos de sua práxis (objetivações) independentes de sua consciência, de seu pensar, sentir, querer etc., no que diz respeito à sua constituição, propriedades e relações<sup>90</sup>. No ato laborativo, as relações são mais diretas e possuem um controle mais rígido pela “resistência da matéria” [*Widerstand der Materie*], motivo pelo qual sem compreender os nexos e propriedades intrínsecos à natureza, não há realização alguma. Como no exemplo há pouco citado, uma haste de um vegetal não pode ser um espeto; ou, para fornecermos um exemplo próprio, não é possível construir um barco de areia.

Por sua vez, quando ultrapassamos o âmbito do trabalho no sentido estritamente material, a “resistência da matéria” exerce cada vez menos controle, culminando em um processo mais meandrado. E para além do trabalho, em outros âmbitos da vida social, como na vida cotidiana, com a redução do papel da “resistência da matéria”, não apenas uma *recta* compreensão da realidade pode operar, mas também concepções falsas, preconceitos e interpretações equivocadas da realidade podem atuar, podendo até mesmo persistir por um período bem mais longo do que no próprio trabalho (Lukács, 2013, p. 442). Ou seja, o falso também opera socialmente no que diz respeito às formações ideais, o que ficará evidente quando for analisado o problema da ideologia. Contudo, é preciso ponderar que isso ocorre

---

<sup>90</sup> De acordo com o autor, isso explica por que inicialmente os processos laborativos podiam coexistir com as representações mágicas. A “resistência da matéria” retira o peso e a influência do que o indivíduo pensa para além da práxis do trabalho, claro, quando se trata do trabalho em um sentido estritamente material. A medida em que o trabalho deixa de se restringir a esse âmbito, “surge uma condição que tem grande semelhança com o cotidiano fora do trabalho” (Lukács, 2013, p. 442).

porque “a crítica que os fatos objetivos fazem aos pores humanos é muito mais fraca, muito mais insegura na vida cotidiana do que no próprio trabalho.”

Mesmo no trabalho, e sobretudo fora dele, os homens podem efetuar na prática atos sem saber o que estão fazendo. Ocorre que no trabalho isso pode ter um efeito ineficaz na própria factualidade, enquanto em outros âmbitos, como no da vida cotidiana, eles não só podem regê-la, como podem fazê-lo por muito mais tempo. Isso faz com que o autor afirme que “nenhuma ferramenta, por exemplo, sobreviveria ao tratamento que mulheres e crianças aguentam em muitas famílias, independentemente dos danos interiores que sofrem” (Lukács, 2013, p. 442). A matéria impõe uma rigidez maior, e na medida em que nos distanciamos dos pores dessa dimensão, para atingirmos o âmbito daquilo que também é objetivo, mas não necessariamente material, faceamos uma problemática mais complexa e mediada.

Então, por mais que no trabalho já estejam localizados elementos para a constituição da personalidade humana, enquanto processo que também abarca um *continuum* de decisões entre alternativas, existe uma diferença importante entre os atos objetivadores direcionados apenas para os objetos materiais e aqueles direcionados para as objetivações. “Não se pode simplesmente igualar, nesse sentido, a atitude em relação a objetos com a atitude em relação a objetivações”, dirá Lukács (2013, p. 447). Via de regra, no caso do trabalho, o pôr precisa se adequar ao ser-em-si dos objetos, ou seja, ainda que o indivíduo seja movido por interesses, necessidades etc. no ato laborativo, esses precisam ser suspensos sob o risco de frustrar todo o pôr. Para que os interesses e necessidades sejam contemplados, o indivíduo deve suspendê-los no momento de preparação e execução, adequando o pôr ao ser-em-si dos objetos.

Porque, por um lado, é preciso constatar que todo ato objetivado, também no trabalho, é desencadeado, em última análise, por necessidades, interesses etc; o que o caracteriza como elemento fundante do ser social não é a falta de um interesse, mas o fato de que esse interesse – para que possa ser otimamente satisfeito – põe sim em marcha o ato de trabalho, mas deve ser suspenso durante sua preparação e execução. Naturalmente, nem mesmo nos atos da vida cotidiana, mesmo que neles prepondere a alienação, essa estrutura pode estar totalmente ausente. Com cada ato de alienação também se visa à realização de um determinado fim, razão pela qual a suspensão do interesse durante a preparação e da execução nunca será completa, em princípio nunca pode estar ausente, pressupondo-se que não se esteja falando de atos de caráter puramente patológico. Hegel costumava dizer: não é preciso ser sapateiro para saber onde o sapato aperta; nisso está expresso claramente que aquilo que aqui é ontologicamente decisivo é igualmente a suspensão das necessidades imediatas, para poder satisfazê-las mais seguramente pelo desvio da

apreciação correta do objeto – inclusive sem fundamentação científica ou especializada (Lukács, 2013, p. 447)<sup>91</sup>.

No trabalho são suspensas as necessidades mais imediatas, a fim de que haja uma apreensão correta do objeto, e para que mais seguramente essas necessidades possam ser atendidas. Entretanto, essa suspensão dos interesses e necessidades nem sempre será completa, principalmente no interior da vida cotidiana. Na cotidianidade, “o caráter de alienação de cada ato de objetivação se torna ontologicamente mais significativo”, não sendo crucial apenas o efeito que tal ato tem sobre o mundo material, “mas também se e em que medida ele fortalece ou enfraquece, promove ou inibe, a existência pessoal tanto interior como exterior do ponente” (Lukács, 2013, p. 447).

Dessa forma, se queremos investigar o papel das formações ideais na continuidade da personalidade humana, precisamos levar em consideração essa diferença de como elas se expressam nos diferentes atos de objetivação. Se no trabalho em um sentido estritamente material é preciso que haja uma suspensão dos interesses e necessidades, quando nos aproximamos da esfera do cotidiano essa suspensão é “ininterruptamente posta de lado por afetos, que podem até assumir a intensidade das paixões.” Ou seja, o ideal continua exercendo um papel crucial para o indivíduo que decide, mas essas decisões são combinadas e movidas pelas necessidades e interesses, em suma, por afetos, que podem adquirir a intensidade das paixões.

Assim, quanto mais sociais se tornam os atos dos indivíduos, tanto menos a suspensão das necessidades, interesses etc. preservará o seu caráter absoluto. E, indo além, mais importante e até positiva pode se tornar a presença desses afetos, das emoções. O ideal na continuidade da personalidade não é um atributo isolado, pois a personalidade humana implica também a construção e aprimoramento das emoções, dos sentimentos. Como o autor discute em *A peculiaridade do estético*, “se trata sempre da relação do homem inteiro [*ganzen Menschen*] – por mais estranhado de si e desfigurado que esteja – com a realidade objetiva ou então com as objetivações humanas e sociais” (Lukács, 2023, p. 212).

Quando ressaltamos, a propósito de nosso tema, as decisões entre alternativas como partícipes do elemento de continuidade no ser social, de uma continuidade que não é natural e

---

<sup>91</sup> Quando recupera a frase de Hegel “não é preciso ser sapateiro para saber onde o sapato aperta”, o autor alude ao fato de que não há prática humana na qual não exista uma finalidade. Em outros termos, não há prática humana em que o homem não tenha que responder a uma objetividade que independe de sua consciência. No trabalho essa objetividade está circunscrita às legalidades naturais; em outras formas da prática social humana, são as legalidades sociais; mas, de todo modo, em ambos os casos, trata-se de uma resposta dos indivíduos a uma questão que é objetivamente posta.



linear, mas histórico-social e eivada de contradições, destacamos o papel ativo do indivíduo nesse processo. E agora estamos em condições de afirmar que essas decisões não são só intelectualizadas, mas partem das emoções. O homem constrói o campo das suas emoções<sup>92</sup> e estas se encontram também no *continuum* que engendra a sua personalidade. Os indivíduos desenvolvem e aprimoram as suas emoções, assim como também se fazem a partir delas. Sua construção afetiva não exclui o seu pensar, mas, ao contrário, seu pensar e seu sentir atuam mutuamente nesse *continuum*.

Ao recuperarmos o trabalho, é preciso salientar, conforme referido em outro momento de nossa exposição, que o processo de humanização do homem se realiza para além da esfera de reprodução material da sociedade, ainda que esta permaneça irrevogavelmente como pressuposto. Isso implica dizer que mesmo aquilo que é desenvolvido no interior da prática laborativa repercute para além desta esfera específica. Por exemplo, a construção do campo das emoções não ocorre apenas fora do trabalho, mas, desde o ato laborativo já podem ser localizados os primórdios do disciplinamento das emoções que, posteriormente, transpõe as fronteiras desse âmbito da prática humana. Lembremos: o trabalho não é pouco, mas não é tudo. Lukács assevera isso logo de início, muito embora somente ao longo de sua exposição isso fique cada vez mais claro.

Além disso, o trabalho é decisivo para mostrar que toda atividade humana envolve uma decisão entre alternativas concretamente existentes. E nessas decisões, as concepções de mundo dos indivíduos, suas convicções (baseadas não apenas em seu pensar, mas também em seu sentir), são elementos indispensáveis e definidores do andamento do processo social. Com efeito, não há um determinismo unívoco dos nexos sociais, mas um campo de possíveis sobre o qual o indivíduo, a partir do que percebe e constrói em sua prática social, decide entre alternativas. O papel determinante não recai sobre um determinismo unilateral dos nexos sociais ou econômicos, mas sobre a atuação dos indivíduos, que por meio de suas decisões e escolhas, também determinam a totalidade do processo social.

---

<sup>92</sup> Não cabe nos determos nesse aspecto aqui, mas tão somente recuperar elementos já abordados. Na ocasião em que tratamos do desenvolvimento das capacidades e dos sentidos humanos, esse ponto fica evidente. O homem constrói os órgãos de sua sensibilidade e, logo, suas emoções. Lembremos do exemplo de Marx quando afirma que para um animal, a mais bela música não tem sentido algum. Ou no caso de Lukács, quando aborda os problemas mais gerais da reprodução, a saber, a nutrição e a sexualidade, que sem dúvidas remetem à construção dos sentidos e capacidades humanos, mas igualmente ao desenvolvimento dos afetos e das emoções. O homem desenvolve e edifica, portanto, sua própria subjetividade e, nesse desenvolvimento, o campo das possibilidades subjetivas se amplia, permitindo o desenvolvimento de novas capacidades e funções psicológicas (construção e disciplinamento das emoções etc.).

O autor cita como mesmo na economia, “os interesses e, de modo correspondente, os afetos não podem mais ser eliminados” (Lukács, 2013, p. 448). Desse modo, os elementos próprios da subjetividade não podem ser extirpados das práticas econômicas, pois tais práticas envolvem, antes de tudo, a avaliação do pôr, a decisão pela execução ou não de determinada prática ou projeto econômico, em suma, a escolha dos indivíduos, que determina de forma decisiva os rumos da esfera econômica. A individualidade, então, não é mero produto, que reage passivamente aos condicionamentos externos, mas ela participa ativamente do processo e influencia inclusive em seu direcionamento. O que obsta, nesse caso, não é a presença das ideias que operacionalizam a própria existência, bem como dos interesses, afetos etc., mas sua ausência, pois:

A paixão por desmascarar uma formação econômica, um sistema legal, uma forma de Estado ou por impô-la como progressista etc., e, estreitamente ligado a isso, a valorização positiva ou negativa do passado histórico etc. também podem trazer à tona verdades puramente científicas, para as quais o objetivismo acadêmico-dogmático estava cego. Lenin discorre com razão sobre o fato de que o partidarismo, que desse modo ganha expressão, pode realizar um nível mais elevado de objetividade que o puro objetivismo (Lukács, 2013, p. 448).

Nesse mister, o autor defende que não é só por meio da racionalidade que o homem é capaz de compreender a realidade, tampouco, nem sem só por meio dela que ele age no mundo. Nesse sentido, uma paixão pode “desmascarar uma formação econômica, um sistema legal, uma forma de Estado”, bem como pode contribuir para a imposição de determinado projeto econômico. Assim, verdades científicas também podem ser guiadas pelos interesses, convicções e valores dos indivíduos. É possível capturar a realidade em sua objetividade sem, com isso, retirar o papel subjetivo, por isso refere-se a Lênin acerca do partidarismo, capaz de “realizar um nível mais elevado de objetividade que o puro objetivismo”. Conforme analisamos na primeira parte desta dissertação, a relação entre subjetividade e objetividade é ineliminável.

Conquanto não tracemos como objetivo um exame mais pormenorizado do partidarismo, é possível afirmar, com base em uma das entrevistas de Lukács, que o “tomar partido” esteja presente para muito além da esfera da política ou da economia. Com isso, não estamos nos valendo das análises de Lênin sobre o partidarismo, o que demandaria outro estudo, mas do problema das decisões entre alternativas em Lukács. Ele afirma categoricamente que o “tomar partido” não diz respeito apenas a uma prática específica do ser social, mas a “uma manifestação espontânea da vida humana”, desde a vida cotidiana.

Darei um exemplo muito simples: um poeta escreve um poema para uma mulher se ele a ama e se a odeia; em ambos os casos, uma poesia pode nascer, e mesmo uma boa poesia. Se o poeta se sentisse totalmente indiferente a essa

mulher, nenhuma poesia nasceria. Estou convencido de que, sem esse tomar partido, nunca teríamos literatura, música, pintura ou cultura em si. O tomar partido é uma manifestação espontânea da vida humana, da vida e não apenas da arte, pois eu mesmo oriento minha vida cotidiana pela aceitação de algumas coisas e pela rejeição de outras (Lukács, 2020a, p. 102).

Nessa mesma ocasião fornece um exemplo ilustrativo do que vínhamos abordando, a saber, o papel dos interesses, das necessidades e dos afetos nos processos decisórios: para se escrever uma poesia a alguém, não se pode ser totalmente indiferente a esse alguém. Sendo essa a condição, não haveria poesia alguma. Ou seja, as decisões não estão apenas no trabalho, na economia ou na política, mas na arte e na vida cotidiana. Em outras palavras, a relação entre “pergunta” e “resposta”, surge no trabalho, no metabolismo do homem com a natureza, mas se estende no quadro ontológico global do ser social, inclusive para o âmbito da vida cotidiana, área pouco considerada pelos marxistas (Lukács, 2013, p. 437).

Abordar a vida cotidiana é de suma importância para a análise lukacsiana. Se, conforme visto, os homens só se fazem no mundo, em face das determinações sociais, é impossível pensar que haja algum tipo de ato humano restrito ao plano da subjetividade capaz de operar socialmente. Tampouco isso poderia nos conduzir a uma análise capaz de fato de apreender a realidade dos indivíduos. Em ruptura com as concepções abstratas, que isolam o indivíduo em uma interioridade pura, Lukács não perde de vista o *médium* social em que a continuidade deve ser pensada. Inicialmente aborda-se o trabalho como pressuposto e modelo das práticas sociais superiores, terreno no qual desenvolve-se uma continuidade na forma de atos práticos singulares que produzem objetos materiais. Porém, a análise lukacsiana não pode ficar reduzida à continuidade na forma de atos repetitivos e de métodos padronizados de execução que visam transformar os objetos materiais, mas deve compreender também o âmbito mais amplo da prática social humana.

Para tanto, o autor coloca como centro de reflexão a vida cotidiana enquanto instância do ser social mais rica de determinações. A cotidianidade é o “âmbito em que todo homem forma de modo imediato as suas formas de existência pessoais, implementando-as na medida do possível, o âmbito em que para o homem se decide, em muitos aspectos, o êxito e o fracasso desse modo de conduzir sua vida” (Lukács, 2013, p. 449). Sendo assim, é imprescindível levar em consideração o aspecto decisivo da vida cotidiana no que diz respeito a continuidade do ser social. Ela é o *locus* onde se processa a síntese da ação contínua do indivíduo, suas decisões entre alternativas, que impactam a forma como o homem conduz a sua própria vida. Ela é, portanto, o meio no qual ocorre a síntese das alienações que representam a continuidade das decisões assumidas pelos indivíduos, dando origem aos princípios constitutivos da

personalidade de cada um, sendo também o *locus* onde essa mesma personalidade se circunscreve e se desenvolve concretamente.

Somente no contexto da vida cotidiana, âmbito mais amplo da prática dos homens, pode a ação contínua do indivíduo – enquanto decisões entre alternativas – circunscrever-se e desenvolver concretamente. A vida cotidiana é o *locus* onde ocorre a síntese das alienações que representam a continuidade ou homogeneidade das decisões individuais assumidas em sua prática social: nela podemos verificar elementos contínuos nos atos de alienação dos indivíduos, cujo núcleo homogêneo de decisões adquire expressão nos traços de continuidade entre as várias decisões alternativas efetivas em sua vida (Fortes, 2013, p. 238).

A vida cotidiana tem, assim, um papel decisivo pois é o meio no qual se expressa uma linha de continuidade nas ações e diretrizes assumidas pelos indivíduos, com capacidade suficiente para influenciar o processo social e o próprio contexto da vida individual. Desse modo, é preciso centrar a atenção no papel da cotidianidade enquanto *locus* onde a influência dos atos de alienação se processa com maior complexidade. Além dessa complexidade, na vida cotidiana “podemos verificar elementos contínuos nos atos de alienação dos indivíduos”, como expõe Fortes (2013, p. 238). Essa continuidade nos atos de alienação diz respeito àquilo que será parâmetro para os atos e comportamentos individuais.

É certo que a origem do sistema de alienações está localizada no complexo do trabalho, contudo, as reflexões de Lukács objetivam demonstrar a especificidade da alienação no interior do trabalho e em sua forma mais complexa de realização na vida cotidiana. Para ele, a alienação assume a condição de preponderância sobre os atos de objetivação nas formas superiores da prática social. Ela não fica restrita à atividade que produz um objeto material, mas diz respeito, em grande medida, à objetivação de algo no mundo que corresponda às alienações dos indivíduos. São concepções, princípios, valores etc. que estão na base das decisões entre alternativas dos indivíduos e que operam socialmente, respondendo aos problemas que “jorram incessantemente” no cotidiano.

[...] até mesmo o mais renomado dos pensadores, políticos, artistas etc. vive pessoalmente uma vida cotidiana, cujos problemas jorram incessantemente sobre ele através dos acontecimentos diários do seu dia a dia, através da cozinha, do quarto das crianças, do mercado etc., tornando-se atuais para ele e provocando decisões, inclusive do tipo espiritual, da parte dele (Lukács, 2013, p. 439).

Frente aos problemas, presentes nos acontecimentos diários que compõem a vida cotidiana dos indivíduos (seja na cozinha, no quarto das crianças, no mercado etc., conforme

os exemplos de Lukács), os homens decidem entre alternativas postas pela prática social<sup>93</sup>. E na base dessas decisões encontramos o sistema de alienações constituído pelos próprios indivíduos. Alienações estas que não são produto de uma interioridade isolada, mas atos singulares que se fazem em meio e através da prática social. Isto é, embora a alienação seja um ato essencialmente singular, para efetivar-se no mundo, para se tornar eficaz na sociabilidade, ela precisa ser confirmada pelos nexos e tendências dispostos na própria malha social. Por isso, o sistema de alienações dos indivíduos é composto a partir das respostas dadas ao conjunto de problemas suscitados pela realidade social em que vivem.

Na *Ontologia* lukacsiana, a personalidade humana é, portanto, a síntese dessas alienações em meio ao conjunto heterogêneo e contraditório de elementos constituintes da realidade social. Estamos, com isso, nos referindo às ideias, convicções, princípios etc. dos indivíduos que embasam suas decisões e que de fato se colocam como tendências ativas dentro da sociabilidade. De forma resumida, podemos dizer que a alienação é o movimento consentâneo no qual o homem avalia a si mesmo, constitui o seu próprio mundo, ao mesmo passo em que cria um domínio sobre si mesmo e sobre sua própria constituição – jamais esquecendo que todo esse processo permanece atrelado de forma sob a relação ineliminável entre subjetividade e objetividade.

Todo esse itinerário põe em evidência que a formação e desenvolvimento dos indivíduos requer um conjunto de mediações que cada vez mais se amplia e se complexifica, não sendo possível conceber as alienações singulares senão no terreno das práticas sociais. Repetindo: os homens são seres que respondem, e “enquanto seres que respondem, posicionam-se em suas alienações diante das questões existenciais momentâneas da sua respectiva sociedade, decidindo mediante a afirmação ou a negação de alternativas em função das necessidades de sua própria personalidade.” (Lukács, 2013, p. 450). E como isso se relaciona com a continuidade *sui generis* do ser social? Com as alienações singulares de indivíduos sociais, é fundada uma “concepção de mundo” específica que embasa as ações e decisões, criando um *continuum*. Essa espécie de homogeneidade nas decisões ocorre a despeito da contraditoriedade e da heterogeneidade da própria realidade social. E, se tratando dos indivíduos, esse *continuum*, a partir do qual emerge a personalidade humana, se apresenta com e apesar da mudança.

---

<sup>93</sup> Em outra ocasião Lukács afirma que “há certo campo de ação que pode ser muito grande e, às vezes, muito pequeno”; e quando tratamos dessas decisões como nos exemplos descritos, cuja ocorrência se dá no cotidiano, esse campo de ação “cresce e encolhe, minuto a minuto”, sobretudo “quando se pensa na relação entre dois homens”, ou seja, no âmbito das relações humanas (Lukács, 2020a, p. 188).

Conforme Lukács, no homem há um peculiar processo de formação, diferente de como ocorre no caso das determinações objetivamente cíclicas na natureza, que “vincula o processo da vida ao ciclo de modificações que se alternam constantemente na natureza”, algo presente mundo vegetal (por exemplo, na relação das plantas com as estações do ano), e em algumas partes do mundo animal (Lukács, 2013, p. 392). Para amparar essa formulação, recupera alguns versos do poema de Goethe “Duração na mudança” [*Dauer im Wechsel*]: “deixa que início e fim/se juntem num só” [*Laß den Anfang mit dem Ende/Sich in eins zusammenzieh'n*]. Segundo o filósofo húngaro, esse poema de Goethe, embora não aborde o problema examinado por ele na *Ontologia*, é bastante ilustrativo. Para Lukács, longe de se excluírem, a duração na mudança é indício da tendência ontológica à historicidade no ser social. Ou, dito de outra forma, expressa a síntese dialética entre continuidade e mudança, novo e velho, permanência e transformação.

A menção ao pensador alemão é acrescida com uma das teses principais da ética de Goethe: “o mais feliz dos homens é aquele que consegue vincular o fim de sua vida com o começo.” Essa frase citada por Lukács expressa, segundo ele, a duração como um momento fundamental, que também constitui algo valioso. Ou seja, há um valor na explicitação da personalidade humana, tanto em sua base biológica irrevogável, como nas determinações sociais e biológicas socializadas e no meio social onde se dá a continuidade na atividade de pôr, que confere forma à personalidade e duração. Nas palavras do autor:

Tanto o curso biológico da vida, como suas determinações puramente sociais e biológicas socializadas, como também o meio ambiente social dessa vida compõem o complexo com o qual se defronta como continuidade essa atividade de pôr, conferindo forma à personalidade que vem a ser por si mesma, gerando duração. O resultado é uma forma de vida real determinada, mas que, justamente em seu ser e em termos exclusivamente ontológicos, constitui algo valioso (Lukács, 2013, p. 393).

A duração, enquanto resultado de um conjunto de decisões alternativas, comparece como um elemento-chave para a criação das “concepções de mundo”, não só para o indivíduo que se singulariza a partir de suas alienações, mas também para o grupo no qual exerce influência. Isso não quer dizer que essas concepções estejam em condição de criar um “mundo” a partir de si mesmas, mas que tem origem nos problemas postos em cada época e em cada sociedade (Lukács, 2013, p. 450). Nesse sentido, as alienações singulares podem coadunar-se em nível mais amplo, formando princípios e diretrizes que orientam as ações e decisões dos indivíduos. Em outros termos, a alienação de um indivíduo singular pode se identificar com as alienações de outros indivíduos, potencializando o próprio gênero humano. O indivíduo é sempre um singular que se faz em uma universalidade, e ao se singularizar, pode potencializar o próprio gênero.

Quando analisamos a função das formações ideais, de pronto identificamos o papel decisivo que elas possuem sobre a operacionalização da própria realidade, inclusive influenciando e determinando a vida dos indivíduos e grupos. Trata-se de um movimento consentâneo que forma a personalidade dos indivíduos (o ideal como elemento continuador da personalidade humana), mas que também constitui o próprio gênero humano, uma vez que a relação entre o indivíduo e sua genericidade é insuprimível, mesmo em seus contornos mais contraditórios. Esse complexo de determinações possui correspondência com o problema da ideologia, tema que será abordado no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 4

### IDEOLOGIA E FATOR SUBJETIVO: A PRÁTICA SOCIAL CONSCIENTE E OPERATIVA DOS INDIVÍDUOS

[...] as atividades espirituais do homem não são, por assim dizer, entidades da alma, como imagina a filosofia acadêmica, porém formas diversas sobre a base das quais os homens organizam cada uma das suas ações e reações ao mundo externo. Os homens dependem sempre, de algum modo, destas formas, para a defesa e a construção de sua existência.

*Conversando com Lukács*, Abendroth, Holz e Kofler (1969, p. 12).

Emergem em meio a densa trama categorial presente na obra de Lukács, e enquanto componentes imprescindíveis, o problema da ideologia e do fator subjetivo, ambos tratados por meio de um desenvolvimento bastante profícuo e complexo pelo autor. O filósofo magiar, nessa difícil seara, tece considerações bastante inovadoras, quando postas em comparativo com os debates mais comuns e atuais acerca desses problemas, sobretudo no que diz respeito ao complexo da ideologia. Por meio de um extenso desenvolvimento, o qual acontece principalmente na terceira seção do capítulo 3, intitulada “O problema da ideologia”, Lukács se dedica a explicitar as determinações mais gerais sobre o problema da ideologia e sua conexão com temas de grande monta, tais como a política, o direito, a arte e a filosofia, que embora muito importantes, não podem ser alvo aqui de um tratamento pormenorizado, uma vez que uma análise mais detida ultrapassaria os limites desta dissertação.

Compete a nós, para fins de delimitação, apenas tratar daquilo que se relaciona com o escopo de nosso estudo. Lidar na íntegra com o problema da ideologia ou de outros complexos da vida social humana, como o da política, do direito, da arte ou da filosofia, sem dúvidas possui grande correspondência com o tema da formação das individualidades, contudo, dada sua extensão e profundidade, são temáticas que poderão ser melhor analisadas apenas em outra oportunidade. Para efeito de nosso trabalho importa, neste momento, sublinhar as determinações mais gerais acerca do fenômeno ideológico e sua relação com o processo de individuação humana *pari passu* da operacionalização da própria existência. Além disso, é importante analisar o que Lukács chama de fator subjetivo e seu papel historicamente ativo (junto com a ideologia) nos processos sociais.

Basta, de saída, sopesar um aspecto central do que foi exposto ao longo deste estudo, a saber, o fato de não haver prática humana sem finalidade. Ou seja, o homem responde a uma objetividade que independe de sua consciência e o faz por meio da apreensão dos nexos causais



da objetividade combinada com o ato de pôr algo efetivo no mundo. Esse pôr teleológico é composto por dois momentos, o fator ideal e o material, que estão presentes em toda prática humana. Entretanto, no desenvolvimento do ser social, os pores teleológicos dos indivíduos cada vez mais se destacam da atuação circunscrita aos liames naturais, para operarem no âmbito da sociabilidade. É nesse sentido que examinamos o papel das formações ideais para além do complexo laborativo, adentrando em outros âmbitos da prática social. Ao investigá-las, identificamos que de fato as ideias fazem “mundo”, não a todo custo e de qualquer forma, mas sempre a partir de uma relação entre subjetividade e objetividade. Tais ideias não são atos mentais fincados sobre si mesmos, completamente desprovidos de lastro na própria realidade, mas uma captura ideal daquilo que realmente existe e que retorna para a própria realidade.

A tematização lukacsiana parte de uma constatação ontológica preliminar, a do reconhecimento do homem enquanto ser ativo em seu próprio mundo. Esse mundo, *nolens volens* [querendo ou não], existe, e sua existência pode ser capturada idealmente pelo homem (pelas suas ideias, mas também pelas emoções, conforme exposto na seção anterior). Ao capturá-lo, o homem pode modificá-lo a partir de seus atos teleológicos dirigidos para a própria realidade. Ao fazê-lo, como apontamos desde o início, modifica também a si mesmo. Nesse sentido, a dinâmica do ideal exerce um papel decisivo na formação do mundo e das individualidades, e apresenta algo fundamental: a possibilidade de entendimento e transformação da realidade humana. Esse aspecto apresenta repercussões para o que chamamos, tendo como base a letra lukacsiana, de *elementos para a plena explicitação da personalidade humana*, algo que poderemos abordar com mais profundidade na segunda seção deste capítulo.

Antes disso, importa precisar a caracterização da ideologia enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos indivíduos. A ideologia, ao atingir o campo dos pores teleológicos secundários, cujo objeto não é mais a objetividade natural, mas a consciência de outros homens, atua enquanto orientação ideal que antecede o desencadeamento da ação. Por conseguinte, ela é o fator ideal da ação prática dos homens, expressando o ponto de partida, a finalidade e a dinamicidade da atuação dos homens não apenas sobre o mundo exterior dos objetos, mas também sobre outros homens.

O exame do problema da ideologia subjaz, portanto, todas as elaborações precedentes, pondo em evidência, mais uma vez, o caráter social das individualidades e de sua formação a partir da relação ineliminável entre subjetividade e objetividade. Conforme advertimos outrora, as atividades espirituais dos indivíduos, incluso o seu pensar, não são oriundos de uma subjetividade isolada, de um *self-made man* isento de determinações. As ideias compõem a história humana e são determinadas, através de múltiplas mediações, pela forma com a qual os

homens produzem e reproduzem a sua vida. O ideal, assim, só pode existir em combinação com o material, a partir da objetividade e em direção a ela, ainda que nesta objetividade nem sempre se trate de elaborações materiais propriamente ditas, mas de formas de objetividade “desmaterializadas”.

Evidentemente, nem toda ideia é uma ideologia. O fator ideal dos pores teleológicos voltados para a prática social pode assumir o contorno de uma produção espiritual em sua possível função ideológica, mas nem toda orientação ideal torna-se uma ideologia. Posto isso, é importante examinar a acepção que o complexo da ideologia recebe na obra lukacsiana, destacando sua função social e, principalmente, como ela se relaciona com o processo de individuação dos sujeitos e com o papel destes últimos frente aos problemas e dilemas postos socialmente. Tais aspectos serão abordados a seguir.

#### **4.1. Breves considerações acerca do problema da ideologia e do fator subjetivo nos processos sociais**

Como ocorre em muitos momentos na *Ontologia*, ao introduzir o problema das formações ideológicas, Lukács reporta-se mais uma vez a Marx como ponto de partida em suas análises. Certamente aqui não poderemos cotejar a fundamentação lukacsiana sobre o tema com a determinação marxiana da ideologia<sup>94</sup>, mas, cabe destacar que os lineamentos ontológicos escavados a partir das linhas marxianas apresentam argumentos que permitem ao filósofo magiar contestar teses comuns propaladas pela tradição marxista em torno do problema da ideologia. Na esteira de Marx, Lukács tematiza o problema da ideologia a partir do reconhecimento do homem enquanto ser ativo e consciente em seu próprio mundo e rompe com o critério gnosiológico como adequado para a determinação das manifestações ideológicas.

O filósofo húngaro contrapõe, assim, a determinação gnosiológica acerca da ideologia e a concepção tradicional de ideologia como um conjunto falso de ideias que controlam, como “desde fora”, os indivíduos no interior de uma sociedade. Para Lukács, pouco importa a gnosiologia, isto é, o plano das verdades e das falsidades, sendo irrelevante considerar a veracidade ou falsidade, o valor ou de desvalor de uma ideia para que ela possa ser compreendida como uma ideologia. Para ele, “a gnosiologia não é o órgão apropriado à

---

<sup>94</sup> Indicamos os estudos de Ester Vaisman, sobretudo sua tese de doutoramento, que se ocupa de uma investigação mais detida acerca da determinação marxiana da ideologia. A autora demonstra que em Marx a ideologia está associada à crítica à filosofia especulativa neohegeliana e à especulação em geral, mas que atinge um espectro maior, sendo ela, ao mesmo tempo, “denominativa de um amplo complexo de entificações sociais, onde estão incluídas as formas de consciência, bem como dos horizontes sociais a partir das quais são engendradas” (Vaisman, 1996, p. 237, grifo da autora).

diferenciação entre ideologia e não ideologia”, mas, ao contrário, é “a função social [que] decide se algo se torna ideologia” (Lukács, 2013, p. 568-569). Ao contrário do sentido pejorativo que vem experimentando uma *longue durée* no tratamento do problema das formações ideológicas, para o autor húngaro, a ideologia é um fator ideal da ação prática dos indivíduos. Trata-se de uma elaboração ideal da realidade que serve para conscientizar, orientar e operacionalizar a práxis social humana. Além disso, a ideologia não é um atributo fixo do ser social, mas tem sua gênese determinada na atividade social dos indivíduos, e surge do *hic et nunc* que coloca problemas frente aos quais os indivíduos devem responder.

Desse modo, não se trata de tecer uma teoria das ideologias, como ocorre no terreno gnosiológico, mas de abordar a sua gênese e função social. Não sendo um atributo fixo que se manifesta de modo indiferenciado no decurso da história, é preciso analisar a ideologia no contexto em que ela surge, no *aqui e agora* social, onde ela adquire força enquanto orientação ideal para a prática humana consciente. Por consequência, nenhuma ideia é uma ideologia *per se*, mas que pode se tornar uma ideologia quando se transforma “em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (Lukács, 2013, p. 467).

Se opera no mundo e possui uma eficácia é uma ideologia, caso contrário é apenas um ponto de vista, uma ideia. Por isso, toda ideologia é um pôr teleológico, e segundo Lukács, um pôr de *caráter secundário*, aquele que, como vimos, se endereça aos próprios homens, às suas ações, afetos e comportamentos, desde o trabalho em sua forma mais incipiente, até a práxis social extralaborativa. Alguns dos exemplos que o filósofo húngaro utiliza para ilustrar esse caráter de pôr teleológico secundário da ideologia são a astronomia heliocêntrica de Galileu e a teoria do desenvolvimento no âmbito da vida orgânica de Charles Darwin. Embora não sejam diretamente formas de ideologia, quando essas teorias foram convertidas em meios para travar os combates em torno dos antagonismos sociais – a astronomia heliocêntrica de Galileu contribuiu na ruptura com as ideias predominantes do cristianismo, ao passo que o intitulado “darwinismo social” forneceu uma base para o nazifascismo – elas se tornaram operantes, em determinados contextos e, com isso, formas ideológicas. E nem mesmo uma reversão da função de cunho progressista para um cunho reacionário como ocorreu com o surgimento do “darwinismo social” no período imperialista foi suficiente para alterar ou eliminar sua função ideológica. Sobre isso, faz-se necessário um retorno à *Ontologia*:

[...] a mais pura das verdades objetivas pode ser manejada como meio para dirimir conflitos sociais, ou seja, como ideologia, já que ser ideologia de modo algum constitui uma propriedade social fixa das formações espirituais, sendo,

muito antes, por sua essência ontológica, uma função social e não um tipo de ser (Lukács, 2013, p. 564).

Cumpra à ideologia a função de operacionalizar a própria realidade, dirimindo conflitos no campo social, na medida em que ela ordena e instrumentaliza as decisões dos indivíduos frente aos problemas que permeiam a existência humana. A ideologia se distingue, então, de um mero conjunto de ideias precisamente pela força que assume ao coordenar a vida dos homens, a nível individual e a nível coletivo, guiando os indivíduos na resolução de seus conflitos. Por essa razão, só é possível compreender de fato o significado da ideologia a partir de sua função social, de sua incidência nas decisões e ações dos indivíduos no âmbito de uma sociabilidade. Cai por terra a caracterização de ideologia como sinônimo de falsa consciência. Essa afirmação demonstra sua fragilidade frente ao fato de que muitas realizações falsas da consciência jamais se converteram em ideologia e, também, diante do fato de que o falso pôde operar como ideologia sob determinadas circunstâncias, vide o exemplo do chamado “darwinismo social.”

Segundo Lukács (2013, p. 480), “só é possível compreender o que realmente é ideologia a partir de sua atuação social, a partir de suas funções sociais”, e para ilustrar, localiza um exemplo em Marx:

Em sua tese de doutorado, ainda sem uma fundamentação histórico-materialista, Marx já vislumbrou corretamente, em sua essência, o problema fundamental que se coloca nesse ponto. Em meio a uma crítica aguda e perspicaz da prova ontológica [da existência] de Deus (e de sua crítica por Kant), ele faz a seguinte pergunta retórica: “Acaso o velho Moloque não reinou de fato? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos?”. Essas perguntas atingem a factualidade fundamental da ideologia. Pode-se até caracterizar Moloque e Apolo como “asneiras” no sentido gnosiológico<sup>95</sup>,

---

<sup>95</sup> À título de esclarecimento, devemos assinalar que Lukács tece uma crítica à Engels, poucas linhas acima da referida passagem. De acordo com o pensador húngaro, Engels incorre no equívoco de “abordar o problema da ideologia de modo unilateralmente científico-gnosiológico e não de modo ontológico-prático” no que diz respeito às suas formulações mais historicamente recuadas no tempo: “Engels, num rompante de grosseria juvenil, chegou a denominar o conteúdo de ideologias com essa origem de ‘asneira em estado primitivo’ e recusou-se a ‘procurar causas econômicas’ para todos os modos de manifestação dessa espécie” (Lukács, 2013, p. 479, grifo nosso). Não cabe realizar aqui um exame mais detido acerca da crítica lukacsiana à Engels, apenas deve-se ressaltar que ela se insere na linha argumentativa do autor que contradiz a gnosiologia como terreno apropriado para a análise dos problemas ideológicos. Ademais, essa polêmica com Engels revela outro aspecto da fundamentação de Lukács: as formações ideológicas não estão restritas às sociedades subdivididas em classe. Embora analise a função da ideologia perante os conflitos sociais, o que ocorre sobremaneira nas sociedades classistas, não deixa de lado o fato de que ainda nas sociedades não cindidas em classes emergiam problemas especificamente ideológicos: “pode-se dizer em síntese que alguns tipos de produção de ideologias remontam aos primórdios do desenvolvimento social” (Lukács, 2013, p. 478). Mais uma vez fica patente a crítica de Lukács à caracterização do primitivo como simples juízo valorativo. O filósofo húngaro demonstra que por ser primitivo não significa que seja restrito a mera naturalidade. Demonstra,

mas, na ontologia do ser social, eles figuram como poderes realmente operantes – justamente como poderes ideológicos (Lukács, 2013, p. 480-481).

Lukács, no entanto, adverte que mesmo que não se trate de estabelecer como critério para ideologia a gnosiologia, também não quer dizer que se deva incorrer no extremo oposto: o do puro pragmatismo impensado e desprovido de ideias (Lukács, 2013, p. 506). Ou seja, não são quaisquer ideias, tampouco somente as falsas ou verdadeiras, mas aquelas que operacionalizam a vida social e que contribuem para dirimir os conflitos na práxis humana. Tais ideias não são, portanto, inócuas, ao contrário, elas incidem no chão social. Isso remete a um elemento descrito anteriormente em nossa exposição, a saber, que sendo verdadeiras ou falsas, essas ideias precisam corresponder com a realidade e se voltar para ela. Desde o trabalho esse aspecto é exposto por Lukács, ao demonstrar o vínculo entre o ideal e o material nesse complexo.

A própria origem das formações ideológicas possui relação com a caracterização do homem enquanto um *ser que responde*. O homem enquanto ser que responde nunca é independente da questão que a história lhe coloca, ou seja, ele responde a partir de um campo de possíveis concretamente determinado. Como visto, é nesse processo de escolha entre possibilidades de respostas reais concretamente determinadas em termos sociais que o homem singular se faz pessoa, indivíduo. Sua existência, portanto, não é resultado de um determinismo da esfera da economia, mas se evidencia no modo como ele próprio, o homem, reage às alternativas com que a vida o confronta. Esses aspectos possuem forte elo com as formações ideológicas, pois, tais reações podem eventualmente aparecer como ideologias.

Mais uma vez fica evidente que o mundo não se dá por questões mecânicas da ordem da economia. Lukács rompe com o mecanicismo e com o determinismo economicista ao postular que a ideologia, em seu sentido mais amplo, depende da existência do ser social, de onde o indivíduo vive e de como atua em sua práxis. Desse modo, fica explicitado o caráter tendencial da essência, uma vez que não há no plano do ser social, elementos que sejam inexoráveis mas, ao contrário, sempre se trata de um ser que responde. Mas a ideologia tampouco é, contrapondo as suas representações naturalistas vulgares, mera forma de agir das pessoas segundo os seus próprios interesses. A ideologia não surge de uma ideia isolada de um indivíduo insulado frente a sua própria realidade, sem correspondência alguma com a realidade. Embora seja sempre o indivíduo o agente decisório, aquele que responde, ele nunca pode fazê-lo em situações socialmente vazias. E por mais que a ideologia possa envolver o agir dos

---

com exemplos, como formas elementares muito importantes do desenvolvimento da humanidade já se apresentavam em germe em determinados períodos históricos.

indivíduos segundo seus próprios interesses, estes interesses, por mais íntimos que possam ser, não emergem como atributo de uma subjetividade isolada, mas surgem no contexto da prática social dos homens e na tentativa dos indivíduos de operacionalizarem sua própria existência.

Diz o autor:

Da vida cotidiana até as supremas objetivações [*Objektivationen*] do reino humano vigora, em toda parte, a dupla determinação aqui esboçada. Nela se evidencia o que se deve entender por ideologia no sentido mais amplo da palavra, a saber, que a vida de cada homem e, em consequência, todas as suas realizações, sejam elas práticas, intelectuais, artísticas etc., são determinadas, no final das contas, pelo ser social em que o referido indivíduo vive e atua (Lukács, 2013, p. 470).

Ainda segundo Lukács: “certamente o homem pode se isolar sob determinadas condições sociais, mas estas mesmas condições, assim como as correspondentes reações a elas, ainda assim possuem caráter puramente social” (2013, p. 470). A afirmação anterior possui forte correspondência com Marx, quando o pensador alemão destaca: “o homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (Marx, 2011a, p. 40). Apesar de não a citar diretamente na *Ontologia*, essa passagem comparece nos *Prolegômenos* na ocasião em que o filósofo húngaro expõe que o homem jamais pode atuar em situações humanamente vazias, mesmo na mais profunda intimidade, uma vez que “toda tentativa de realização dos seus pensamentos ou sentimentos pessoais partem de comunidades humanas e, de alguma maneira, desemboca nelas” (Lukács, 2010, p. 105). Desse modo, o próprio interesse pessoal é um interesse socialmente determinado. Ou seja, não se trata de um jogo de indivíduos dispersos ou de um somatório destes, mas de relações que efetivamente se dão, mesmo quando os indivíduos se encontram, sob as determinadas condições de um modo específico de produção da vida, dispersos, isolados e alheios em relação uns aos outros.

Por isso, o autor alude a uma dupla determinação, a qual fizemos extensa menção ao longo deste estudo, seja no exame da determinação de reflexão entre subjetividade e objetividade, seja no tratamento da polaridade do ser social e de sua existência simultânea como indivíduo e gênero humano. No que diz respeito às formações ideológicas, esse aspecto também não deixa de estar colocado. As decisões entre alternativas experimentam uma combinação entre como o homem reage às alternativas que a vida o confronta, como ele pondera e procede diante delas, em um nível mais singular, da sua existência pessoal; e, ao mesmo tempo, essas alternativas, que os homens escolhem ou frente as quais os homens decidem, são produtos de um *hic et nunc* social (Lukács, 2013, p. 469).

Portanto, a ideologia não é fruto de uma construção prioritariamente subjetivista, nem mesmo se aproxima de uma completa negação do papel da subjetividade em sua formulação. O autor da *Ontologia* deixa isso explícito ao mencionar o fato de a ideologia sempre remeter a uma questão a ser respondida pelos indivíduos, que “sempre será um ‘o que fazer?’ social” (Lukács, 2013, p. 466, grifo nosso). Cumpre à ideologia, então, a função de ordenar as decisões individuais, de coordená-las no contexto da vida social dos homens. Ela é um pôr teleológico, e não um atributo específico de elementos fixos da prática social. No conjunto de entrevistas intitulado *Conversando com Lukács*, nosso autor afirma:

[...] o homem, é, antes de mais nada, como todo organismo, um ser que responde a seu ambiente. Isto significa que o homem constrói os problemas a serem resolvidos e lhes dá resposta com base na sua realidade. Mas uma consciência pretensamente livre de liames sociais, que trabalha por si mesma, puramente a partir do interior, não existe e ninguém jamais conseguiu demonstrar sua existência. Creio que os chamados intelectuais desprovidos de vinculações sociais, como também o *slogan*, hoje em moda, do fim da ideologia, sejam uma pura ficção que não tem propriamente nada a ver com a efetiva situação dos homens reais na sociedade real (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 40).

Em outras palavras, o fato do homem tomar ele próprio a decisão não diz respeito a uma independência dele em relação à sociedade, pois não há como conceber a sua existência, assim como os produtos do seu pensar e do seu sentir, fora dos liames sociais, puramente “do interior”. Lukács torna mais evidente esse elemento acerca da ideologia quando menciona que ela pressupõe a existência de conflitos sociais. Para o filósofo húngaro, o surgimento e a disseminação das ideologias dependem de estruturas sociais, de antagonismos entre grupos e indivíduos; ela é “marca registrada geral das sociedades de classes” (Lukács, 2013, p. 472). A ideologia surge a partir do enfrentamento dos antagonismos sociais, da luta social, que caracteriza toda sociedade, segundo o autor, pelo menos as da “pré-história” da humanidade, isto é, as sociedades cindidas em classes. Nelas, a ideologia pode se impor com os meios do convencimento, e por meio da violência franca ou dissimulada. Isso não é decisivo para determinar se é ideologia ou não. Ou seja, não importa o meio e a intencionalidade, mas se opera na realidade. Se consegue convencer os indivíduos ou grupos (Lukács, 2013, p. 471).

O convencimento possui substancial importância, pois a estruturação das sociedades de classes não é independente do fazer humano. Os interesses antagônicos são determinados pela estrutura, mas essa estrutura só pode se tornar operante na práxis quando cada homem singular passa a vivenciar e impor esse interesse como seu e em suas relações (Lukács, 2013, p. 472). Por isso, o convencimento. Para que os antagonismos possam ser efetiva e eficazmente

enfrentados, os indivíduos devem, enquanto partes de um grupo social, se convencerem de que os seus interesses coincidem com os interesses da sociedade como um todo.

Isso nos conduz a outro ponto de especial relevância para que seja entendida a análise lukacsiana em toda sua envergadura. Os conflitos sociais, embora ocorram em um nível mais amplo, entre grupos, classes etc., “naturalmente chegam até o nível da intimidade pessoal” (Lukács, 2013, p. 489). Com efeito, o autor não está chamando atenção apenas para uma repercussão no âmbito das individualidades. Esses conflitos não surgem exclusivamente “de cima” e chegam até os indivíduos, mas, ao contrário, as mediações são complexas, e integram esse processo os próprios pores dos indivíduos no surgimento e no desdobramento dessas colisões sociais.

Lukács recupera, então, algo de sua exposição anterior, a saber, que os pores teleológicos influem sobre a forma fenomênica concreta e podem modificar a essência. Assim, a ideologia, enquanto um pôr teleológico, atua no enfrentamento e na resolução de problemas e conflitos, ou seja, ela faz isso no mundo fenomênico e, ao fazê-lo, também pode atuar sobre a essência. O autor menciona o papel das “decisões alternativas teleológicas” dos indivíduos como determinante nos processos sociais. São essas decisões que irão influir no âmbito fenomênico, podendo atingir as tendências operantes independentemente de qualquer vontade humana no âmbito da essência. E essas “decisões alternativas teleológicas” abarcam as formações ideológicas.

O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços fundamentais, ontologicamente decisivos, da história da humanidade. Porém, ela só obtém a sua forma ontologicamente concreta em decorrência de tais modificações do mundo fenomênico (tanto da economia como da superestrutura); mas estas só podem concretizar-se como consequências dos pores teleológicos humanos, entre os quais também a ideologia ganha expressão enquanto meio de enfrentar e resolver os respectivos problemas e conflitos (Lukács, 2013, p. 495).

Utilizamos do próprio exemplo de Lukács, que adiante em sua exposição, menciona o caso francês da transição do feudalismo para a sociedade burguesa. O ano de 1789, que marca o início do período da Revolução Francesa, “liberou, com o esfacelamento do feudalismo, o caminho para o desdobramento do capitalismo, o qual passou a impor-se de modo irresistível”, isto é, impôs-se uma necessidade e uma irresistibilidade objetivas, independentes do querer humano, enquanto tendências socioeconomicamente necessárias do ponto de vista da essência. Contudo, Lukács destaca que “a despeito de toda necessidade objetiva”, essas mudanças também são resultado dos próprios atos dos indivíduos: “a concretude de tais desenvolvimentos resulta, portanto, numa unidade preñe de contradições da determinidade social objetiva e da



influência marcante das pessoas mobilizadas para a atividade sobre o ser-propriadamente-*assim* da estrutura e dinâmica sociais daí resultantes” (Lukács, 2013, p. 508). Assim:

[...] tudo isso não aconteceu simplesmente com as pessoas, mas, a despeito de toda a sua necessidade objetiva, também é fruto de seus próprios atos; sem o choque provocado pelas jornadas de junho, supostamente não teria surgido nenhum segundo império na França, mas quem agiu foram justamente as pessoas que vivenciaram esse choque (Lukács, 2013, p. 508).

Conforme fica evidente a partir do exemplo, a essência econômica produz apenas possibilidades objetivas de progresso real. É preciso que sejam tomadas certas decisões alternativas teleológicas pelo próprio homem para que uma dessas possibilidades seja realizada e, nessas decisões, estão incutidos o papel e a função social das ideologias. Desse modo, o processo econômico de desenvolvimento possui uma legalidade objetiva que permite o alcance de um patamar superior do ser social, mas não quer dizer que há nele um caráter teleológico. Depende, em um desdobramento prevalentemente social, da dinâmica entre perguntas e respostas, e das decisões entre alternativas teleológicas que são, inclusive, ideológicas.

Assim, o pensador húngaro contradita a concepção determinista vulgar do marxismo, que concebe os processos econômicos e sociais como “totalmente independente[s] da atividade impulsionadora dos homens” (Lukács, 2013, p. 509). Ele se opõe às proposituras ainda comuns no marxismo, na qual a dimensão da individualidade é secundarizada, ou até mesmo completamente nulificada como componente ativo da dinâmica social. Nesse caso, a ideologia é vislumbrada como “uma superfície meramente aparente, em última análise, sem influência, do acontecimento real rigorosamente necessário” (Lukács, 2013, p. 490). Essa posição assumida de modo grosseiro pelo marxismo mecanicista e vulgar é veementemente combatida por Lukács, que não compactua com a visão segundo a qual a esfera da economia é descrita como a “base” que determina direta e exclusivamente as demais esferas do ser social, integrantes da “superestrutura”.

Mas, há ainda uma outra corrente predominante no interior do marxismo vulgarizado a qual o autor se opõe. Estamos nos referindo àquela que “proclama uma autonomia plena das ideologias, especialmente das superiores (filosofia, arte, ética, religião etc.) em relação aos fundamentos econômicos do acontecimento histórico” (Lukács, 2013, p. 490). Mais uma vez, então, Lukács por meio de seu *tertium datur*, se opõe aos falsos extremos. De forma análoga, em outro momento de sua exposição, ele rejeita a forma pela qual a filosofia de Heidegger e, em sua esteira, a dos existencialistas, concebe o mesmo problema, nesse caso, a partir da noção de “um homem singular ‘jogado’ dentro de uma realidade estranha e ‘condenado’ à liberdade, à resolução solitária” (Lukács, 2013, p. 509).

Esses aspectos da fundamentação lukacsiana são decisivos para o entendimento do problema da ideologia e de sua relação com a formação das individualidades. Para o filósofo magiar, não há efetividade na resolução dos conflitos sem a mobilização dos indivíduos e de grupos e camadas de determinada população, e são as formulações ideológicas, historicamente situadas e diferenciadas, que põem esses indivíduos em movimento. Dirá nosso autor de forma bastante clara que: “é praticamente impossível haver efetividade no dirimir dos conflitos sem a mobilização e organização de uma camada da população que se tornou decisiva em dado momento” (Lukács, 2013, p. 509).

E se nos for permitido um acréscimo: os indivíduos só podem atuar efetivamente no dirimir de seus conflitos porque a origem destes últimos está na própria socialidade. Quando o filósofo magiar afirma que “o caminho encetado por um movimento, determina também a direção e o conteúdo da práxis posterior” (Lukács, 2013, p. 509), está justamente fornecendo essa indicação. Os homens atuam sobre sua realidade, não sobre as condições de sua escolha, mas naquelas que lhes foram legadas e transmitidas pelo passado, como assevera Marx. Ou ainda, para recuperarmos um elemento marcadamente presente em nossa exposição: ao decidir entre alternativas, o próprio campo decisório pode se modificar. Desse modo, o caminho e a direcionamento para a emergência dos conflitos possui sua gênese na própria práxis dos indivíduos, assim como o fundamento desses conflitos nascem das próprias condições de existência sociais dos indivíduos. Embora não seja citada por Lukács na *Ontologia*, acreditamos que a seguinte passagem possa ser de oportuna recuperação para os fins de nossa exposição:

*Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver*, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir. Em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de *um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos*; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo, as condições materiais para resolver esse antagonismo (Marx, 2008, p. 48, grifos nossos).

A frase de Marx é precisa: “eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver.” Ela diz respeito à capacidade aludida dos indivíduos dirimirem e equacionarem os seus conflitos, justamente por sua origem remeter ao próprio âmbito do ser social, e não a uma naturalidade. Os conflitos e antagonismos nascem “das condições de existência sociais dos indivíduos”, como no caso do antagonismo existente da sociedade burguesa. Desse modo, se são os indivíduos que põem esses conflitos, igualmente a

eles cabe, sob determinadas condições históricas e objetivas, assumir a consciência sobre tais conflitos sociais e operacionalizá-los. É precisamente nesse âmbito que está localizada a função da ideologia como veículo teórico ou prático para enfrentar os conflitos sociais, quer sejam estes de maior ou menos amplitude, quer seja “no cotidiano da reprodução lenta” ou no “desdobramento sucessivo de uma formação, como nas grandes crises que acontecem na passagem de uma formação para a outra” (Lukács, 2013, p. 486).

Em resumo, a ideologia é, portanto, um pôr teleológico de caráter secundário, cuja atuação se dá sobre a consciência dos homens, transformando-a e tendo como escopo uma finalidade. Tal reflexão lukacsiana rompe com a posição tradicional acerca da temática e apresenta a ideologia como um conjunto de ideias que reflete o mundo e que visa transformá-lo, buscando responder a permanente pergunta sobre “o que fazer?”, e cujo fator preponderante é a determinação da reflexão. Cabe ressaltar, que tampouco importa a gnosiologia e o seu direcionamento, isto é, a ideologia compreende as ideias que mobilizam os indivíduos a entenderem e manejarem os seus conflitos, o que pode ocorrer tendo como horizonte tanto a manutenção da ordem social vigente quanto a sua transformação.

De acordo com Lukács, toda ideologia é histórica, estando sempre em um movimento de “continuidade da descontinuidade”, ou seja, existe um traço geral da ideologia, mas esta vai se modificando e se readeguando ao longo do tempo sob as mais variadas circunstâncias do devir histórico da humanidade. Por exemplo, nas antigas formações societárias a ideologia exercia uma função única de mecanismo de regulação e coerção social sobre os indivíduos. Já na sociabilidade do capital, a ideologia reflete os antagonismos de classe existentes, ou seja, ela passa a ter um campo de ação pautado na instrumentalização ideal que age sobre os conflitos que surgem a partir dos antagonismos de uma sociedade classista.

A ideologia remete às “concepções de mundo” dos indivíduos que se alienam, e que ao se alienarem, assumem um posicionamento diante das questões existenciais momentâneas de sua respectiva sociedade. Quando falamos em “concepções de mundo” aludimos às representações que se manifestam na vida cotidiana e que são fixadas por longos períodos nas consciências dos indivíduos (Lukács, 2013, p. 440). Esse *mundo-de-representações* [*Vorstellungswelt*] da vida cotidiana pode, através de múltiplas mediações, assumir contornos ideológicos na medida em que atua como resposta a perguntas postas pelo respectivo ser-propriadamente-assim do desenvolvimento social e por seus conflitos.

Toda essa exposição acerca do problema, que não supre a necessidade de esclarecer na íntegra a natureza da determinação lukacsiana da ideologia, nos conduz a alguns pontos importantes. O primeiro diz respeito ao fato de que as ideias construídas socialmente pelos

indivíduos, a respeito de si mesmos e de seus conflitos sociais, são historicamente determinadas e podem influenciar o próprio rumo dos processos sociais ao se transformarem em ideologia. Isso implica o entendimento de que a ideologia pode se manifestar em esferas como a do direito e da política, formas específicas de ideologia, que se voltam diretamente para a ação direta sobre a economia e sobre as estruturas sociais a ela relacionadas; ou na arte e na filosofia, que segundo Lukács são formas puras de ideologia, pois não visam a ação prática imediata, mas cujo objetivo é, acima de tudo, “cultivar o gênero humano – isto é o ser social e nele os homens” (Lukács, 2013, p. 519).

Em segundo lugar, para a Lukács a ideologia atua nos processos sociais, mas também no próprio processo de conhecimento. Não poderemos nos limitar ao exame dessa questão aqui, mas, tal como exemplificado antes, teorias como a de Galileu e de Darwin assumiram uma função ideológica em contextos específicos. Com isso, ao abordar a relação entre a cientificidade e a ideologia, Lukács mais uma vez apresenta uma concepção original. Ele ultrapassa a rigidez da “contraposição que separa, de um lado, a ciência como produtora de conhecimentos exclusivamente objetivos e, de outro, a ideologia, campo onde prevalece a subjetividade, sem qualquer espaço possível para a formação de conhecimentos objetivamente fundados” (Fortes, 2013, p. 268). Isso não significa, contudo, que se deva equiparar ciência e ideologia, dimensões distintas do ideal, que expressam, cada uma, funções específicas. Mas, o autor permite visualizar que sem prejuízo na construção de autênticos conhecimentos objetivos, a ciência pode assumir um caráter ideológico e, do mesmo modo, a ideologia pode, munida da “mais pura verdade científica”, buscar a realização de seus propósitos e motivações. Assim, mais uma vez contrapõe um pensador destacado como Max Weber, julgando a separação realizada por este último entre ciência e ideologia como improcedente (Lukács, 2013, p. 569).

Ainda sobre esse segundo ponto por nós destacado, cabe salientar que a exposição de Lukács versa sobre o problema da cientificidade do próprio marxismo, questão que entrecorta a *Ontologia* desde o seu primeiro volume. Nesse novo estatuto científico contido na obra marxiana, identificado por Lukács, está presente uma síntese entre ciência e filosofia (forma pura de ideologia). Para o filósofo húngaro, o pensamento marxiano reúne de modo inaugural e consciente a ciência e a ideologia como elementos complementares, apresentando tanto uma forma de apreensão do ser-propriadamente-assim da realidade, quanto de atuação frente a ela, no que diz respeito ao enfrentamento e à resolução dos conflitos sociais, como consta na décima terceira tese *Ad Feuerbach*, na qual é indicada a unidade entre a compreensão e a transformação do próprio mundo. Segundo Lukács:

[...] o método de Marx assume esse lugar específico no desenvolvimento do pensamento humano sobre o mundo, que ele, por isso mesmo, abriga em si a possibilidade de enquanto ideologia participar do enfrentamento e da resolução dos conflitos de modo a ser capaz de proporcionar intelectualmente, para a solução desses conflitos, tanto o fundamento cientificamente objetivo como a perspectiva de uma saída para a humanidade, para o gênero, qual seja, a perspectiva da transformação do gênero humano existente em si num gênero humano existente para si (Lukács, 2013, p. 575).

Portanto, o marxismo também é uma ideologia, não no sentido pejorativo endossado pela vulgata stalinista, mas no sentido de serem ideias que se projetam em direção à transformação do mundo, na perspectiva de apontar uma saída para humanidade. E não qualquer saída. Lukács é enfático ao postular, na esteira de Marx, que na perspectiva de transformação está o projeto de emancipação humana, da passagem do *gênero humano em-si* para o *gênero humano para-si*, ponto este a ser explorado na próxima seção.

Para efeito de nossos estudos, é impossível adentrar com maior profundidade nas determinações acerca da cientificidade e de sua relação com a ideologia, contudo, cabe ressaltar que, a partir de Marx, Lukács estabelece que a questão central não está em torno de *como* conhecer o ser, ou na possibilidade ou não de conhecê-lo, a exemplo de como se dá no âmbito da teoria do conhecimento. A questão central é, antes, o ser e o destino do homem, o “de onde?” e “para onde?” do gênero humano. É nesse sentido que ele postula que, mais do que uma perspectiva prático-política (algo profundamente distinto de uma doutrina dogmática de cunho politicista), é importante compreender e atuar frente a situação ontológica geral. Para ele “a humanidade se encontra diante de uma decisão que só pode ser implementada sobre o fundamento de uma ideologia que realmente abranja o ser social” (Lukács, 2013, p. 532-533).

Ou seja, o acento recai sobre o papel da ideologia no sentido de que o desenvolvimento do ser social e das forças humanas, sobretudo quando consideradas como tendo um fim em si mesmas, pressupõe um desenvolvimento não apenas material ou econômico, mas também ideológico (Lukács, 2013, p. 549). E acrescentamos: de uma ideologia que abarque o ser social, que enquanto elaboração ideal da realidade, contribua para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa, e que expresse as possibilidades de um estágio concreto de desenvolvimento do gênero humano. Importa precisar, então, a função da ideologia na instrumentalização do próprio campo das ações práticas dos indivíduos, para o qual ela fornece elementos para as transformações necessárias a serem empreendidas, bem como os rumos a serem instaurados no processo social. Esses rumos para Lukács não são aqueles que visam manter o *status quo* da sociedade, mas aqueles que apontam para o futuro, para a transformação do mundo e dos indivíduos.

Com isso, chegamos a um ponto decisivo, a saber, a importância do papel historicamente ativo do *fator subjetivo*. Com uma presença marcante desde as obras juvenis de Lukács, a exemplo de *Reboquismo e dialética*<sup>96</sup>, o problema do fator subjetivo comparece na *Ontologia* lukacsiana, porém, em nítido contraste com as posições anteriores. O que antes esteve associado com um messianismo revolucionário, idealista e utópico, conforme o próprio autor postulou anos mais tarde em sua autocrítica às obras de juventude, agora é alçado a outro patamar. À luz das considerações de sua *Ontologia*, a subjetividade não é mais hipostasiada junto do acento exagerado ao papel da consciência de classe sobre os papéis sociais. Em sua obra mais tardia, Lukács recola o problema do fator subjetivo no mesmo nível de importância das condições postas pela objetividade social, de modo que o aspecto subjetivo comparece em justaposição com as condições objetivas presentes na sociedade.

O tratamento do problema do fator subjetivo, embora possa ocorrer em separado, não possui uma desvinculação com o fator objetivo. Para o autor, os fatores subjetivos e objetivos são momentos diferenciados no interior de uma unidade, provenientes de uma mesma base, encontrando-se imbricados e em interação sob a forma da determinação de reflexão [*Reflexionsbestimmung*]. Portanto, de modo algum são dinâmicas que atuam de forma paralela, sem interseção em sua atuação. Ao contrário, o fator subjetivo se desenvolve sempre a partir de uma base material, e atua frente a ela. Trata-se de uma mútua determinação que remete ao início de toda nossa exposição, onde foi demarcada a reciprocidade determinativa inexorável entre os complexos da subjetividade e da objetividade, enquanto momentos distintos no interior de uma unidade.

Segundo o filósofo húngaro, há uma dialética entre os fatores subjetivos e objetivos, enquanto dois polos constitutivos do movimento histórico-social, ou seja, são considerados não apenas os fatores objetivos como componentes-chave dos rumos dos processos sociais, mas igualmente é ressaltado o papel do fator subjetivo no dirimir de conflitos e nas transformações histórico-sociais. Desse modo, os nexos causais da objetividade social fornecem o campo de possíveis para as ações e decisões individuais, sendo estas últimas tomadas pelos indivíduos a partir das alternativas concretamente existentes. As decisões dos indivíduos não são oriundas de um reflexo mecânico das bases objetivas ou da economia. Assim, o fator subjetivo é, ao mesmo tempo, dependente e independente em relação ao fator objetivo. Para citar o exemplo da economia, segundo Lukács (2013, p. 531):

[...] o fator subjetivo na história é, em última análise, mas só em última análise, produto do desenvolvimento econômico, pelo fato de as alternativas com que

---

<sup>96</sup> cf. Lukács, 2015.

ele é confrontado serem produzidas por esse mesmo processo, mas ele atua, num sentido essencial, de modo relativamente livre dele, porque o seu sim ou o seu não estão vinculados com ele só em termos de possibilidades. Nisso está fundado o grande papel historicamente ativo do fator subjetivo (e, junto com este, da ideologia).

Para o autor, o processo econômico de desenvolvimento possui uma inegável legalidade objetiva que viabiliza o alcance de um patamar superior do ser social, mas isso tampouco quer dizer que há nele um caráter teleológico. São os indivíduos, a partir de um desenvolvimento prevalentemente social, que decidindo entre alternativas, conduzem e apontam os rumos das tendências em vigor no campo da essência. A partir da dinâmica de perguntas e respostas, eles decidem os rumos, tanto no sentido da manutenção dessas tendências, quanto no sentido de poderem fornecer respostas inusitadas que impõem novos rumos a esses processos. Segundo a acepção lukacsiana, “nisso está fundado o grande papel historicamente ativo do fator subjetivo (e, junto com este, da ideologia)”, justamente porque nessa dinâmica entre perguntas e respostas, estão presentes as formações ideológicas enquanto pores teleológicos de caráter secundário. Isso fica explicitado na passagem a seguir:

O que importa agora é lançar um olhar sobre o fator subjetivo no dirimir de conflitos sociais. O que não se pode deixar de considerar nesse processo é que essa confrontação não significa o reconhecimento de fatores totalmente independentes. O campo de ação real em que aparece o fator subjetivo sempre está circunscrito pelo desenvolvimento socioeconômico. Também nesse ponto vale que o homem é um ser que responde, a quem o processo objetivo faz perguntas. A justificação de falar em separado sobre um fator subjetivo se deve meramente – mas esse “meramente” constitui um complexo inteiro e sumamente efetivo – ao fato de toda pergunta só se tornar uma pergunta autêntica mediante a sua formulação que leva a uma resposta e não se restringe a um estado eventualmente difícil de suportar, mas que o conteúdo, a direção, a intensidade etc. da resposta possa adquirir um significado decisivo para o resultado do enfrentamento dos problemas ocasionados pelo desenvolvimento objetivo. Os rumos que o desenvolvimento tomará em decorrência de uma crise dependem – sem, todavia, serem capazes de anular a necessidade essencial do desenvolvimento econômico – amplamente da resposta que tem origem no fator subjetivo (Lukács, 2013, p. 518-519).

O autor salienta que embora existam tendências no desenvolvimento social e econômico, elas são postas em movimento pelos indivíduos, que decidem o conteúdo, a direção, a intensidade etc. desses processos, influenciando inclusive sobre a resolução dos problemas ocasionados pelo desenvolvimento objetivo. Ou seja, não há um *télos* na história, um fim último nos processos sociais que caminha arrastando consigo as individualidades. A importância do fator subjetivo está, junto da base objetiva, que fornece as tendências concretamente postas para as individualidades, em atuar diretamente sobre o direcionamento do decurso dos acontecimentos sociais. As bases e condições objetivas são aquelas que colocam questões aos

indivíduos que, por sua vez, respondem a elas e equacionam os próprios conflitos decorrentes do desenvolvimento objetivo. Em última instância, os fatores subjetivos são em igual medida imprescindíveis para os processos sociais, inclusive para os de transformação. São os indivíduos que põem em marcha o curso das situações concretas de sua socialidade.

No que concerne a relação do fator subjetivo com a ideologia, Lukács observa que as concepções de mundo constituídas pelos indivíduos ao longo de sua vida social, suas convicções e decisões, são elementos cruciais para o andamento dos processos sociais. São os indivíduos que submetem à avaliação do pôr pela execução ou não de determinado projeto. Porém, essas decisões dependem das alternativas concretamente postas, que no âmbito da vida social, não dizem respeito a uma mera naturalidade. Essas alternativas são inclusive ideológicas, culminando, à frente, em decisões ideológicas. Lembremos: a ideologia é a orientação ideal para a ação. E os indivíduos atuantes podem, em seu processo decisório, decidir tanto em questões mais próximas do cotidiano, quanto frente às grandes transformações sociais que se processam na história da humanidade.

Ainda que de forma breve, cabe salientar que, inicialmente, os homens atuam motivados diretamente através do que Lukács denomina de *ontologia da vida cotidiana*. Nas vivências mais imediatas dos indivíduos, já estão presentes os conflitos, frente aos quais os homens agem de modo mais ou menos espontâneo. Para o pensador húngaro, o âmbito da cotidianidade é influenciado em grande medida pelas ideologias, de modo que:

Não é preciso ter lido Marx para reagir em termos de classe aos acontecimentos do dia; não é preciso vivenciar artisticamente Dom Quixote ou Hamlet para ser influenciado por eles em resoluções éticas. Isso é assim tanto no bem quanto no mal – o que, no campo ideológico, nem pode ser diferente; tampouco foi necessário estudar Nietzsche ou Chamberlain para tomar decisões fascistas (Lukács, 2013, p. 561).

A passagem acima ilustra o fato de, conscientemente ou não, os homens serem influenciados pelas formações ideológicas, desde o cotidiano até no momento de decisão entre questões mais amplas no âmbito da sociedade. Para tanto, cita o exemplo de que não é preciso ter lido Marx para reagir em conformidade com o seu pensamento frente às questões mais cotidianas; ou, em um sentido oposto, não é preciso ter lido Nietzsche ou Chamberlain<sup>97</sup> para

---

<sup>97</sup> Em sua obra *A destruição da razão*, Lukács analisa de forma mais detida o caso desses autores do irracionalismo. Para exemplificar o caso de Nietzsche, subscrevemos Lukács: “as massas foram fortemente envenenadas por tais ideologias sem que jamais tenham colocado os olhos sobre a fonte direta do envenenamento. A barbarização nietzschiana dos instintos, sua filosofia da vida, seu ‘pessimismo heroico’ etc. são produtos necessários do período imperialista, e o aceleração desse processo provocado por Nietzsche pôde surtir efeito em milhares e milhares de pessoas que sequer conheciam o seu nome” (Lukács, 2020b, p. 77).



assumir decisões fascistas. Esses pensadores podem estar difundidos no âmbito da vida cotidiana e podem orientar as ações dos indivíduos sem que sua presença seja percebida e conscientizada como tal. Assim, as formas ideológicas configuram-se como meios para que sejam dirimidos os conflitos que preenchem desde o cotidiano dos indivíduos até um plano mais amplo.

Quando fazemos referência a um plano mais amplo, estamos nos referindo à manutenção do status quo e à transformação radical das bases da estrutura social vigente. Ambos só podem ocorrer por meio das decisões dos indivíduos em meio às circunstâncias sociais, isto é, apenas podem se dar a partir da combinação entre os fatores subjetivos e objetivos. Segundo Lukács, “o status quo só pode ser ameaçado de modo imediato por ações humanas” (Lukács, 2013, p. 466), isto é, quem põe em curso os nexos que levam à total ruptura dos processos sociais vigentes, são sempre os indivíduos. Não há, portanto, um acontecer histórico casuístico, mas processos sociais que dependem das escolhas dos indivíduos em meio às condições objetivas concretamente colocadas.

Por isso, nosso autor recupera Lênin ao abordar o problema do fator subjetivo: não há um poder que “caia” mesmo em uma época de crise, a não ser que o “deixem cair.” A partir disso Lukács extrai uma importante consequência: nenhum processo social simplesmente acontece, eles são feitos. No que diz respeito à revolução: nenhuma revolução acontece, elas são feitas, são os indivíduos que decidem por ela. Com efeito, não se trata de um resultado do mero acaso ou de um ideal abstrato que se impõe à realidade em curso, neste caso, de uma utopia universalista da revolução. Ao contrário, Lukács abre as possibilidades para se pensar as transformações sociais e a revolução como uma alternativa real que se coloca em determinadas condições histórico-sociais, mas que, sozinha, é incapaz de efetivar-se. As condições objetivas são componentes decisivos, porém a partir delas é insuficiente realizar de modo definitivo o processo. Do mesmo modo, tampouco bastam os elementos subjetivos da vontade ou da simples exortação em prol da mudança. Ao contrário, para Lukács, os fatores subjetivos devem estar consentaneamente presentes dos fatores objetivos para viabilizar mudanças reais, conforme o que extrai de Lênin:

Dessa formulação de Lenin resultam duas coisas. Primeiramente, resulta que nenhuma dominação simplesmente desmorona por si mesma, o que ele expressa reiteradamente dessa forma: politicamente não existe situação que seja absolutamente sem saída, o que obviamente implica também o contrário, a saber, que não é possível uma solução que seja automaticamente favorável. As grandes transformações históricas jamais constituem, portanto, decorrências apenas mecanicamente necessárias do desenvolvimento das forças produtivas, de seu efeito disruptivo sobre as relações de produção e, através dessa mediação, sobre toda a sociedade. Em segundo lugar, resulta que

a esse aspecto negativo corresponde um positivo: a fecundidade da atividade transformadora, da práxis revolucionária. A grande lição histórico-mundial das revoluções é que o ser social não só se modifica, mas reiteradamente é modificado. Esse aspecto ativo é ressaltado pela determinação leniniana recém-citada. A consequência histórica necessária dela é que o desenvolvimento econômico pode até criar condições objetivamente revolucionárias, mas ele de modo algum produz simultaneamente em conexão obrigatória com elas o fator subjetivo fática e praticamente decisivo. As circunstâncias histórico-sociais concretas precisam ser investigadas concretamente em cada caso singular. De modo universalmente ontológico, elas estão baseadas, em última análise, no caráter alternativo de toda resolução humana, cujo pressuposto necessário é que os mesmos acontecimentos sociais influem diferentemente sobre os diferentes estratos e, em seu âmbito, sobre os diferentes indivíduos (Lukács, 2013, p. 524).

Esse itinerário em nossa exposição conduz à compreensão de que desde as pequenas e mais cotidianas até as grandes transformações, deve estar presente o caráter alternativo de toda resolução humana, uma combinação entre alternativas concretamente postas e as decisões dos indivíduos. Contudo, nem sempre ambos estão presentes. No trecho anterior Lukács pontua que “o desenvolvimento econômico pode até criar condições objetivamente revolucionárias, mas ele de modo algum produz simultaneamente em conexão obrigatória com elas o fator subjetivo fática e praticamente decisivo.” Ou seja, para estruturar o seu próprio mundo, os indivíduos precisam estruturar, antes, a si mesmos. A criação das condições subjetivas perpassa pela necessidade de modificação das próprias individualidades. Sem dúvidas, no decorrer do próprio processo de transformação social, os indivíduos são lenta ou rapidamente, consciente ou inconscientemente transformados em outros, mas essa modificação não pode ficar relegada para um momento posterior.

Por consequência:

Colocar a questão desse modo levanta de imediato a pergunta: o que causa nas individualidades esse ímpeto pela transformação do mundo? Vem de uma rebeldia aleatória ou essa rebeldia dos indivíduos é também fruto de uma causação social? Em que medida atos de rebeldia ou insatisfações em relação à vida podem conduzir e provocar ações que visam à transformação do próprio mundo? Contra o marxismo oficial, contra o stalinismo, enfim, contra o marxismo vulgar, a dimensão subjetiva é resgatada, salientando a importância da dimensão da subjetividade na revolução. Não bastam transformações objetivas para se criar os caminhos da revolução, são necessárias também transformações da subjetividade, em que os indivíduos se coloquem de maneira ativa nos processos das mudanças sociais, ou seja, em que decidam por elas e sejam capazes de conduzir de forma adequada as modificações pretendidas. Antes de transformar o próprio mundo, o indivíduo deve transformar a si mesmo, a sua interioridade (Fortes, 2022, p. 117).

Fortes (2022) destaca que os indivíduos precisam ser outros para que se coloquem de forma ativa nos processos sociais, para que decidam sobre o processo e, assim, para que atuem

na determinação de seus próprios rumos. Se estamos tratando dos rumos que apontam para a efetiva transformação da sociedade, é preciso que, antes, os indivíduos também transformem a si mesmos, o que envolve o seu pensar e o seu agir. As formas de individuação precisam ser outras, pois “antes de transformar o próprio mundo, o indivíduo deve transformar a si mesmo, a sua interioridade.” Isso pressupõe a fundamentação de uma ideologia que possa participar do enfrentamento e da resolução de conflitos de tal ordem, que possa preparar intelectualmente os indivíduos para que estes possam julgar e adequar suas decisões em conformidade com a transformação de seu próprio mundo, modificando, ao mesmo tempo, a si mesmos. E para Lukács, o marxismo é essa ideologia que realmente permite abarcar o ser social, que assume esse lugar específico no desenvolvimento do pensamento dos indivíduos sobre si mesmos e sobre o seu próprio mundo, e que aponta uma perspectiva de uma saída para a humanidade.

#### **4.2. Antes do dilúvio: elementos para a plena explicitação da personalidade humana**

Estamos diante de uma apreensão mais rica e completa frente às deformações presentes inclusive no interior do próprio marxismo, que rendido às diluições gnosiológicas, concedeu à prioridade ontológica da economia uma ênfase de valor, “que seria a única coisa efetiva e importante”, levando com desprezo todas as dimensões da vida humana, até mesmo reduzindo-as à posição de meros epifenômenos (Lukács, 2013, p. 197). Ao revés, nem tudo se resume ao valor, tampouco ao valor na economia. Ao resgatar Marx, Lukács expõe que para o pensador alemão, *ser* e *valor* não são categorias contrastantes, mas que o próprio valor possui um lugar no âmbito da ontologia do ser social. Crítico às deformações, elucida que o valor atribuído unicamente à economia pode, por vezes, não possuir caráter econômico e, em alguns casos, até se retirar desse âmbito. Para fundamentar o problema, busca em Marx a passagem do *reino da necessidade* ao *reino da liberdade*, que comparece de modo bastante explícito na seguinte passagem:

Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que o fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as

condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica (Marx, 2017b, p. 882-883).

Lukács identifica corretamente que em Marx há uma identidade entre o reino da necessidade e a reprodução material dos indivíduos, enquanto o reino da liberdade, por sua vez, se apresenta para além da esfera de reprodução material, expressando realizações humanas não diretamente vinculadas às necessidades materiais. Nesse sentido, a economia será sempre afeita ao reino da necessidade, e “nem mesmo a melhor e mais cabal das humanizações da práxis econômica – ‘sob as condições mais dignas e mais adequadas possíveis à sua natureza humana’ – em nada pode mudar essa sua essência ontológica” (Lukács, 2013, p. 198). Entretanto, o reino da necessidade é uma base, um momento distinto no interior de uma unidade entre reino da necessidade e reino da liberdade. Ou seja, a criação do reino da liberdade, aquele do desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, que expressa a construção do mundo espiritual humano, só pode existir em íntima relação e a partir da construção do mundo material do homem.

Por isso, Marx sempre teve razão ao enfatizar esse caráter ontológico da economia, não admitindo, porém, qualquer fetichização de sua constituição real fundante; e não apenas na “pré-história” da humanidade, mas também no fato de que na verdadeira história da humanidade o “reino da liberdade [...] só pode florescer naquele reino da necessidade (isto é, da economia – G. L.) como sua base” (Lukács, 2010, p. 110).

Essas proposituras são fundamentais para advertir, mais uma vez, de que não se trata de uma hipostasiação da economia, nem do reconhecimento de um desenvolvimento que ocorra de modo independente da prática social, econômica ou extra-econômica. Ou seja, a produção do mundo material direciona novamente para o fato do desenvolvimento nunca poder se dar de modo indiferente aos limites da realidade objetiva, limitado aos aspectos subjetivos. Subjetividade e objetividade aparecem de maneira justaposta, caso contrário, a passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade poderia ser apreendida como mero utopismo, como fruto de um movimento isolado de uma subjetividade isolada. Lukács chama atenção para isso nos *Prolegômenos*: “esse ‘reino da liberdade’ pressupõe um acabamento pleno da economia (do ‘reino da necessidade’), sabemos como apenas dessa maneira parece possível uma superação da utopia pela teoria marxiana do socialismo” (Lukács, 2010, p. 107). E ainda:

O próprio Marx expressou isso claramente no trecho que já mencionamos várias vezes sobre a relação do “reino da liberdade” com o “reino da necessidade”, designando este como base daquele. Mas se, em sua inter-relação, as relações categoriais (especialmente de necessidade, casualidade,

liberdade) não são entendidas em sua simultânea ligação indissolúvel e diferenciação qualitativa, a liberdade torna-se ou um “milagre” que transcende o desenvolvimento normal (idealismo), ou um seu produto obrigatório (materialismo mecânico) (Lukács, 2010, p. 115-116).

Dessa maneira, reino da necessidade e da liberdade estão em relação, pois assim se encontram as categorias da necessidade, causalidade, liberdade. E embora Lukács já anuncie de início que as conclusões extraídas desse problema só poderão ser abordadas no último capítulo da *Ontologia*, importa-nos, neste momento, identificar que o desenvolvimento das relações materiais, das forças produtivas, se encontra *prima facie* “com o desenvolvimento das capacidades humanas, ainda que ela se externe de modo desigual e contraditório” (Lukács, 2013, p. 199). Portanto, o processo de humanização do homem se realiza para além da esfera da reprodução material da sociedade, muito embora tenha sempre esta como seu pressuposto. E quando Lukács chama atenção para o possível caráter desigual e contrário entre ambos, toca em algo fundamental: a produção material do mundo é a base para a produção espiritual dos homens, mas ambos, embora simultâneos, não são idênticos, e tampouco ocorrem necessariamente no mesmo *tantum*.

Que o desenvolvimento do ser social não seja contraposto à abordagem dos problemas da economia, é um fato. Mas, a novidade que Lukács instaura a partir de Marx consiste em afirmar que o próprio desenvolvimento das forças como fim em si, na direção do reino da liberdade, pressupõe a *plena explicitação da personalidade humana*, detentora também de um valor, não o da economia, mas de um valor social (Lukács, 2013, p. 198). Segundo o autor, isso não debilita o caráter do valor, mas o reforça. Em outras palavras, pode-se dizer que o valor deixa de se circunscrever ao âmbito da economia, pois o desenvolvimento das individualidades também tem um valor, e ambos são produtos do desenvolvimento social. Citamos um exemplo de como o valor pode se expressar na personalidade dos indivíduos a partir de Fortes (2013, p. 239-240):

[...] o processo de humanização do homem se realiza para além da esfera da reprodução material da sociedade, muito embora tenha sempre esta base como seu pressuposto. Mesmo os atos cumpridos no interior da prática laborativa terminam sempre por repercutir, em última instância, para além desta esfera específica. Para ilustrar este caráter amplo dos efeitos produzidos a partir do trabalho para a vida social dos homens, basta pensar no disciplinamento dos sentimentos cujos primórdios podem ser demonstrados no interior da atividade prática laborativa. Em um momento posterior, os efeitos deste disciplinamento das emoções transpõem as fronteiras desta atividade. Elementos como a coragem, a destreza, capacidade de concentração, etc. – essenciais para desempenhar certas atividades práticas, como por exemplo, a caça – adquirem independência, generalizam-se a ponto de formar valores e qualidades que norteiam as decisões e ações dos indivíduos em outras atividades, ou até mesmo, passam a constituir valores por si mesmos.

Oriundo da atividade laborativa, o disciplinamento das emoções passa, noutra momento, a atuar sobre outras atividades que não a laborativa, pois o complexo do trabalho sempre remete para além de si mesmo. Logo, esse disciplinamento das emoções e o desenvolvimento de capacidades humanas a partir dele (coragem, destreza, concentração etc.), passam a atuar de maneira independente e externa ao âmbito do trabalho, podendo inclusive assumir a função de valores. Tais valores podem estar vinculados à dimensão da ética, mas também dizem respeito ao valor social da explicitação da personalidade humana. Evidentemente, esse valor não se reduz somente ao disciplinamento das emoções, mas também representa o maior adensamento das capacidades humanas. A *plena* explicitação da personalidade humana, contudo, vem à tona somente quando essas *capacidades humanas são colocadas como um fim em si*, quando individualidade genérica compreende as *forças sociais* como suas próprias *forças pessoais*.

Os valores, conforme já abordado, brotam da própria realidade e não possuem nenhuma independência apriorística frente ao real como pensam os kantianos. Isso nos conduz às exposições anteriores, onde ficou delineado que não existe indivíduo a-social, sendo possível pensá-lo somente em relação com a própria mundaneidade, no interior de uma socialidade. E quando tratamos do indivíduo, nunca é uma pessoa. Mesmo que seja um indivíduo, ele só existe na trama concreta das relações sociais. Não à toa, a categoria da individualidade, embora seja um pressuposto, só pôde comparecer na *Ontologia* de Lukács a partir do capítulo da reprodução. Posta provisoriamente de lado no movimento de abstração isoladora, a individualidade é trazida para a análise quando são recompostas as determinações, antes mais gerais, em meio aos demais complexos de complexos da totalidade social, e justamente comparece acompanhada da categoria da generidade.

A individualidade se faz por meio das potências e contradições próprias do gênero, e é nesse confronto com a riqueza das relações sociais e genéricas que reside a liberdade de formação socialmente determinada dos indivíduos. Porém, como dito, trata-se de um processo desigual e eivado de contradições. A realização do homem enquanto ser genérico em sua práxis social não ocorre de forma isonômica e linear, pois embora o ser social possua a polaridade de ser simultaneamente indivíduo e gênero, a sua existência sempre dependerá dos atos alternativos, que transformam em realidade as possibilidades de desenvolvimento do homem. Desse modo, Lukács pontua que não cabe apenas a um progresso objetivo, de “intensificação objetiva da generidade”, é preciso que esse movimento seja também preservado subjetivamente, na continuidade do ser social, “também na consciência dos homens”, de forma que não seja

apenas a objetividade em si, mas o registro dela mas no ser-em-si dos homens, “em movimento rumo ao ser-para-si da generidade” (Lukács, 2013, p. 222).

Em conformidade com o problema da passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade, o filósofo magiar destaca que há um nexos indissolúvel e universalmente necessário entre o desenvolvimento econômico objetivo e o desenvolvimento do homem. Enquanto um complexo dinâmico objetivo, com legalidades próprias, a práxis econômica transpõe as vontades individuais, isto é, não se restringe a elas, embora com as decisões entre alternativas os indivíduos a estejam produzindo simultaneamente. A mesma práxis social objetiva da economia, que se impõe “toda a dureza característica da realidade” frente aos indivíduos, permite, em sua dinâmica processual e histórica, aos homens se produzirem e se reproduzirem em um nível mais elevado, e por isso ela é uma base indispensável. Sob essa base, são produzidas e reproduzidas “tanto as relações que tornam possível o desenvolvimento superior do homem como, no próprio homem, aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades” (Lukács, 2013, p. 115).

Dessa forma, a plena explicitação da personalidade humana pode ser aventada como possibilidade a ser posta em movimento pelo próprio homem em sua ação concreta na realidade objetiva, não apenas na objetividade em si, mas no ser-em-si dos homens. É uma possibilidade que pode ser transformada em realidade, a depender das alternativas postas em cada momento histórico – e por isso, a economia, para dizer das individualidades, é preciso dizer das condições materiais, é preciso pensar o modo de produção da vida. Porém, além das alternativas concretamente postas, é preciso que os indivíduos decidam entre elas.

Embora o desenvolvimento social produza o em-si do gênero humano como forma real do ser social, o seu ser-para-si só pode ser produzido pelo processo objetivo enquanto possibilidade. Quem põe em marcha essa possibilidade são os indivíduos que, para fazê-lo, precisam se desenvolver no âmbito de sua personalidade, não ao fim de todo processo, mas no seu decurso, enquanto um pressuposto para que determinadas possibilidades possam se converter em realizações. Para isso, os indivíduos decidem entre alternativas em um campo de ação que, quanto mais complexo e mais ramificado for, tanto mais também será o desenvolvimento da sociedade; de forma associada, quanto maior for a parcela pessoal do indivíduo que decide, isto é, quanto mais implicado os indivíduos forem em suas decisões, mais desenvolvida pode ser a sua personalidade; e, além disso, quanto mais desenvolvida for a personalidade, maior será o seu grau de realização, tanto no que diz respeito à capacidade de efetivação de coisas no mundo, quanto na capacidade de efetivação de si mesmo. Segundo o autor:

Portanto, o homem é pessoa ao fazer ele próprio a escolha entre essas possibilidades. Ele até pode, em caso de autêntica originalidade, encontrar uma resposta ainda não utilizada por nenhum dos seus contemporâneos, mas também essa se evidencia sempre como componente necessário justamente desse campo de ação. Quanto mais complexo, quanto mais ramificado for esse campo de ação, tanto mais desenvolvida será a sociedade; de modo correspondente, quanto maior for a parcela pessoal de quem responde, tanto mais desenvolvida pode ser sua personalidade.

[...] E isso – seja dito contra certos preconceitos – tanto mais quanto mais desenvolvida for a personalidade, quanto maior a sua realização (Lukács, 2013, p. 470).

Assim, em um contexto em que o campo de ação é mais restrito e diminuto, como são as personalidades? Mais restritas e diminutas... não por uma derivação mecânica, como se fosse uma consequência imediata, mas porque são mais restritas e diminutas as possibilidades de decisão entre alternativas; são mais limitadas e limitantes as possibilidades de escolha para a edificação da própria personalidade. Então, entre a possibilidade da plena explicitação da personalidade humana e sua efetivação, põe-se a necessidade de examinar a formação das individualidades circunscritas a uma forma de sociabilidade específica, neste caso, a sociabilidade do capital. Segundo Lukács, o atual estágio de desenvolvimento pode até ter produzido as condições objetivas do “reino da liberdade”, elas podem até se fazer presentes atualmente, entretanto, permanecem meras possibilidades se as individualidades ainda não forem capazes de expressar, na construção de suas personalidades, essas condições. Lembremos do problema do fator subjetivo exposto na seção anterior.

Todas as condições objetivas do “reino da liberdade”, do início da história propriamente dita da humanidade, podem até estar presentes, mas elas permanecem meras possibilidades se os homens ainda forem incapazes de expressar, em suas alienações, uma generidade autêntica, positiva, com conteúdo, e não apenas uma generidade particular-formal (Lukács, 2013, p. 430).

É a partir disso que Lukács localiza um descompasso fundamental entre as condições objetivas e subjetivas, ou ainda, entre o desenvolvimento genérico e as individualidades, fenômeno este caracterizado como estranhamento. Para ele, toda essa problemática está localizada no que Marx denominou de “pré-história” do gênero humano, em que a contradição entre indivíduo e gênero humano possuem um caráter antagônico. O início da verdadeira história da humanidade, portanto, só pode ocorrer quando os dois polos do ser social, indivíduo e gênero humano cessarem de agir de modo antagônico um sobre o outro, “quando a reprodução da sociedade promover o ser homem do homem, quando o indivíduo se realizar conscientemente em sua vida individual como membro do gênero” (Lukács, 2013, p. 426).



Isso, sem dúvidas, pressupõe o entendimento de como se dá a formação das individualidades, destacando seu inextinguível papel nesse processo, na contramão das vulgarizações do marxismo que desviam o olhar da questão e a contemplam com “um silêncio sepulcral desdenhoso” (Lukács, 2013, p. 430), bem como das proposituras idealistas que buscam apreender as individualidades em uma espécie de redoma a-social sem, portanto, compreendê-las.

É certo que mesmo sem uma compreensão de como se dá o processo de formação das individualidades, é possível constatar sua degradação nos marcos de sociabilidades específicas, como na sociabilidade do capital. Contudo, para que se possa ir além da simples constatação fática do problema atual, é preciso compreender como as individualidades se formam, para que possa ser analisada também a sua deformação. Tais objetivos se ancoram na necessidade de colocar na ordem do dia os caminhos para a superação desses problemas diuturnos, a fim de fornecer concretude às possibilidades, e às possibilidades, uma efetiva realidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O senhor... mire, veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou.

*Grande sertão: veredas*, João Guimarães Rosa (2015, p. 31).

De antemão precisamos advertir para o caráter das considerações finais deste trabalho. Sem uma tonalidade definitiva, que atesta o encerramento dessas elaborações, nossas considerações cumprem o papel de resgatar sumariamente alguns pontos da exposição à luz de nossos objetivos e, indo além, busca apresentar algumas reflexões que não puderam ser antes enunciadas. Tal caráter, é preciso destacar, coaduna-se com a própria natureza da obra de Lukács, que jamais se propôs a elaborar um tratado sobre o ser social, uma obra definitiva, ou uma ontologia à moda clássica como uma “teoria das categorias”.

A *Ontologia* lukacsiana é uma obra que recoloca o problema filosófico essencial do ser e do destino do homem, e que o faz a partir dos lineamentos ontológicos da obra marxiana. Quando questionado sobre o objeto de sua ontologia em uma entrevista que consta em *Conversando com Lukács*, nosso autor responde que o objeto da ontologia “é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior” (Abendroth; Holz; Kofler, 1969, p. 15). Para ele, todo o ser possui qualidades categoriais, estas últimas enquanto “formas de ser, determinações na existência.” Assim, a *Ontologia* parte do próprio ser, de um respeito por sua estrutura categorial interna e dinâmica.

Dito isso, a *Ontologia* contraria as abordagens das grandes sistematizações que buscam isolar determinado tema para esgotar sua tratativa. Se, na esteira de Marx, Lukács concebe a história como a história da transformação das categorias, não há como assumir nenhum tema por encerrado. Isso não impede, por outro lado, o exame rigoroso dos “complexos de complexos” do ser, sem que para isso seja feita uma separação hermética das categorias e uma ordenação destas em uma estrutura linear. De saída, essa diferença fundamental da obra lukacsiana frente à ontologia clássica e às tradições filosóficas e científicas predominantes já apresenta elementos probantes de sua originalidade e importância.

Por consequência, no que diz respeito à formação das individualidades, tema de nosso estudo, podemos atestar que não existe – e nem poderia existir – um capítulo exclusivo para essa temática. O tema entrecorta toda a obra, o que por vezes pode dificultar o reconhecimento

da relevância dessa questão entre os seus leitores. E mais: torna seu tratamento mais difícil, uma vez que essa temática comparece justaposta aos demais problemas investigados<sup>98</sup>. A dificuldade é acrescida do fato dos temas serem constante e progressivamente adensados na obra, ao serem analisados em meio às conexões distintas entre os complexos do ser social. Diante disso, coloca-se a questão: *qual é o lugar que o problema da formação das individualidades ocupa na produção do último Lukács?*

Desde o início do segundo tomo de sua obra, no capítulo dedicado ao exame do complexo do trabalho, Lukács apresenta elementos para a compreensão da formação da subjetividade humana em íntima vinculação com o complexo da objetividade. O trabalho é caracterizado como modelo das práticas sociais, por permitir a identificação da gênese do ser social concomitante à produção e transformação do próprio mundo. No trabalho são, desde início, apresentadas as categorias que irão se desdobrar ulteriormente, cujo exame mostrou sua imprescindibilidade para a apreensão dos indivíduos. Nos referimos a emergência de categorias como: teleologia, causalidade, alternativa, valor e dever-ser. Ademais, surge no ato laborativo a relação entre pergunta e resposta que, no âmbito do ser social em geral, evidencia a ligação inseparável entre o material e o ideal, fundamental nesse estágio do ser.

O trabalho consiste em um complexo fundante do ser social, a partir do qual inicia-se o processo de superação da naturalidade e da mudez do gênero humano, em prol do desenvolvimento e aprimoramento das faculdades propriamente humanas. Por meio do trabalho, o ser age sobre a natureza externa e transforma, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Dito isso, temos que o homem e seu mundo são produções do gênero humano, fruto de um processo constante de intercâmbio cuja base é o trabalho, a atividade vital consciente dos homens orientada a um fim.

Iniciar por essa discussão do complexo laborativo é para demarcar isso: o trabalho é o princípio da formação objetiva e subjetiva do mundo humano, mas nem tudo se resume a ele. Não há uma sobrevalorização do complexo laborativo. A *Ontologia*, como comprovado, é uma obra que precisa ser lida em sua integralidade. A sobrevalorização de determinados aspectos

---

<sup>98</sup> Tertulian (2016, p. 308) caracterizou *Para uma ontologia do ser social* como uma “fenomenologia da subjetividade”. Acreditamos que essa posição é um tanto imprecisa se considerada a ampla gama de problemas e complexos tratados na referida obra. Resumir o conjunto de elaborações a partir de uma “fenomenologia da subjetividade” pode criar um destaque excessivo à dimensão subjetiva, a ponto de abrir brechas para que esta seja pensada de forma completamente autônoma e independente. Ainda que o filósofo romeno não cometa esse equívoco, a denominação por ele proposta parece distinta do caminho aqui traçado, onde desde o início foram destacados os pares subjetividade-objetividade, indivíduo e gênero humano, como indissociáveis no processo analítico de Lukács e, ao mesmo tempo, como elementos-chave da originalidade de sua *Ontologia*, inclusive para se pensar a dimensão subjetiva.

segundo o gosto do leitor e de suas próprias interpretações, na contramão da análise imanente dos textos e obras em busca de seu ser-propriadamente-assim, em nada modifica o sentido e a função real contida nos próprios textos e obras. Como advertiu Chasin (2009, p. 26): “mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir.”

É por esse motivo que, para entender a real dimensão de nosso problema de pesquisa, foi preciso avançar com Lukács em sua exposição. Resumir o problema da formação das individualidades apenas ao complexo laborativo seria um grande contrassenso, uma vez que a análise do próprio trabalho demanda o adensamento posterior; ele precisa ser inserido em meio ao complexo de complexos da totalidade social. Mesmo o trabalho precisa ser analisado em sua forma histórica, o que impõe a necessidade de superação da abstração isoladora inicial.

O trabalho para Lukács representa, em resumo, o intercâmbio entre homem e natureza que, com o desenvolvimento do ser social, assume contornos prevalentemente sociais. Por isso, o complexo da reprodução precisou ser analisado. Não existe ser social sem a reprodução da própria existência. Não por acaso, é apenas neste capítulo que surge, na exposição de Lukács, a categoria da individualidade, pois neste momento é analisada a reprodução do indivíduo no interior da reprodução da totalidade do ser social. A partir do capítulo da reprodução surgem temas correlatos e indispensáveis ao nosso tema, como: o problema da biologia e problemas centrais da reprodução como nutrição, sexualidade e sensorialidade; a polaridade do ser social (indivíduo e gênero humano); o exemplo do complexo da linguagem enquanto fixador das capacidades genéricas; e o desdobramento de questões anteriores como as decisões entre alternativas, que surgem no trabalho, mas que, na verdade, se dão no conjunto do complexo da reprodução da totalidade.

Não obstante o objetivo de Lukács não seja fazer uma obra de combate, à qual poderia ter o seu sentido reduzido meramente ao rebatimento de outras postulações e críticas, ele contribui sobremaneira para contrapor as teses ainda em voga que buscam reduzir e explicar a formação dos indivíduos unicamente, ora pela biologia, ora pela sociedade, ou ainda pela sexualidade, pela linguagem etc. Sem dúvidas sua obra contribui para a realização desses debates – e embates –, mas não podemos esquecer que seu objetivo é a compreensão do ser-propriadamente-assim, do ente enquanto ente. Assim, o biológico, o social, a sexualidade, a linguagem etc. não aparecem por razões pessoais ou fortuitas, e mesmo que não sejam elementos hipostasiados para a compreensão do ser, não deixam de ser menos centrais. O autor húngaro pôde, dessa forma, colocar o devido acento sobre essas e outras questões.

No que diz respeito aos problemas das formações ideais e da ideologia, seu estudo se justificou pela importância do fator ideal para os indivíduos. Diferentemente de como costumeiramente é apreendido, a dinâmica do ideal, sozinha, é insuficiente para explicar o que são os indivíduos, mas sua relevância não pode ser negligenciada. Dedicar uma parte deste trabalho para o seu exame foi, então, necessário para que as determinações lukacsianas mais gerais sobre o problema pudessem ser expostas e devidamente analisadas sob a luz do problema da formação das individualidades. Para o autor, o ideal não é uma mistificação caótica tal como se dá na “psicologia profunda”, mas forma um par com o material, e está irrevogavelmente presente no processo de reprodução dos indivíduos.

Lukács apresenta contribuições substanciais em torno de como a dinâmica do ideal pode determinar a própria vida dos indivíduos. E, alcançando o caráter ideológico, demonstra como essas formações atuam na operacionalização da existência dos indivíduos, influenciando na forma como estes julgam e enfrentam os próprios conflitos. Isso é fundamental para que se compreenda esse novo estágio do ser, o ser social, o qual não se restringe às conexões e processos causais de ordem natural. Valendo-se inclusive destes últimos, essa forma de ser apresenta um elemento específico, a ação teleológica, algo que se associa intimamente com o papel da dinâmica do ideal. Portanto, para dizer dos indivíduos é preciso se atentar não só para a atividade vital, mas para a atividade espiritual, o que envolve compreender como esses indivíduos agem no próprio mundo e como pensam. O papel da prévia ideação é determinante.

Com efeito, não fica obnubilado outro aspecto central: as emoções. Lukács postula que desde a formação física dos indivíduos, até o âmbito de sua atividade espiritual, ou, em outros termos, até o mais íntimo das suas emoções, são construções deles próprios. Os indivíduos edificam o seu próprio mundo e a si mesmos, inclusive no que diz respeito às suas próprias capacidades humanas. Embora pertençam direta e irrevogavelmente também à esfera do ser biológico, isto é, embora os indivíduos se fundem sobre esse tipo de ser e em interação/coexistência ininterrupta com a natureza inorgânica, eles ultrapassam essa esfera e constituem a si mesmos enquanto seres sociais. Nesse ínterim, junto do próprio mundo, esse ser se desdobra e se transforma, modificando até mesmo a sua biologia.

*O indivíduo é o ser social.* Todo esse itinerário reafirma a fundamentação marxiana, contrária às deformantes acepções nas quais o indivíduo surge como uma faculdade psicológica, para além da história e da sociabilidade. Na esteira de Marx, Lukács permite a ruptura com as aporias do idealismo e do mecanicismo. É, ainda, contrário às vulgarizações grosseiras que, no âmbito do marxismo adstringido, equiparam os indivíduos com o social, tolhendo a capacidade de apreensão de uma individualidade efetiva. Se não há, por um lado, a anulação do

entrelaçamento entre indivíduo e sociedade, não quer dizer que ambos, por outro lado, se igualem. Nesse sentido, é premente que seja devidamente apreendida essa relação, onde indivíduo e sociedade se produzem e reproduzem mutuamente, porém, sem que com isso haja uma perda na autonomia dos indivíduos em seu processo de autoconstituição.

Não existe indivíduo para além dos laços sociais. Desde Marx, Lukács extrai o fundamento para se pensar a determinação social das individualidades, que jamais se encontra à parte do mundo objetivo e da vida material. A individualidade se forja na concretude, na urdidura da vida social, ao mesmo tempo em que estrutura o próprio mundo. Desse modo, o indivíduo só pode se projetar como apartado do mundo enquanto um ser social. Isto é, mesmo um fenômeno como o individualismo, comum aos nossos dias, só pode ocorrer em sociedade e sob uma determinação histórica. Posto isso, “ir para o mundo” não traduz uma perda na autonomia dos indivíduos, mas, conforme buscamos sustentar em nossa exposição, não é possível compreender os indivíduos à parte, fora do âmbito da sociedade. Por isso, *conhece-te a ti mesmo conhecendo o mundo*.

Frente a isso, indagamos: como caracterizar o homem sem caracterizar a reprodução da vida e sem apresentar o *lócus* onde se expressa essa reprodução? Parece óbvio, mas a obviedade não é pensada. É por isso que não podem caber adjetivações como forma de salvar uma apreensão desfigurada do real. Atribuir termos como “dialética”, “ontologia” ou, no diz respeito ao método, resumi-lo ao emprego do estribilho do dito “materialismo dialético”, conhecido “sob a etiqueta” de “DIAMAT”<sup>99</sup>, não podem ser suficientes. Quando em a *Ideologia alemã* seus autores afirmaram que “o ser dos homens é o seu processo de vida real”, frase esta recuperada pelo filósofo magiar na *Ontologia* (Lukács, 2013, p. 560), remetem à necessidade de recolocar os problemas analisados no chão do próprio real, o que implica, no processo analítico de Lukács, um rigor e um respeito à própria autarquia do real.

*Para uma ontologia do ser social* inicia com elaborações em um grau elevado de abstração, que se justificam não por uma armação cognitiva prévia de seu autor, mas pela própria complexidade do ser analisado. Pouco a pouco essas abstrações são decompostas no âmbito da totalidade do ser social, movimento este que vai ter seu ponto de chegada no capítulo

---

<sup>99</sup> “DIAMAT” é a abreviação de uma forma coloquial de referência ao materialismo dialético (*Dialekticheskiy Materializm*) em russo. Lukács, em uma entrevista concedida em 1970 ao sociólogo italiano Franco Ferrarotti, denunciou: “sob a etiqueta do *diamat*, professores medíocres creem poder explicar todos os problemas do mundo mediante a aplicação mecânica de algumas fórmulas simplistas, reduzidas ao infinito como a frase de um catecismo qualquer, que eles contrabandeiam para o marxismo. O marxismo, por sorte, não entra de modo algum nessa seara. Esse exercício parafilosófico responde às exigências práticas dos organismos didáticos, da propaganda etc., mas com o marxismo não têm nada a repartir” (Lukács, 2020a, p. 207).

*O estranhamento.* Após toda uma fundamentação e compreensão acerca do homem e de sua posição dentro da totalidade do complexo social do ser, Lukács, visando não cair em deformações ideais, chega à contemporaneidade para elaborar um diagnóstico atual. Elaborar um diagnóstico atual significa trazer luz à questão do *estranhamento* [*Entfremdung*], este que ocupa um lugar central dentro do debate acerca da relação entre indivíduo e gênero humano, e logo, acerca do processo de individuação. O estranhamento representa a antítese “do conflito socialmente originado entre desenvolvimento e desdobramento das capacidades dos homens e a formação de sua personalidade enquanto homem” (Lukács, 2013, p. 593). Tal descompasso entre o desenvolvimento das capacidades produtivas *versus* o desenvolvimento das individualidades e das personalidades, além das relações que os homens estabelecem entre si no interior dos processos sociais, é a base dos diferentes modos fenomênicos de estranhamento. Segundo Lukács (2013, p. 581):

[...] o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e nesse ponto o problema do estranhamento vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana. (Basta pensar em muitos dos integrantes de equipes especializadas da atualidade, nos quais as habilidades específicas cultivadas de modo sofisticado têm um efeito altamente destrutivo sobre a sua personalidade.)

O autor qualifica o estranhamento como um fenômeno histórico-social, dirimindo concepções bastante aclamadas dentro do debate filosófico, sobretudo aquelas que o apreendem como algo inato ao homem, sem determinação histórica, irrefreável, em suma, como uma *condition humaine* diante da qual o indivíduo deve, aturdido, sucumbir. Ao contrário, o estranhamento, para Lukács, possui uma base objetiva e é historicamente conformado. Trata-se de um defeito histórico, onde o próprio homem se desfaz dentro da sua própria sociabilidade, ou seja, é ele o responsável pela perda de si mesmo e por uma forma perniciosa de degradação no terreno das individualidades.

Embora não seja um fenômeno exclusivo da sociabilidade capitalista, ao colocar sob investigação o processo de vida real dos indivíduos, deve-se chegar aos marcos atuais da vida sob a égide do capital. Lukács não deixou de fazer isso. Ele inicia sua obra partindo de um grau elevado de abstração para depois recolocar os problemas analisados dentro do tecido da sociabilidade capitalista, o que será feito de forma mais detida no capítulo final, onde se debruça sobre o fenômeno do estranhamento. Todo o itinerário de Lukács é feito a propósito desse ponto de chegada, mas seria impossível atingi-lo sem as elaborações anteriores. É preciso dizer da

gênese do ser social para buscar sua forma atual. É preciso dizer da formação das individualidades, para entender como elas se degradam no interior da sociabilidade do capital.

Embora o fenômeno do estranhamento não seja exclusivo da sociabilidade do capital, e tampouco um raio em céu azul, ele assume um papel e uma funcionalidade cada vez mais presente e dilatada no âmbito do capitalismo. O modo de produção capitalista marca, mais do que nunca, um ponto do desenvolvimento no qual a interatividade e o ponto de partida da vida dos indivíduos se tornam predominantemente sociais como resultado da apropriação da natureza pelo homem em patamares elevados, e do desenvolvimento das capacidades humanas, que transforma simultaneamente a própria natureza do homem. Entretanto, a autoconstrução humana cada vez menos é acompanhada da produção continuamente ampliada do conjunto dos indivíduos, esta que termina por permanecer apenas como uma *possibilidade*.

Entre essa possibilidade e sua realização, se interpõe uma outra realidade, a da sociabilidade atual. Chega, então, o *dilúvio* da sociabilidade capitalista, que arrasta todos os indivíduos consigo. Evidentemente, existem manifestações distintas, mas, em maior ou menor grau, não há um indivíduo que permaneça incólume diante do fenômeno do estranhamento em sua forma específica sob a égide do capital. E, como proferiu Marx para ilustrar “o lema de todo capitalista e toda nação capitalista”: *Après moi le déluge!* [Depois de mim, o dilúvio]. O significado subjacente dessa frase sugere uma indiferença ou desprezo pelo que acontecerá no futuro, expressão esta que também descreve o egoísmo, o individualismo e a despreocupação em relação às consequências das ações para os outros ou para o futuro. A seguir, o contexto em que frase conforme consta no Livro I de *O capital*:

O capital, que tem tão “boas razões” para negar os sofrimentos das gerações de trabalhadores que o circundam, é, em movimento prático, tão pouco condicionado pela perspectiva do apodrecimento futuro da humanidade e seu irrefreável despovoamento final quanto pela possível queda da Terra sobre o Sol. Em qualquer manobra ardilosa no mercado acionário, ninguém ignora que uma hora ou outra a tempestade chegará, mas cada um espera que o raio atinja a cabeça do próximo, depois de ele próprio ter colhido a chuva de ouro e o guardado em segurança. *Après moi le déluge!* [Depois de mim, o dilúvio]<sup>100</sup> é o lema de todo capitalista e toda nação capitalista. O capital não tem, por isso, a mínima consideração pela saúde e duração da vida do trabalhador, a menos que seja forçado pela sociedade a ter essa consideração. Às queixas sobre a degradação física e mental, a morte prematura, a tortura do sobretrabalho, ele responde: deveria esse martírio nos martirizar, ele que aumenta nosso gozo (o lucro)? (Marx, 2017a, p. 342).

---

<sup>100</sup> Segundo a nota da edição alemã da *Marx-Engels-Werke*, esta é uma citação modificada por Marx da frase “*Après nous, le déluge!*” [Depois de nós, o dilúvio!], proferida por Madame de Pompadour em resposta a um membro da corte que a advertiu sobre o aumento da dívida pública francesa em razão do esbanjamento da realeza.



O estranhamento demonstra que o capitalismo não pode ser reduzido apenas à exploração econômica, embora não possa prescindir dela. Desse modo, o descompasso entre a potência posta pelo gênero humano e o engendramento das individualidades é um problema de base para se pensar essa sociabilidade, o que põe questões diversas em torno dos efeitos no desenvolvimento dos indivíduos, inclusive na dimensão subjetiva de como estes vivenciam esse descompasso. E indo além, demonstra que, em última instância, está em questão a existência dos indivíduos em um amplo sentido, inclusive física, quando Marx adverte sobre a ameaça que o capitalismo impõe, a “perspectiva do apodrecimento futuro da humanidade e seu irrefreável despovoamento final.”

Sob a ordem do capital, o fenômeno do estranhamento alcança sua máxima gradação, com as relações sociais assumindo a aparência de relações entre coisas, com o *ter* subordinando o *ser* e atuando como força motriz determinante para o estranhamento. O fenômeno em questão, cabe destacar, não possui uma única forma, mas, com o desenvolvimento crescente da sociedade, deve, necessariamente, possuir cada vez mais formas “incrementadas” e cada vez mais universalizantes (Lukács, 2013, p. 668), mais modernizadas e mais funcionais ao capitalismo, sendo importante, portanto, perscrutá-las em suas multiplicidades e nas suas variedades de mediações.

Os níveis de regressão da sociabilidade podem coexistir e coexistem com altos níveis de desenvolvimento do capitalismo e a barbarização da vida social pode ser aferida justamente pela medida em que as individualidades são degradadas, ao ponto em que suas necessidades e a satisfação destas retrocedem ao nível mais primário e “animalesco” (embora ainda profundamente humano). Mesmo sob a forma de uma individualidade apodrecida, ainda não estamos lidando com um estágio final, com uma forma pronta, e tampouco uma condição humana. Trata-se, na verdade, de um momento da autoprodução humana, do indivíduo que se faz, ao mesmo tempo em que se desfaz, que afina e desafina, nos marcos de uma sociabilidade específica, mas que ainda não pode se dar como acabado.

Sem o anseio bucólico de retorno aos estágios anteriores da sociabilidade, a orientação deve estar para o futuro, no sentido não só da alta capacidade da produção material, mas também da genuína, consciente e autêntica produção do humano. E analisar essas questões em sua extensão e profundidade é uma tarefa ainda para estudos futuros. Nossa empreitada ainda não está finalizada, pois, como bem afirmou Chasin (2001, p. 29): “no campo teórico, sempre estamos abaixo do que exigem nossos propósitos. A disposição para se alçar ao nível dos mesmos é o mínimo como critério de seriedade.”

Neste momento, foi importante nos valermos de alguns aspectos da obra tardia de Lukács para apresentar sua análise e identificar suas repercussões e, novamente, para destacar sua relevância para os dias atuais, bem como para superação destes, a fim de que possam ser apontados novos horizontes no infinito – enquanto o homem existir – processo de autoconstrução do humano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ABENDROTH, Wolfgang; HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo. **Conversando com Lukács**. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- ALBINATI, Ana Selva. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. **Verinotio**, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, p. 338-351, jan.-jun. 2021.
- ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan, Marx e Freud**. Trad. Walter José Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021.
- ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. Apontamentos sobre a categoria “progresso” no Lukács tardio. **Verinotio**, v. 23, n. 1, pp. 268-299, abr. 2017.
- CHASIN, José. Da razão do mundo ao mundo sem razão. **Nova Escrita/Ensaio: Marx Hoje**, nº esp. 11/12, 1987.
- CHASIN, José. Ad hominem – Rota e prospectiva de um projeto marxista. **Ensaio Ad Hominem**, São Paulo, v. 4, n.1 - dossiê Marx, p. 5-78, 2001.
- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHASIN, José. **O futuro ausente: para crítica da política e o resgate da emancipação humana**. Belo Horizonte: Verinotio Livros, 2023.
- COSTA, Mônica Hallak Martins da. **As categorias *Lebensäusserung*, *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. 177f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 1999.
- COSTA, Mônica Hallak. Nutrição e sexualidade: dimensões sociais da vida cotidiana. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (orgs.). **Lukács: estética e ontologia**. São Paulo: Alameda, 2014. pp. 291-306.
- D'ABBIERO, Marcella. A “alienação” em Hegel: usos e significados de *Entäusserung*, *Entfremdung*, *Veräusserung*. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. **Verinotio - Revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 19, Ano X, p. 19-31, abr. 2015.
- ECKERMAN, Johann Peter. **Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1823-1832**. Trad. Mario Luiz Frungillo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan**. Trad. Nélio Schneider. Boitempo, 2019.
- ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2020.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento.** Saarbrücken: Ominscriptum GmbH/Novas Edições Acadêmicas, 2013.

FORTES, Ronaldo Vielmi. A determinação das categorias modais na obra tardia de György Lukács. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (orgs.). **Lukács: estética e ontologia.** São Paulo: Alameda, 2014. pp. 327-349.

FORTES, Ronaldo Vielmi. A dialética entre o ideal e o material: considerações sobre o complexo categorial da política na obra tardia de Lukács. **Trabalho & Educação**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, pp.173-199, jan.-abr. 2015.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho:** modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács. *Verinotio*, ano XI, n. 22, pp. 44-75, out. 2016a.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **Trabalho e gênese do ser social na “ontologia” de György Lukács.** Florianópolis: Em Debate/UFSC, 2016b.

FORTES, Ronaldo Vielmi. A autocrítica de Lukács a suas obras juvenis: o fator subjetivo e o processo revolucionário. **Trabalho & Educação**, v. 28, n. 1, pp. 29-41, jan.-abr., 2019.

FORTES, Ronaldo Vielmi. O sentido e a extensão da crítica lukácsiana à ontologia de Nicolai Hartmann. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 352-393, jan./jun. 2021.

FORTES, Ronaldo Vielmi. Sobre elementos da crítica lukácsiana a Heidegger: de A destruição da razão a Para uma ontologia do ser social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 240-276, jan./jun 2021.

FORTES, Ronaldo Vielmi. Estranhamento e a questão da emancipação das individualidades. In: NACIF, Cristina; KAWAHARA, Ivan (orgs.). **Introdução à ontologia do ser social de Georg Lukács.** Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2022. pp. 99-140.

FORTES, Ronaldo Vielmi. A natureza e a posição da política no quadro das atividades histórico-sociais: ontonegatividade da política e a ontologia do ser social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 300-331, Edição Especial, 2023.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister.** Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2020.

HARTMANN, Nicolai. **Ontologia – I. Fundamentos.** Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** Trad. Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

IBSEN, Henrik. **Peer Gynt.** O imperador de si-mesmo. Trad. Ana Maria Machado. São Paulo: Scipione, 1985.

LUKÁCS, György. **Estética I.** La peculiaridad de lo estético. Trad. Manuel Sacristán. México: Ediciones Grijalbo, 1966a.

LUKÁCS, György. **Estética I**. La peculiaridad de lo estético. 2. Problemas de la mimesis. Trad. Manuel Sacristán. México: Ediciones Grijalbo, 1966b.

LUKÁCS, György. **Estética I**. La peculiaridad de lo estético. 3. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético. Trad. Manuel Sacristán. México: Ediciones Grijalbo, 1967.

LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. Trad. Carlos Nelson Coutinho. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, n. 4, p. 1-18, 1978.

LUKÁCS, György. **Existencialismo ou marxismo?** Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. **Pensamento vivo**: autobiografia em diálogo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora UFV, 1999.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Trad. Lya Luft, Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes, São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, György. **Reboquismo e dialética**: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, György. **Marx e Engels como historiadores da literatura**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2018a.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018b.

LUKÁCS, György. **Essenciais são os livros não escritos**: últimas entrevistas (1966-1971). Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2020a.

LUKÁCS, György. **A destruição da razão**. Trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. 1 ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2020b.

LUKÁCS, György. **Estética**: a peculiaridade do estético. Volume 1. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2023.

MANN, Thomas. **A montanha mágica**. Trad. Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. Trad. Miguel Vedita, Fernanda Aren, Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Colihue, 2010a.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011a.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017a.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro III: o processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Ou a crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **A obra de Sartre**: busca da liberdade e desafio da história. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira, Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

PAÇO-CUNHA, Elcemir. Individualidade moderna como particularidade. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, pp. 15-38, jan.-abr. 2018.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Ontologia, técnica e alienação**: para uma crítica ao direito. 2013. 495f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

TEIXEIRA, Paulo Tomaz Fleury. A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848. **Ensaios Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem**, n. 1, tomo I - Marxismo, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, pp. 175-246.

TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. **Crítica Marxista**, São Paulo, Brasiliense, v. 1, n. 3, 1996, pp. 54-69.

TERTULIAN, Nicolas. Posfácio. In: LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 383-402.

TERTULIAN, Nicolas. György Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (orgs.). **Lukács: estética e ontologia**. São Paulo: Alameda, 2014. pp. 15-76.

TERTULIAN, Nicolas. **Lukács e seus contemporâneos**: coletânea de textos. São Paulo: Perspectiva, 2016.

TERTULIAN, Nicolas. **Por que Lukács?** Trad. Juarez Duayer. São Paulo: Boitempo, 2023.

VAISMAN, Ester. **A determinação marxiana da ideologia**. 1996. 253f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

VAISMAN, Ester. As relações entre indivíduo e gênero: reflexões sobre os prolegômenos para uma ontologia do ser social de G. Lukács. **Revista Novos Rumos**, Ano 22, n. 48, pp. 49-60, 2007.

VAISMAN, Ester. Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, pp. 441-459, jul./dez. 2009.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio**: Revista on-line de filosofia e ciências humanas, v. 12, Belo Horizonte, pp. 40-64, 2010.

VAISMAN, Ester. O estatuto da filosofia e o problema das categorias no pensamento tardio de G. Lukács. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (orgs.). **Lukács: estética e ontologia**. São Paulo: Alameda, pp. 307-325, 2014.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel (org.). FERNANDES, Florestan (coord.). **Max Weber**. Coleção de grandes cientistas sociais. 7 ed. São Paulo: Editora Ática, pp. 79-127, 2003.