



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ANDRÉ FIGUEIREDO BRANDÃO

A GÊNESE SOCIAL DOS VALORES MORAIS NO ÚLTIMO LUKÁCS

SALVADOR  
2021

ANDRÉ FIGUEIREDO BRANDÃO

A GÊNESE SOCIAL DOS VALORES MORAIS NO ÚLTIMO LUKÁCS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Vinicius dos Santos

SALVADOR  
2021

ANDRÉ FIGUEIREDO BRANDÃO

A GÊNESE SOCIAL DOS VALORES MORAIS NO ÚLTIMO LUKÁCS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2021.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Vinícius dos Santos (Orientador) — UFBA

---

Profa. Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati — PUC-MG

---

Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira — UFBA

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

Brandão, André Figueiredo  
B817 A gênese social dos valores morais no último Lukács / André Figueiredo Brandão. –  
2021.  
250 f.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius dos Santos  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Lukács, György, 1885-1971. 2. Ética. 3. Comunismo. 4. Ontologia. I. Santos, Vinicius dos. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.

---

CDD: 193

## AGRADECIMENTOS

A minha família, em especial, ao meu pai, Jecé, a minha mãe, Kátia, e a minha irmã, Renata, pela escuta, pela presença, pela compreensão das minhas ausências, e por todo o incentivo que me deram durante a escrita desta dissertação.

A Vinícius, por sua orientação sensível, tranquilizadora, companheira, na mesma medida que atenta a qualquer indício de falta de rigor ou arejamento teórico.

A Ana e a Leonardo, por aceitarem participar da banca, e por todas as contribuições feitas no exame de qualificação, com toda a minúcia, a solicitude, o refino e a polidez que foram empreendidos.

A todos os professores que tive, sobretudo a Nádia, por ter me feito acreditar que eu poderia fazer filosofia, e a Elza e Pedro Paulo, por terem me feito acreditar que eu poderia fazer filosofia marxista.

Ao corpo docente de filosofia da UFBA, pela formação que puderam me proporcionar e por manter-se firmemente como uma ilha de razão cercada por todos os lados de um anti-intelectualismo que conseguiu penetrar inclusive na comunidade acadêmica brasileira. Aos técnicos, servidores e funcionários do programa e da UFBA em geral, por sempre me ajudarem e por garantirem o ótimo funcionamento da universidade em meio ao caos político que tanto tem afetado as Universidades e Institutos Federais nos últimos tempos. Aos colegas do programa, pelo exemplo de uma comunidade unida, receptiva e que possibilita o bom debate de ideias.

Ao Pardal, por me lembrarem que o mundo não se resume à filosofia; ao grupo de leitura da *Fenomenologia do espírito*, por me lembrarem que a filosofia não se resume ao marxismo; aos grupos Marx no século XXI e Marxismo e filosofia (UFS), por me lembrarem que o marxismo não se resume a Lukács.

A todos os colegas do Colégio Estadual Presidente Costa e Silva, pela forma como me acolheram, pelas risadas na sala dos professores e por todo o aprendizado. Ao meu alunado do CEPCS, que há mais de um ano me dão a honra de participar da formação dos homens e mulheres que construirão um novo Brasil.

Aos meus amigos, em especial, a Gabriel e Vinícius, por todo o carinho e por todos os momentos de celebração; e a Rômulo, por ser este grande parceiro intelectual e de vida.

A Maurício e a Andrea, pelos conselhos, pelo apoio, e pelo exemplo.

A Bá, por todo o amor, por envelhecer e ser criança comigo, e pelo sentimento indescritível de estar vivo quando estou ao seu lado.

Dedicado a Letícia Rocha (2000-2020),  
que tanto me ensinou em sala de aula em tão pouco tempo,

a Antonio Seixas (1945-2019),  
exemplo incomparável de irreverência,

a Ivan Ferreira (1933-2020),  
modelo de tranquilidade e de firmeza de princípios,

e a Armindo Figueiredo (1923-2020),  
que foi, é, e sempre será o nosso Minduca.

## RESUMO

As dificuldades do debate filosófico contemporâneo no lidar com problemas especificamente morais dos dias de hoje, como são enunciados pelos percalços da individuação erigidos pelas novas relações sociais que são postas, além do uso oportunista da moralidade pelo neofascismo, remontam ao diagnóstico do filósofo húngaro György Lukács acerca da necessidade da constituição de um *tertium datur* para a redução da ética às alternativas do historicismo relativista e do dogmatismo metafísico. Imbuído de tal perspectiva, o filósofo marxista projetou um ambicioso itinerário teórico em torno da compreensão da moralidade, aliando cuidado histórico e objetividade social. A morte do autor, contudo, legou para a posteridade apenas o trabalho de fundo para reflexão ética posterior, uma ontologia do ser social, e as notas organizadas pelo filósofo para orientar a sua própria escrita. O objetivo deste estudo é o cotejo entre tais textos remanescentes, para que se possa sistematizar a contribuição de Lukács para a compreensão da gênese social do valor moral. Para tanto, a reconstrução de seu pensamento parte das condições de autoprodução humana, que consolidam como primeira forma de valorização o valor de uso, seguindo para a sua mediação com o desenvolvimento da socialidade que fornece bases para a formação do valor moral e, finalmente, os problemas relacionados ao desenvolvimento histórico e objetivo da moralidade e as descontinuidades de sua apropriação pelos indivíduos sociais. Assim, pretendemos sistematizar o estatuto que Lukács confere ao valor moral, por via de sua gênese social, situando-o no complexo de complexos do agir humano.

**Palavras-chave:** Lukács. Ética. Marxismo. Moral. Ontologia do Ser Social.

## ABSTRACT

The difficulties of the contemporary philosophical debate in dealing with specifically moral problems, as they are enunciated by the obstacles of individuation developed by the new social relations, in addition to the opportunistic use of morality by neofascism, go back to the diagnosis of the hungarian philosopher György Lukács about the need for the constitution of a *tertium datur* for the reduction of ethics to the alternatives of relativistic historicism and metaphysical dogmatism. Imbued with such perspective, the marxist philosopher projected an ambitious theoretical itinerary around the understanding of morality, combining historicity and social objectivity. The death of the author, however, bequeathed to posterity only the background work for further ethical reflection, an ontology of the social being, and the notes organized by the philosopher to guide his own writing. The aim of this study is to compare these remaining texts, so that Lukács' contribution to the understanding of the social genesis of moral value can be systematized. For that, the reconstruction of his thinking starts from the conditions of human self-production, which consolidate the use value as the first form of valuation, following his mediation with the development of sociality that provides bases for the formation of moral value and, finally, the problems related to the historical and objective development of morality and the discontinuities of its appropriation by social individuals. Thus, we intend to systematize the status that Lukács gives to moral value, through its social genesis, placing it in the complex of complexes of human action.

**Key-words:** Lukács. Ethics. Marxism. Moral. Ontology of Social Being.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
<b>1 AUTOPRODUÇÃO HUMANA E VALOR.....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 A ontologia do ser social e a fundamentação da moral.....</b>	<b>19</b>
<b>1.2 O ser social e as demais esferas do ser.....</b>	<b>33</b>
<b>1.3 O trabalho como momento predominante da gênese do humano.....</b>	<b>42</b>
<b>1.4 O surgimento da valoração por meio do valor de uso.....</b>	<b>56</b>
<b>2 DO VALOR DE USO AO VALOR MORAL.....</b>	<b>65</b>
<b>2.1 A mediação entre o dever-ser e a liberdade.....</b>	<b>65</b>
<b>2.2 Os pores teleológicos secundários e o complexo de complexos.....</b>	<b>94</b>
<b>2.3 O entre si do gênero humano e a fundação do valor moral.....</b>	<b>128</b>
<b>3 OBJETIVIDADE E APROPRIAÇÃO SOCIAL DOS VALORES MORAIS.....</b>	<b>150</b>
<b>3.1 O desenvolvimento histórico e objetivo do valor moral.....</b>	<b>150</b>
<b>3.2 O fenômeno da alienação e os valores morais.....</b>	<b>180</b>
<b>3.3 Os nexos entre a questão política e a questão moral.....</b>	<b>201</b>
<b>3.4 A ética e o para si do gênero humano.....</b>	<b>222</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>236</b>
REFERÊNCIAS.....	240

## 1 INTRODUÇÃO

*Será nossas condenações do moralismo [...] e aquela suspeita especial que em nós suscita tudo o que tem atinência com a moral [...] uma confissão indireta da nossa incapacidade teórica de enfrentar um certo setor da realidade humana?*

*Karel Kosik<sup>1</sup>*

A questão moral<sup>2</sup>, dentro e fora do marxismo, encontra-se rodeada de interdições no debate filosófico contemporâneo. É forte a tendência a tratar os problemas que envolvem a moralidade através de um movimento puramente negativo<sup>3</sup>. Em outras palavras, a tarefa da filosofia e do debate teórico seria a de agir como martelo, aos moldes nietzscheanos, isto é, dilapidando os valores vigentes, expondo suas manifestações cínicas, seus interesses subterrâneos, sua funcionalidade nefasta para a circulação do social. Não haveria espaço, portanto, para a proposição de uma moral alternativa, de uma nova rota valorativa que desenvolvesse um itinerário qualitativamente superior ao já posto conjunto hegemônico de ideias. Tampouco seria possível ensaiar uma investigação para perscrutar a composição dominante da moral, de forma a identificar quais componentes valorativos representam ganhos efetivos para o desenvolvimento humano-genérico<sup>4</sup>, que poderiam ser reformulados e postos neste outro quadro moral a ser erguido.

<sup>1</sup> KOSIK, K. A dialética da moral e a moral da dialética. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969a, p. 100.

<sup>2</sup> Nesta dissertação, ao tratarmos do valor moral, igualaremos os termos “moral” e “moralidade”, como forma de evitar a exaustão do uso de uma só denominação. Não ignoramos, de todo modo, a opção que há em parte da discussão ética marxista pelo termo “moralidade” no lugar de “moral”, “para acentuar a vigência histórica e, portanto, provisória no tempo e plural nas existências sociais concretas, deste conjunto normativo” (ALBINATI, 2007, p. 10). Preferimos, contudo, o uso indistinto como observamos na própria obra lukacsiana, não havendo diferença significativa no emprego dos termos *Moral* (moral), *Moralische* (moral), *Moralität* (moralidade) e *Sittlichkeit* (moralidade; costume; moral exercida na prática) (Cf. LUKÁCS, 2015a; LUKÁCS, 2013; LUKÁCS, 1986). Isto ocorre, mesmo observadas as diferenças entre *Moralität* e *Sittlichkeit* consolidadas por Hegel, pois, ao nosso juízo, Lukács não discrimina fortemente estes termos. Os termos “axial”, “axialidade”, “normativo” e “normatividade” serão utilizados quando estivermos tratando do valor de forma mais ampla, que não se restringe apenas ao valor moral, mas que, no contexto deste escrito, geralmente assumirá este campo semântico.

<sup>3</sup> Cf. QUINIOU, Y. A moral em Marx. *Crítica marxista*, n.34, p.51-65, 2012, p. 51.

<sup>4</sup> Polêmica no interior dos debates marxistas, a utilização lukacsiana de termos como “ser genérico” ou “gênero humano”, que reúne todo o complexo engendrado no devir humano do humano, diversas vezes é retratada como uma persistência em uma mobilização teórica descartada por Marx e Engels em seus escritos de maturidade, configurando assim um esforço pela validação de conceitos pré-marxistas e pré-científicos. Para Lukács, essa cisão desmedida, proponente de um abismo rígido entre as fases da pesquisa da dupla alemã, ignora continuidades fundamentais em seu quadro conceitual, no qual a noção de ser genérico não escapa. Nunca é demais retomar a passagem d’*O capital* em que Marx concebe o indivíduo como “forma de manifestação do gênero humano” (MARX, 1988a, p. 57).

Para estas tendências, a formação de uma outra perspectiva moral inevitavelmente recairia numa edificação de prédios metafísicos, móveis conceituais despojados de concretude, esforço a-histórico e supramaterial para instaurar mandamentos dotados de uma universalidade indevida. Por outro lado, a busca pela compreensão de quais elementos progressivos subsistiriam na estrutura valorativa já estabelecida, além de ser um proposta igualmente metafísica, nada mais seria do que uma capitulação frente ao processo de reprodução da atual conformação das relações sociais.

Como corolário da redução negativa do fenômeno moral, as discussões contemporâneas vêm encontrando uma série de dificuldades oriunda do problema valorativo. Um exemplo de tal impasse são as questões últimas de subjetivação que imperam nos dias de hoje. Sem um trato moral adequado, não há como enfrentar a problemática do atual modelo de produção do íntimo, baseado em uma lógica de desempenho, em que cada um deve operar uma espécie gestão empresarial de si<sup>5</sup>. Estas novas estratégias de individuação deformada, funcionais para a adequação dos sujeitos aos novos imperativos produtivos e mercantis da ordem do capital, consomem o máximo possível dos indivíduos, levando-os da autorreferencialidade ultracompetitiva até o profundo esgotamento das suas possibilidades concretas, gerando males que são característicos de nosso tempo: o *burnout*, as crises de ansiedade, a depressão e o suicídio. Existem questões envolvidas em tais circunstâncias de outras ordens filosóficas, sobretudo estéticas e políticas, talvez até de maior relevo para a sua compreensão, mas, aparentemente, a problemática moral, necessária para enfrentar tais demandas, não vem recebendo o devido peso em tais discussões.

O fato é que a negação do valor nunca o expurga efetivamente. O máximo que pode ser encontrado é uma outra forma de promoção de valores. Via de regra, a pretensa fuga leva a uma reafirmação de uma moral latente no social, de modo que escapa à intencionalidade e ao arbítrio direto do indivíduo que o mobiliza<sup>6</sup>. Neste sentido, Gramsci acerta ao apontar a inevitabilidade

---

<sup>5</sup> Aqui, é forte a alusão aos importantes diagnósticos acerca das estratégias de individuação contemporânea feitos por Dardot e Laval (2016), Han (2017) e Santos (2018). É evidente que os estudos lukacsianos podem ter reservas quantos às conclusões gerais das duas primeiras fontes, uma vez que seus empreendimentos teóricos possuem um claro viés foucaultiano e heideggeriano, respectivamente. O próprio Han (2017, p. 29-30) chega a afirmar que “o sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor e soberano de si mesmo. [...] O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração”, tratando de uma das mais vis formas contemporâneas de exploração do trabalho, que dissimula justamente as rédeas dos controladores da ordem mercantil sob uma ilusória liberdade e protagonismo pseudoempreendedor daquele que efetivamente trabalha. A utilização de tais autores, contudo, não pode ser confundida com uma adesão a uma formulação eclética, mas sim como um esforço análogo ao que Marx realizou ao produzir um balanço crítico de autores tão antagônicos à sua perspectiva quanto Adam Smith e David Ricardo.

<sup>6</sup> O exemplo dado por Fiodór Dostoiévski, em seu romance *Crime e castigo*, é modelar. Seu protagonista, Rodion Raskólnikov, cujo nome deriva do termo ‘*raskol*’ (cisão, em russo), apresenta-se enquanto um sujeito que pretensamente se separou da moralidade, mas que acaba reafirmando um conjunto de valores ao longo da trama,

da presença de concepções de mundo, tomadas de posição, inclusive axiais, em todos os atos e ideias de um sujeito, independentemente de sua vontade e consciência, levando o filósofo italiano a estipular como grande imperativo da filosofia a articulação consciente das ideias e valores de maneira organizada e estruturada, em sintonia com o que há de mais avançado na experiência humana através da história<sup>7</sup>.

O sardo também nos é útil para lidar com outro difícil encargo que o atual regime de discussão acerca da moralidade não vem conseguindo tratar apropriadamente. É atribuída a Gramsci a ideia de que, no estreito túnel que é a ordem do capital, quando as velhas estruturas aprofundam-se em suas contradições e a crise se torna generalizada, mas, por um outro lado, o novo, a outra sociedade possível, não se mostra como um horizonte realizável para nós, as monstruosidades surgem como pseudoalternativas frente ao caos liberal.

Nos nossos tempos, em que os limites do mundo mercantil encontram-se cada vez mais escancarados, a extrema-direita, com seu resgate irracionalista de uma moralidade e de uma organização social pertencentes a um passado idílico que nunca existiu, vem conseguindo conquistar espaços cada vez maiores no tecido social, apresentando-se como uma opção política viável, embora represente efetivamente um oxímoro: a revolta adesista ao sistema. Estes retrógrados radicais conseguem se proteger das críticas aos seus mais grotescos interesses em destruir as mínimas garantias de dignidade para a vida da população trabalhadora a partir de um desvio discursivo, ao deslocarem a centralidade do debate público para o reino das discussões morais, instrumentalizando ao seu favor pautas ultraconservadoras, inseridas gradativamente no imaginário e nos anseios populares a partir de um trabalho que durou décadas. A partir de tal esforço, os grupos de extrema-direita têm promovido uma exitosa atuação que os habilitaram a guiar as massas contra os seus próprios interesses.

O conjunto de forças políticas e sociais que repudiam este massivo movimento reacionário vem encontrando grande dificuldade em se contrapor à sólida muralha proporcionada pelo conservadorismo moral. Os argumentos progressistas que buscam redirecionar as querelas vigentes para as questões centrais da economia política e da estruturação do poder são válidos, porém, profundamente insuficientes. Não há como superar

---

desde uma moralidade aristocrática, quando, em um artigo escrito para um jornal acadêmico, defende o império de uma minoria de indivíduos excepcionais sobre a obediência servil de uma maioria medíocre; elementos de piedade, explicitados no compadecimento e contribuição financeira para o funeral de Marmeladov, ex-funcionário público e notável alcoólatra, o qual viu uma única vez em uma taberna; e sua sintomática revolta perante o iminente casamento entre sua irmã e Lújin, que pode ser interpretado tanto como a manifestação de uma moralidade autorreferencial, que não aceita ajuda de sujeito algum (uma vez que Dúnia via o matrimônio como uma fonte de renda para financiar a vida universitária de seu irmão) quanto uma negação altruística de um sacrifício que o beneficiaria (Cf. DOSTOIÉVSKI, 2016).

<sup>7</sup> Cf. GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 11-12.

essa terrível rota para o abismo sem enfrentar também tais monstruosidades nas suas trincheiras preferidas, isto é, no campo normativo, inclusive, pois, sem uma clara delimitação e possibilidade de uso concreto dos elementos axiais, estabelecendo o seu devido lugar nos mais diversos debates, nunca poderemos combater a perniciosa hipóstase da moralidade, que a deforma e a faz ocupar espaços que deveriam ser destinados à teoria política, à estética, etc.

Para tanto, precisamos aprender com as vacilações e a incapacidade de atuação de todos que buscaram responder ao neofascismo a partir do trato vigente com a moral. Como já argumentamos, este intento se estende segundo um esforço puramente negativo, que nem sequer penetra de fato no terreno do debate valorativo, permanecendo ao seu redor, forçando a sua queda ao círculo do vazio, seja pela simples denúncia dos interesses por trás de um raciocínio moral, seja pela via da análise histórico-relativista, esta que, a partir do truísmo representado pela máxima de que todos os mandamentos morais foram sócio-historicamente constituídos em um tempo específico, desenvolve um obtuso salto lógico, concluindo que não há possibilidade de um trato qualitativo entre formações morais, existindo apenas moralidades distintas.

O conjunto dramático de circunstâncias que nos envolve demanda uma nova saída para o problema moral. A perspectiva histórico-relativista tem apresentado limites intoleráveis, não só por sua fragilidade frente às questões políticas que o neoconservadorismo tem movido, mas também frente às questões eminentemente morais que o nosso tempo vem proporcionando, ao redor dos desafios de subjetivação que residem na contemporaneidade, que nos apresentam dificuldades na relação com o outro, no trabalho, nos meios virtuais, no íntimo, já referidas mais acima. Esta constatação, contudo, não pode representar para nós um regresso a um estudo metafísico, hipostasiador, que busca estabelecer um quadro valorativo sobre bases supramateriais. Veremos em nossa discussão os riscos que tal perspectiva oferece, ao nos afastar inevitavelmente do real em sua concretude, pondo os nossos raciocínios no reino da arbitrariedade. Até mesmo o velho Epicuro já nos ensinava que “se combates todas [as] tuas sensações, nada disporás de referência nem mesmo para discernir corretamente aquelas que julgas deverem ser rejeitadas”<sup>8</sup>. Uma outra visão sobre o valor moral, para que não recaia em tais formas de desvio, precisa dar base a “uma concepção que seja historicista sem cair no relativismo e que seja sistemática sem ser infiel à história”<sup>9</sup>, de modo a erigir critérios simultaneamente objetivos e históricos para a sua análise acerca do normativo.

---

<sup>8</sup> EPICURO. *Máximas principais*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 39.

<sup>9</sup> LUKÁCS, G. A autocrítica do marxismo. In: LESSA, S.; PINASSI, M. O. *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 128.

Neste sentido, o intelectual brasileiro José Paulo Netto traz ao debate boas indicações, ao afirmar que, em todas as dimensões da teoria social, o marxismo não é de nenhum modo um instrumento autossuficiente, conseguindo esgotar qualquer problemática em torno desta área apenas por seus princípios e contribuições. Entretanto, por sua singularidade, constitui-se como um elemento necessário para que seja possível perscrutar efetivamente no mundo do social<sup>10</sup>. Se este universo temático no qual a filosofia da práxis pode adentrar inclui ou não a moralidade, isto é motivo de polêmica no interior da linha teórica. Como já sugerimos no início desta introdução, existem tendências no interior da tradição marxista que embargam a sua utilização em análises de fim axial, uma vez que concebem a moralidade como ideologia prática, sem consistência normativa própria<sup>11</sup>. Por esta via, Marx e Engels seriam dotados de uma visão imoralista, e a sua produção teórica teria admitido uma conclusão política comunista devido unicamente a sua investigação científica do modo de produção capitalista e das suas contradições imanentes.

De fato, existem diversas passagens dos primeiros marxistas que marginalizam o papel da moral em suas análises. No prefácio da primeira edição de *O Capital*, por exemplo, Marx diz que, embora não pinte a classe dominante com cores róseas, o seu estudo trata destes indivíduos na medida em que são “personificações de categorias econômicas, portadores de determinadas relações de classe e interesse”<sup>12</sup>, diminuindo profundamente a responsabilidade de tais sujeitos sobre relações históricas as quais eles são, socialmente, criaturas, tendo como enfoque de sua pesquisa precisamente estes complexos que superam as vontades particulares. Em outro momento, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels afirmam, em franca distinção frente aos seus adversários teóricos, que “os comunistas não pregam nenhuma moral”<sup>13</sup>. Contudo, até que ponto a recusa da filosofia da práxis em fundar uma análise predominantemente normativa pode ser convertida em uma abdicação radical de todo e qualquer valor?

Quando os fundadores do marxismo, em polêmica com Max Stirner, confessam não serem difusores de nenhuma moralidade, o que os motiva é justamente a intenção de não confrontar os indivíduos com mandamentos universais, tendo a compreensão de que termos como egoísmo ou abnegação, frequentes na terminologia do neohegeliano, podem atuar, em determinadas circunstâncias, como uma “forma necessária da imposição aos indivíduos”<sup>14</sup>. Neste sentido, a demonstração comunista das raízes materiais de tais comportamentos

---

<sup>10</sup> Cf. NETTO, J-P. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 53.

<sup>11</sup> Cf. QUINIOU, Y. A moral em Marx. *Crítica marxista*, n.34, p.51-65, 2012, p. 51.

<sup>12</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 19.

<sup>13</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo: 2007, p. 241.

<sup>14</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 242.

dissolvem a sua aparente dicotomia. Assim, como Engels aponta no *Anti-Dühring*, o que os marxistas repelem é a pretensão descabida de instaurar qualquer tipo de dogmatismo moral como lei eterna dos costumes, “definitiva e doravante imutável, sob o pretexto de que o mundo moral teria seus princípios permanentes”<sup>15</sup>, localizados acima da história e das diferenças geográficas. Não há, por conta do que foi estabelecido, nenhuma restrição absoluta ao normativo, mas sim às suas expressões que se propõem como fora da história e da materialidade.

O comunismo, seguindo a via teórica aqui esboçada, não pode ser um conjunto *a priori* de ideias a ser aplicado mecanicamente, mas a expressão geral das condições efetivas de uma luta de classes já existente, de um movimento histórico que se desenrola sob nossos olhos, como Marx e Engels estabelecem no *Manifesto do partido comunista*<sup>16</sup>. Não é, portanto, uma análise idealista, pois afirma de fato a prioridade da análise do movimento efetivo do objeto frente à sua valoração. Isto não significa, contudo, que a análise se exime de qualquer valoração, até porque, como assevera a filósofa Agnes Heller, em sua obra de juventude *O cotidiano e a história*, todo juízo social é um juízo de valor, no interior de uma imagem de mundo, ao mesmo tempo que também manifesta um juízo de um fato ontológico<sup>17</sup>. O marxismo, em sua análise sobre o desenvolvimento histórico, por mais objetivo que seja, também se constitui como tomada de posição axial, justamente pelas consequências de sua captação da legalidade do objeto em questão.

A análise estabelecida por Marx e Engels acerca da sociedade burguesa aponta para um processo de ruptura com o seu jugo não apenas pela apreensão científica das suas contradições, mas também porque, imbuída dos próprios elementos normativos extraídos da análise concreta do objeto de estudo e que retroagem sobre a própria pesquisa, a dupla alemã atesta que a transformação radical da sociedade identificada com o projeto político potencial inserido no interesse objetivo de classe do proletariado compõe uma alternativa societária que representa frente à ordem burguesa uma possibilidade concreta de maior explicitação das faculdades humanas sócio-historicamente constituídas.

Acerca disso, os filósofos apresentam algumas sinalizações n’*A ideologia alemã*. Nesta obra, é afirmado que a expansão do mercado mundial unifica pela primeira vez a história humana, o que permite que haja uma integração alienada de todas as produções sociais dos quatro cantos do globo, baseada na lógica do capital<sup>18</sup>. Em tal circunstância, uma ruptura

---

<sup>15</sup> ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, p. 125.

<sup>16</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, p. 2014, p. 57.

<sup>17</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 13.

<sup>18</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 40.

proporcionada por uma revolução, ao subverter todas as relações sociais mercantis, poderia promover uma cooperação histórico-mundial entre os indivíduos, que passariam a controlar e dominar conscientemente estes potenciais gerados pela ação recíproca dos sujeitos<sup>19</sup>. Assim, uma comunidade efetiva seria instaurada, proporcionando um desenvolvimento profundo da liberdade pessoal, ao dar aos indivíduos meios para aperfeiçoar em múltiplas direções as suas aptidões<sup>20</sup>, uma vez que a riqueza do indivíduo depende completamente da riqueza das suas relações reais<sup>21</sup>.

Não queremos aqui, evidentemente, argumentar em favor de um suposto caráter predominantemente normativo da filosofia da práxis, perspectiva teórica que, ao nosso ver, estipula uma prioridade ontológica<sup>22</sup> do ser-propriadamente-assim do real frente aos esforços humanos da sua valoração. Nossa intenção, em sentido contrário, é expor que, ao que tudo indica, o terreno da moralidade não se manifesta como uma exceção à perspectiva defendida por Netto, uma vez que o marxismo demonstra ter a capacidade de propor uma teoria do valor a partir da sua gênese social, componente chave para a sua análise concreta. Por tal via, abre-se a possibilidade do desenvolvimento de uma visão que considere a trajetória histórica de engendramento do fenômeno moral, apreendendo uma noção de desenvolvimento qualitativamente diferenciável.

Sabendo de tais potencialidades, o filósofo húngaro György Lukács lamenta, em carta enviada ao esteta austríaco Ernst Fischer, que é justamente a ética<sup>23</sup> o ponto fraco da teoria marxista<sup>24</sup>. É patente que, de todas as áreas do pensamento filosófico, a filosofia moral historicamente se consolidou como o espaço no qual a filosofia da práxis encontrou menor vazão, dificilmente ensaiando qualquer consideração sobre a área, quando não reduziu a dimensão de seus problemas aos imperativos políticos, ou a identificando como mero reflexo ideológico de uma perspectiva de classe. O próprio Lukács, em suas primeiras incursões na

---

<sup>19</sup> Cf. Idem. Ibidem, 41.

<sup>20</sup> Cf. Idem. Ibidem, 64.

<sup>21</sup> Cf. Idem. Ibidem, 41.

<sup>22</sup> Uma abordagem da filosofia marxista que privilegie o papel da ontologia no desenvolvimento de sua estrutura teórica é defendida por Lukács nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*: “A crítica de Marx é uma crítica ontológica. [...] Todas as características reais relevantes [...] podem, portanto, ser compreendidas apenas a partir do exame ontológico das premissas, da essência, das conseqüências [...] em sua constituição verdadeira, ontológica” (LUKÁCS, 2010b, p. 71). Esta perspectiva estabelece a prioridade do ser do objeto de estudo frente às possíveis considerações prévias de quem o pesquisa.

<sup>23</sup> Utilizaremos o termo ética nesta dissertação como sinônimo da “reflexão sobre a prática moral, que se caracteriza pela generalização dos elementos envolvidos nesta prática, a partir da identificação de seus fundamentos” (ALBINATI, 2007, p. 10).

<sup>24</sup> Apud TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 21-29. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.77644266353589.pdf>>. Acesso em: 21 de dezembro de 2019, p. 21.

dinâmica do materialismo histórico e dialético, chegou a afirmar que a ética se resume à adesão à tática mais apropriada para uma dada circunstância concreta<sup>25</sup>.

Compreendendo a dimensão do atraso filosófico do marxismo em relação à ética, o filósofo húngaro, nos anos finais de sua vida, ambiciona uma obra que pudesse enriquecer o debate ético no seio da linha teórica. Convencido de que não poderia haver nenhuma ética sem uma ontologia que lhe sirva de base<sup>26</sup>, Lukács começa a elaborar o seu empreendimento teórico através de uma longa introdução, responsável pela promoção de uma discussão ontológica que fundamentasse a sua reflexão moral ulterior. Contudo, este rigoroso trabalho filosófico acabou sendo frustrado pelo câncer que ceifou a vida do autor, permitindo apenas o tempo necessário para a finalização do estudo ontológico de fundo de seu projeto. Temos a convicção de que este primeiro momento da investigação lukacsiana, aquele que conseguiu ser concluído, estabeleceu-se como um esforço germinal dotado de contribuições fundamentais para o avanço da ética no interior da filosofia da práxis. É por esta perspectiva — na qual a produção tardia de Lukács possui valiosas chaves conceituais que podem nos possibilitar uma análise concreta do fenômeno normativo — que desenvolvemos esta pesquisa.

Assim, o objetivo de nosso esforço teórico é promover um estudo da obra ontológica do último Lukács, de modo a sistematizar as indicações do húngaro acerca do estatuto do valor moral, a partir da compreensão da sua gênese social. Em outras palavras, nossa intenção é contribuir para uma delimitação mais precisa da quiddidade do normativo a partir de ferramentas do materialismo histórico e dialético, de modo que nós possamos avançar em direção a instrumental teórico marxista capaz de enfrentar os problemas candentes da moralidade, algo que é, ao nosso ver, é teoricamente possível, socialmente necessário, mas que concretamente ainda não se plasmou nas produções teóricas, pelo menos não no nível de estruturação que poderia já estar efetivado.

Nosso estudo incidirá sobretudo na obra *Para uma ontologia do ser social*, tendo maior enfoque no último capítulo do primeiro volume, que versa sobre os princípios ontológicos fundamentais de Marx, e o primeiro capítulo de seu segundo volume, escurioso estudo sobre a categoria do trabalho. Outros escritos de corte ontológico e ético do húngaro também serão esmiuçados, dentre os quais as notas por ele redigidas para o seu projeto ético não realizado. Ademais, a investigação pretendida não se furtará em enriquecer o seu escopo fazendo o devido cotejamento com importantes passagens de Marx e Engels para a temática moral; as contribuições realizadas por lukacsianos e alunos do húngaro, como Mészáros e Agnes Heller;

---

<sup>25</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014c, p. 6.

<sup>26</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 181.

do trabalho comparativo pontual com perspectivas presentes em clássicos, como Aristóteles, Hegel e Kant; e nas obras de outros marxistas que celebrememente enveredaram pela questão, tais quais Henri Lefebvre e Adolfo Sánchez Vázquez. A utilização das produções teóricas que ultrapassam os marcos do conjunto da obra do budapestino obedecerá às pretensões e aos limites próprios de uma investigação realizada nos moldes de uma dissertação de mestrado, isto é, estando atenta aos contributos externos ao seu objeto fundamental de pesquisa, mas ciente dos riscos de uma eventual fuga ou vulgarização caso o seu manejo exceda o razoável.

O conjunto de considerações delineado pela pesquisa serão expostos através da seguinte ordem:

Começaremos enfrentando as discussões em torno do estabelecimento de uma base efetiva para o estudo da moralidade. Aqui, argumentaremos em favor de critérios empíricos, histórico-objetivos, e que envolvam o estudo do devir humano do humano, como base para a compreensão do que seria o valor moral, num esforço que parta de preocupações de natureza ontológico-social. Assim, desenvolveremos os nexos concretos entre o trabalho e a produção da vida, da categoria do pôr teleológico<sup>27</sup> fundamental como fator de prioridade ontológica no engendramento das condições da existência humana; os nexos entre a produção da vida e autoprodução humana, entre a produção e reprodução das garantias fundamentais da existência humana e a constituição efetiva da humanização, do autoengendramento do ser social; e finalmente, os nexos entre a autoprodução humana e a conformação inicial do valor, isto é, entre a humanização do ser social e a fundação das primeiras formas de valoração, através do valor de uso.

Tal raciocínio será sucedido por uma discussão em torno dos problemas de explicitação do valor e a constituição do valor moral. Deste modo, trataremos da relação entre dever-ser<sup>28</sup> e liberdade, não só pela importância geral das categorias para uma ética, mas também para que sirvam de ligação entre a produção do valor de uso no trabalho e a produção de outros valores diversos por meio de novos níveis de práxis social, uma vez que, com o desenvolvimento da liberdade humana, amplia-se o campo de ação dos indivíduos, que podem assumir por via de tal autoengendramento práticas de maior socialidade. A partir do crescimento de tal complexo

---

<sup>27</sup> Foi escolhida a tradução de *teleologische Setzung* e *teleologische Setzen* por pôr teleológico, como foi optado pela tradução de Nélio Schneider (com revisão técnica de Ronaldo Vielmi Fortes) de *Para uma ontologia do ser social II* (2013), tendo em vista que esta alternativa ressalta o caráter posto, objetivador e exteriorizante, de tal ato.

<sup>28</sup> A opção pela tradução de *Sollen* como dever-ser orienta-se pela tradução de Nélio Schneider (com revisão técnica de Ronaldo Vielmi Fortes) de *Para uma ontologia do ser social II* (2013), observada a vantagem de que esta alternativa facilita as mediações do termo com a categoria ser (*Sein*). Ainda que haja a expressão *Seinsollen*, esta tradução também ressalta o fato de que há na teoria de Lukács, como será explorado mais adiante, a unidade e a gênese comum de todas as formas de imperatividade (assim como existe na valoração, entre o valor econômico e os valores não-econômicos).

social, os pores teleológicos secundários surgem como práticas que adquirem legalidade própria, enquanto novos tipos de atos intencionais de indivíduos, cuja agência não tem mais como objetivo direto a transformação da natureza, mas, em sentido distinto, incidem sobre os próprios seres sociais para induzi-los e modificá-los, segundo seus fins. É neste desenvolvimento do entre si humano que o valor moral pode se explicitar, na medida em que, nos pores teleológicos movidos pelos sujeitos em suas interações, os sujeitos desenvolvem formas axiais que contribuem para a sua decisão alternativo-valorativa, numa relação nova que não imprime mecanicamente as características de valor de uso, mas toma como modelo a sua estruturação legal para plasmar o seu composto específico.

Por fim, estaremos envolvidos com os problemas mais concernentes à própria definição do estatuto do valor moral. Assim, lidaremos com as aparentes aporias movidas por nossa intenção de demonstrar como o real congrega igualmente os caracteres da historicidade e da objetividade no desenvolvimento da moralidade. Discutiremos a não-mecanicidade da apropriação individual de tal constituição humano-genérica, formação necessariamente contraditória, que sócio-historicamente engendrou as alienações, além das repercussões deste fenômeno para a normatividade humana<sup>29</sup>. Assim, discutiremos as possibilidades concretas de suplantação da alienação representada cisão social em destacamentos antagônicos, enquanto uma demanda eminentemente política, e as mediações possíveis entre este complexo social e o terreno da axialidade. Ulteriormente, discutiremos a relação entre ética e moralidade, e as discussões acerca dos nexos entre generidade e individualidade que esta discussão suscita, em torno da busca pelo para si do ser social.

Esperamos, com base no conjunto de elementos expostos no corpo dissertativo, elaborar uma sùmula do raciocínio lukacsiano em torno da gênese social dos valores morais, como esforço capaz de delimitar o estatuto daquilo que é conhecido como moralidade, de modo a contribuir para uma futura análise marxista do fenômeno normativo, simultaneamente dotada de critérios objetivos e atenta para o condicional, o “se..então”, a particularidade presente em cada circunstância vivida pelo indivíduo singular em dada época histórica.

---

<sup>29</sup> Discutiremos os motivos da tradução de *Entfremdung* por alienação, e não por estranhamento, além da tradução de *Entäusserung* preferencialmente como exteriorização (podendo ser traduzido como alienação em casos específicos, sobretudo nas obras marxianas), no terceiro capítulo da dissertação.

## 1 AUTOPRODUÇÃO HUMANA E VALOR

### 1.1 A ontologia do ser social e a fundamentação da moral

*Quando veio a burguesia,  
O Velho Kant se pôs a filosofar  
E chegou um belo dia a elaborar  
O seu idealismo racional  
Onde a gnosiologia não juntava com a moral  
Mesmo sendo uma tremenda antinomia  
Fez-se um progresso na Filosofia*

*[...] Hegel foi quem resolveu esse problema  
Uniu lógica e a história  
Numa grande ontologia  
Que foi a sua glória  
Ao seu idealismo genial,  
Dinâmico e totalizante  
Mais profundo que o de Kant,  
Só faltava a dimensão materialista  
Que lhe daria a práxis marxista*

*O proletariado não quer  
Perder de vista essa lição:  
Da experiência do idealismo  
Clássico alemão*

*Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho<sup>30</sup>*

De onde devemos partir para investigar o estatuto do valor moral? Todos os filósofos que enveredaram pelo tortuoso terreno da ética precisaram, cada um ao seu modo, responder a esta questão. Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, desenvolveu um dos mais célebres paradigmas para a reflexão acerca da moralidade. O filósofo parte de uma distinção de princípios entre duas linhas filosóficas: a filosofia empírica, que conduziria o seu trato moral a partir de uma antropologia prática; e uma filosofia pura, esta sim preocupada em estudar a “moral propriamente dita”<sup>31</sup>. O projeto do idealista transcendental para o avanço do debate ético pressupunha o processo de depuração de “tudo o que possa ser somente empírico

---

<sup>30</sup> Apud KONDER, L. *Memórias de um intelectual comunista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 262. Irreverente samba-enredo da dupla de filósofos brasileiros, composto como uma brincadeira em torno da discussão sobre os meios para a popularização dos problemas filosóficos mais fundamentais.

<sup>31</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1980, p. 103.

e pertença à antropologia”<sup>32</sup> do exame da moralidade. Isto se deve ao fato de que, segundo a tese kantiana, a filosofia moral, ou teoria dos costumes, deve incidir sobre as leis sob as quais tudo deve acontecer, mesmo que nunca aconteça.

Seguindo tal percurso, faz-se necessária a rejeição da perspectiva empírica da investigação filosófica, isto é, aquela baseada em princípios da experiência, para que possamos operar baseados na pureza do desenvolvimento racional, a partir de princípios *a priori*, recurso mais apropriado para o estudo dos pontos axiais do agir, de acordo com a delimitação do pietista. Deste modo, para Kant, é preciso ignorar: a trajetória histórica de constituição do fenômeno moral; os determinantes que o caracterizam enquanto processo social; a sua situação concreta, condicional, isto é, o seu “se...então”; e os seus elementos antropológicos. Analisando à luz dos instrumentos conceituais lukacsianos, trata-se de retirar os traços ontológico-sociais de tal discussão, ignorando a necessidade da apreensão da substância humana para estudar a moralidade<sup>33</sup>.

Lukács, ao contrário de Kant, não conseguiu realizar a contribuição ética que planejou. De todo modo, seu livro *Para uma ontologia do ser social* constitui-se como um *under-labour*<sup>34</sup>, ou seja, um “trabalho de fundo”, na acepção lockeana, distinguindo-se pelo fato de que, enquanto Locke pretendia “limpar um pouco o terreno e remover parte do lixo que está no caminho do conhecimento”<sup>35</sup>, o propósito do húngaro não é epistemológico, mas sim um desenvolvimento ontológico para lançar as bases de uma reflexão moral ulterior. O fato de que tal realização ética foi abortada impediu Lukács de nos oferecer uma clara fundamentação da moral, mas seu trabalho de pavimentação de caminhos delineou alguns apontamentos acerca daqueles que seriam os traços essenciais de sua teoria axial. Dentre estes, a crítica realizada à proposta kantiana merece destaque em nossa investigação em torno dos possíveis caminhos de uma ética lukacsiana.

O budapestino entende que o construto kantiano opera uma fetichização hipostasiante da razão, uma vez que, assim como é tendência geral no idealismo, apresenta as manifestações

---

<sup>32</sup> Idem. Ibidem, 104.

<sup>33</sup> O caráter formalista da ética kantiana identificado por Lukács é um modo de interpretação da obra do filósofo alemão respaldado por diversas correntes e figuras, como o próprio Hegel, como veremos ao longo do texto. Isto não significa, todavia, que trata-se de uma visão uníssona, tão sólida quanto outras opiniões, como a defesa da importância de *História e consciência de classe* para a formação da teoria crítica, por exemplo.

<sup>34</sup> A caracterização do esforço de Lukács em torno da ontologia do ser social enquanto *under-labour*, nos termos propostos por Locke, foi consagrada pelos pesquisadores brasileiros Mario Duayer e João Leonardo Medeiros, no escrito *Under-labouring for ethics: Lukács' critical ontology* (2007), sendo acompanhada por outros estudiosos, como Ana Albinati, que caracteriza este trabalho do húngaro como uma “limpeza de terreno para a sua reflexão ética” (ALBINATI, 2014, p. 127).

<sup>35</sup> LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 9-10. Tradução nossa.

das categorias mais desenvolvidas e espiritualizadas da vida humana como se precedessem à trajetória sócio-histórica desenvolvida pela práxis social, desde as suas mais rudimentares formas de metabolismo com o meio natural até os moldes atuais<sup>36</sup>. Por tal via, “A filosofia kantiana investiga a práxis humana referindo-se apenas às formas mais elevadas da moral”<sup>37</sup>, consideradas por si, sem incorporar ao seu estudo o complexo humano-genérico que as engendraram. Assim, Kant acaba por confundir moral e ética. Para ele, a moralidade aparece como o dever-ser oriundo da racionalidade pura, excluindo do seu conjunto não só os elementos da sua gênese social, mas também as suas manifestações que escapam da construção *a priori* idealizada pelo seu aparato teórico.

Torna-se manifesta certa tendência na abordagem kantiana que Lukács caracteriza da seguinte maneira no texto *A responsabilidade social do filósofo*:

[...] Mesmo a ética mais decididamente formal e mais obstinadamente orientada para o ato puramente individual da decisão é obrigada a transcender o seu próprio ponto de partida e a elevar as categorias decisivas da vida histórico-social dos homens (os objetos da sua ação, o acaso, o seu aperfeiçoamento) a momentos integrantes do seu sistema. Assim, fica claro que o próprio homem como ser social, sua relação com os seus próximos e também — mediata ou imediatamente — a própria sociabilidade devem estar (não importa se no aquém ou no além) no centro do sistema, até mesmo numa ética construída de maneira subjetivo-formal.<sup>38</sup>

Neste sentido, é possível depreender que o sistema ético de Kant, ao tentar construir artificialmente “uma esfera desprovida de raízes do dever-ser”<sup>39</sup>, consuma uma abstração de componentes da vida social. Tais elementos, por mais que tentem ser depurados, subjazem na estrutura do raciocínio, de maneira clandestina, dotados de certas deformações consequentes do seu processo de subsunção ao quadro apriorístico visado. Assim, as preocupações do filósofo alemão, em torno do projeto de investigação da moral em si, estipulam alguns limites teóricos. Como nos ensina o pensamento hegeliano, despojar o objeto de estudo das suas determinações é um movimento de nadificação<sup>40</sup>, uma vez que são justamente as determinações que dão concretude a um ser. Segundo Hegel, compreender um objeto “não significa senão apreendê-lo

<sup>36</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 100.

<sup>37</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>38</sup> Idem. *A responsabilidade social do filósofo*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 206.

<sup>39</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, loc. cit.

<sup>40</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica – I. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 85-86.

na forma de algo condicionado e mediatizado"<sup>41</sup>. Por esta razão, o filósofo chega a endurecer bruscamente o tom contra o pietista, ao queixar-se de uma “sublime vacuidade e vazio consequente único” e da “pura e nauseante altura” da abstração kantiana<sup>42</sup>.

Devedor da perspectiva hegeliana, Marx ultrapassa o seu sistema, ao não admitir qualquer forma de concepção do ideal como apartado do mundo da matéria, levando até às últimas consequências a tese ensaiada nos textos de juventude de Hegel, onde o filósofo afirma que “o mundo suprassensível nada mais é que a fuga do mundo sensível”<sup>43</sup>. Para o mouro, “um ser não-objetivo é um não-ser”<sup>44</sup>, uma inexistência, consideração que demove toda e qualquer pesquisa da pretensão de uma possível investigação de objetos supra-materiais. Sob outro horizonte, a ideia converte-se em sujeito autônomo, demiurgo do real, quando efetivamente necessita ser conscientemente “nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”<sup>45</sup>. Neste sentido, categorias devem ser formas de ser, determinações de existência, resultado, e não premissa axiomática da investigação<sup>46</sup>. Para a concreção categorial conseguir realizar-se em tais termos, “a pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear a sua conexão íntima”<sup>47</sup>, a síntese de suas múltiplas determinações, para só assim se dirigir ao espelhamento ideal da vida da matéria.

Ao acompanhar as chaves conceituais marxianas, defensoras de uma perspectiva que reafirma a natureza ceterior do conhecimento em detrimento das diversas formas de especulativismo, Lukács constata que “o dever-ser [proposto por Kant] se apresenta — subjetiva e objetivamente — como algo separado das alternativas concretas dos homens”<sup>48</sup>. Neste sentido, a ética kantiana, do modo como expõe suas questões, deflaciona o papel dos elementos envolvidos no agir humano concreto. Não caberia refletir sobre as condições de materialização de tais valores, uma vez que, “à luz de uma tal absolutização da *ratio* moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos, permanentes, portanto, transcendentais ao homem”<sup>49</sup>. Desta forma, é cabível atestar que Kant se encaixa no gênero de perspectivas filosóficas que crê na possibilidade do indivíduo

<sup>41</sup> Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 140.

<sup>42</sup> Apud LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018b, p. 394.

<sup>43</sup> Apud Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>44</sup> MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 376.

<sup>45</sup> Idem. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 26.

<sup>46</sup> Cf. Idem. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b, p. 53-54.

<sup>47</sup> Idem. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, loc. cit.

<sup>48</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101.

<sup>49</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

atuar como “um império dentro de um império”<sup>50</sup>, como diria Spinoza. Partindo da premissa de que o idealista transcendental entenderia o ato de um sujeito desviante da assim chamada moral propriamente dita como uma encarnação inadequada do preceito absoluto, a reflexão kantiana torna difícil a compreensão da gênese, natureza do conceito de acrasia, isto é, daquele tipo de conduta humana em que os ímpetus traem aquilo que o indivíduo racionalmente entende como o comportamento correto em dada situação<sup>51</sup>.

O que o filósofo alemão ignora, ou pelo menos o que parece escapar ao seu diapasão, devido a necessidade do seu sistema tratar da moral em sua pura abstração, é o entendimento alcançado por Marx em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde o autor afirmará que o indivíduo social é um ser objetivo, natural, movido empiricamente, o que o conforma enquanto ser sensível, que sofre, que padece, logo, um ser apaixonado, movido por paixões<sup>52</sup>. É nesta obra que o filósofo materialista tratará da formação dos sentidos como um produto de toda a história da humanidade, colocando como uma das mais importantes questões para a filosofia e para a estética a educação sensível dos indivíduos, inclusive morais, uma vez que o ser humano só se comporta socialmente para com objeto encarado como objeto social, como humanidade exteriorizada, enquanto autoconfirmação. Em outras palavras, o sentido humano relacionado a um objeto vai até onde for o seu desenvolvimento sensitivo correspondente<sup>53</sup>, numa direção análoga a proposições de tradicionais filósofos morais, como Spinoza, defensor da ideia de que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”<sup>54</sup> e La Rochefoucauld, que afirma em uma de suas máximas que “há no coração humano uma geração perpétua de paixões, de modo que a ruína de uma é quase sempre o nascimento de outra”<sup>55</sup>. Consciente de tal necessidade, Lukács, nas *Notas para uma ética*, estipula como um dos papéis centrais da moral o controle das paixões, pondo-as em um patamar

---

<sup>50</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 97.

<sup>51</sup> Neste campo, a ética aristotélica aparentemente possui maior vitalidade frente ao esforço kantiano, uma vez que o estagirita admite a possibilidade de compreensão do fenômeno e dedica uma série de capítulos do livro VII da *Ética à Nicômaco* para investigar este tipo de comportamento humano (Cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 118-135). Contudo, é preciso admitir que Aristóteles confere peso excessivo no papel da razão para o controle da incontinência, quando diz: “O homem acrático, tendo ciência de que o que está a fazer é uma conduta errática, o faz sob o mandato de sua paixão, ao passo que o homem continente, compreendendo que seus apetites são condenáveis, recusa-se a segui-los devido ao seu princípio racional” (Idem. *Ibidem*, 119, tradução nossa)

<sup>52</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 377.

<sup>53</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 352.

<sup>54</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 162.

<sup>55</sup> LA ROCHEFOUCAULD, F. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014, p. 12.

mais elevado, a serviço da humanidade, tendo a certeza, baseado nas contribuições spinozanas, de que isto só é possível confrontando afetos com outros afetos<sup>56</sup>.

É nesse sentido que Marx, n' *A sagrada família*, afirma que

Os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas devem-se sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário informar as circunstâncias humanamente.<sup>57</sup>

Esse complexo de questões, que põe em pauta os elementos condicionais envolvidos em cada situação em que um indivíduo necessita estabelecer uma posição moral, não interessa à teoria kantiana. Segundo Lukács, na moral de Kant “a necessidade perde, até no plano gnosiológico, seu caráter ‘se... então’, que é o único capaz de torná-la concreta; ela aparece como algo por excelência absoluto”<sup>58</sup>. Assim, como já foi abordado, Kant, ainda que de modo inconsciente, lida com conteúdos históricos. Contudo, ele o faz sem crítica histórica. Como o húngaro alerta, fundamentado por Hegel, há o risco de “um determinado mandamento do dever, que está com certeza sob determinadas condições sociais e históricas, e só sob essas condições, pode tornar-se errado se for mantido sob condições alteradas sem a mudança de seu conteúdo”<sup>59</sup>. Enquanto o sistema hegeliano concebe a moral em uma inter-relação dialética entre os seus componentes e outras legalidades que totalizam a vida social, observando em tal dinâmica um movimento de suprassunção em que certos mandamentos fenecem e ressurgem sob novas bases, o expediente kantiano, segundo o próprio Hegel, pensa o normativo sem aceitar a ideia do seu surgimento, transformação e perecimento, que dirá o processo de aquisição por parte do indivíduo<sup>60</sup>.

A esta altura, os imperativos que promovem nos sujeitos as relações de dever-ser convertem-se em princípios transcendentais-absolutos. Sua quididade constitui-se enquanto “uma regra que é caracterizada por um dever-ser o qual expressa a compulsão objetiva da ação”<sup>61</sup>. Há aqui uma clara discriminação entre os seus valores morais objetivos almejados, pensada de modo que seja válida para uma comunidade de seres racionais que congregaria em tese indivíduos exteriores à vida humana, e a dimensão da práxis social dos homens e mulheres,

<sup>56</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 173, 179.

<sup>57</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 150.

<sup>58</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101.

<sup>59</sup> Idem. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018b, p. 238.

<sup>60</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 238, 244.

<sup>61</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101.

a única que efetivamente conhecemos. É preciso admitir que Kant não dissimula totalmente os ideais que possam surgir da dimensão concreta da existência dos indivíduos, a saber, aquelas que determinam as suas ações cotidianas, como formas de desenvolvimento de um outro dever-ser. Entretanto, tais alternativas seriam apenas “preceitos práticos”, e não leis, uma vez que “lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem que ser independente de condições patológicas, por conseguinte, casualmente vinculadas com a vontade”<sup>62</sup>.

Por esta via, segundo o húngaro, “todas as qualidades, todos os esforços etc. concretos dos homens se tornam, para ele, ‘patológicos’, uma vez que pertencem apenas acidentalmente à – igualmente fetichizada – vontade abstrata.”<sup>63</sup> Esta rota argumentativa, para Lukács, explicita qual o estatuto da já citada deformação dos elementos sociais subsumidos ao posto de moral propriamente dita, dever-ser *a priori* que deve reger todas as ações dos seres racionais. Embora o projeto do idealismo transcendental previsse a “negação teórica da ontologia”, sua extensão não pôde sustentar os seus princípios de maneira absoluta, “uma vez que a práxis moral kantiana reverte para o ontológico”<sup>64</sup>. No livro *Existencialismo ou marxismo*, o húngaro chega a afirmar que

Kant abandona as bases filosóficas da sua própria moral, ao querer deduzir do imperativo categórico a existência ou a justificação de uma categoria econômica e social e o comportamento ético ao seu respeito. Enquanto moral de intenção formalista, a moral kantiana é incapaz de colocar essa questão no seu próprio terreno. É incapaz de colocá-la corretamente, porque Kant considera o conhecimento do conjunto da realidade objetiva, [...] isto é, o conhecimento do mundo histórico-social, como conhecimento de fenômenos somente, ao qual opõe, sob os auspícios do ato moral, o acesso ao mundo em si, ao mundo noumenal. Assim, a conclusão dessa tentativa de Kant teria como resultado – por intermédio do ato moral isento de contradição – tal como aqui é postulado – a transformação do conhecimento do mundo histórico-social em um conhecimento em si, finalizando pela supressão de toda teoria do conhecimento de Kant.<sup>65</sup>

No caso, esta tentativa de fundação de um quadro normativo composto apenas por elementos transcendentais-absolutos, mas que apela para um elemento ontológico sub-reptício, “demonstra o caráter criptoteológico dessa moral, que Kant estava convencido, mesmo abstraindo de qualquer determinação humano-social, de poder dar uma resposta absoluta,

<sup>62</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 70.

<sup>63</sup> LUKÁCS, op. cit., 102.

<sup>64</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 181.

<sup>65</sup> Idem. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967, p. 113.

legalista, às alternativas morais cotidianas dos homens.”<sup>66</sup> Kant, portanto, embora inegavelmente repelisse todas as formas de constrangimento que a autonomia intelectual de um indivíduo poderia sofrer por meio de figuras de autoridade ou instituições — o que inclui as igrejas e seus líderes religiosos — produziu um sistema moral sob o qual incide de maneira subterrânea os próprios valores teológicos por ele confessados em sua vida privada.<sup>67</sup>

Sob tal compromisso, a célebre ideia kantiana da defesa de que as considerações morais devem se interessar pelo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça, ganha evidência pelo seguinte problema: o que deve fazer com que nós valorem algo? Devemos mesmo assumir um dever-ser tão distanciado da materialidade que aponta para uma situação hipotética que nunca se realizará? Como o moralismo abstrato, apartado da concretude humana e movido por intenções teológicas ocultas, pode ascender ao estatuto de ponto nodal da normatividade das nossas vidas, frente ao complexo humano-genérico existente, dotado de uma série de elementos que escapam à universalidade anêmica dos mandamentos religiosos? É possível propor uma alternativa para os critérios kantianos?

A necessidade de elaboração de tal alternativa aparece na obra lukacsiana desde pelo menos os seus estudos das obras de juventude de Hegel. Neles, o húngaro encontra uma série de sinalizações do sistema do idealista alemão que atestam o problema possuído por Kant ao tentar derivar o conteúdo social das ações práticas dos indivíduos a partir de mandamentos morais formais, quando, na verdade, a axialidade só pode ser derivada de uma totalidade concreta e em movimento que só a atividade social do homem pode representar<sup>68</sup>. Enquanto a moral kantiana mata o homem para positivá-lo, a moral segundo a orientação originada por Hegel quer o homem vivo, em sua dinâmica concreta, e inteiro, por meio de sua atividade totalizante, para assim situar o normativo precisamente onde ele pode ser extraído: não enquanto um sistema morto e rígido que age quase como uma possessão em uma interioridade abstrata e vazia de um homem moral, mas como o produto engendrado na unidade da ação social do homem, onde cada exigência moral é parte desta totalidade social viva<sup>69</sup>.

Deste modo, ao propor uma trajetória que se apropria criativamente destas considerações hegelianas, a crítica de Lukács à fundamentação kantiana da moral pôde esboçar à sua maneira uma revolução copernicana na ética. Assim como o pietista propôs um novo

<sup>66</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 102.

<sup>67</sup> Esta polêmica interpretação lukacsiana, pouco consensual na tradição filosófica, é acompanhada por outros filósofos de grande destaque. Dentre eles, nomes cujos sistemas são diametralmente opostos à concepção do húngaro, tais quais Nietzsche (1998) e Schopenhauer (2001).

<sup>68</sup> Cf. LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018b, p. 403.

<sup>69</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 238-239, 403.

centro de gravitação para a teoria do conhecimento feita até então<sup>70</sup>, o húngaro entende que uma reflexão moral razoável perpassa justamente pela inversão das condições de possibilidade estipuladas por Kant para a formação de uma ética. Isto significa que é precisamente quando nós partimos do que o idealista transcendental entende como critérios empíricos e antropológicos que é possível instituir um estudo efetivo acerca da moralidade. Movido por tais preocupações, o húngaro impossibilitará a investigação ética de atuar sem um sólido preparo ontológico que lhe sirva de base, em um apontamento que se contrapõe de maneira declarada a Kant, posto que, por sua vez, segundo a interpretação do marxista, a perspectiva kantiana tentou refutar tal necessidade última da reflexão moral<sup>71</sup>.

Para prosseguir por tal itinerário, faz-se necessário certo esclarecimento acerca do que se entende aqui por ontologia. Para Lukács, seu intento tinha como intenção dar continuidade à ontologia materialista desenvolvida por Marx e Engels, já aludida mais acima<sup>72</sup>. Tendo em vista a compreensão marxiana de que um ser desprovido de objetividade não passa de uma inexistência, abre-se margem para a compreensão de uma anterioridade do ser sobre a consciência, uma vez que o ser material pode existir sem a dinâmica consciente, mas a vida da consciência é incapaz de subsistir sem ter como base o mundo objetivo anteriormente dado<sup>73</sup>. Parte-se assim da reafirmação da prioridade do complexo de determinações, dos nexos causais que compõem o ser estudado frente aos possíveis esquemas, considerações e entendimentos prévios dos estudiosos.

Tendo como fundo tais elementos, o húngaro entende que desenvolver uma abordagem ontológica significa ter como objeto o que existe realmente, desenvolvendo “um sistema de categorias capaz de dar conta da realidade do real”<sup>74</sup>. Sua 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”<sup>75</sup>. Para tanto, “o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). [...] Todo existente deve ser objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto”<sup>76</sup>, tendo a compreensão de que processos parciais só são compreensíveis como partes de um organismo

<sup>70</sup> Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001, B XVII.

<sup>71</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 181.

<sup>72</sup> Como já foi tratado na introdução, a perspectiva que indica que há uma ontologia no interior das obras de Marx e Engels não é ponto pacífico no interior das discussões marxistas. Para o viés lukacsiano, contudo, é patente que “ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 25).

<sup>73</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 307.

<sup>74</sup> Idem. A autocrítica do marxismo. In: LESSA, S.; PINASSI, M. O. *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 128.

<sup>75</sup> Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 27.

<sup>76</sup> Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b. p. 226.

complexo, isto é, inseridos em um complexo de complexos. É importante que se diga que, nos termos do húngaro, a objetividade não se reduz a mera coisidade, manifestando se também nas relações e conexões efetivas, sociais e naturais, assim como em todos os experimentos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento<sup>77</sup>.

Lukács faz questão de identificar sua postura ontológica como produto do conjunto de experiências práticas, avanços científicos filosóficos e relações sociais desenvolvidas ao longo da história da humanidade. Consciente de sua participação em uma trajetória do pensamento ao longo dos tempos, empreende no primeiro volume de sua ontologia do ser social uma breve história da constituição da reflexão ontológica, para assegurar sobretudo o entendimento da sua situação em meio a tal quadro<sup>78</sup>.

O interesse do húngaro é repelir toda a influência do neopositivismo e dos vários modelos de esquematismos presentes em seu tempo, que põem o ser do objeto em suspenso, para validar uma série de metodologias ou manipulações *a priori* do objeto de estudo, justificando-se apenas por seu edifício argumentativo não apresentar contradições lógico-formais<sup>79</sup>. Se Lukács rejeita o agnosticismo de seu tempo, profundamente cético quanto a possibilidade de perscrutação do objeto em busca da sua verdade, tampouco o é simpática certa tendência relativista, proponente de múltiplas respostas possíveis para uma questão, todas esvaziadas e equalizadas em seu peso ontológico.

A resistência dos seus contemporâneos a uma tentativa de balizar o pensamento filosófico do mundo sobre o ser é compreensível para Lukács. O húngaro acredita que a crise da ontologia é variada e multiforme, possuindo uma heterogeneidade de causas. Destas, podemos destacar a tendência da ordem mercantil constringer o tecido social a uma universalização das possibilidades de manipulação dos seus objetos e relações em prol da reprodução ampliada do capital<sup>80</sup>.

Tal desdobramento do desenvolvimento do modo de produção capitalista associa-se política e ideologicamente ao fenômeno da chamada decadência ideológica da burguesia, movimento generalizado que prega o abandono da busca pela compreensão das verdadeiras forças motrizes da sociedade, pelo temor do que acarretaria o progressivo esclarecimento das suas contradições, produzindo “essa fuga numa pseudo-história construída a bel prazer,

---

<sup>77</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 314.

<sup>78</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 29-32, 39, 101-104.

<sup>79</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 26.

<sup>80</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 45-47.

interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico”<sup>81</sup>. Para Lukács, “a resistência à epistemologia materialista e à dialética materialista está em ligação íntima com a resistência da ideologia burguesa ao socialismo”<sup>82</sup>. Assim, a tendência filosófica mais forte contemporânea ao húngaro pode ser encaixada na metáfora lukacsiana que alude à teoria das duas verdades do Cardeal Belarmino, figura religiosa que viveu durante a transição da Idade Média para a modernidade. Belarmino propagandeava a necessidade de uma separação entre a doutrina religiosa e as conquistas teórico-científicas, de modo a salvaguardar a imagem de mundo religiosa das possíveis e necessárias consequências ontológicas de tais descobertas para a transição da concepção de realidade dominante<sup>83</sup>.

O próprio Lukács, filho de seu tempo, em sua trajetória individual viveu uma adesão tardia a uma abordagem ontológica. Em sua obra de juventude *Tática e ética*, por exemplo, o filósofo chega afirmar que

Todo marxista ortodoxo que percebe que chegou o momento em que o capital não é nada mais senão um obstáculo para produção, que já é a hora da expropriação dos exploradores, precisa responder à ladainha dos marxistas vulgares, acerca dos fatos que contradizem tais processos, com as palavras de Fichte, um dos maiores filósofos clássicos alemães: ‘pior para os fatos.’<sup>84</sup>

Apenas nos anos 30, ao ter o seu primeiro contato com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, o húngaro inicia de maneira gradativa uma virada ontológica<sup>85</sup>, ao passo que a sua leitura, citando o próprio, “mudou toda a minha relação com o marxismo e transformou minha perspectiva filosófica”<sup>86</sup>. Este transcurso interno da obra lukacsiana não foi admitido expressamente por décadas, devido ao preconceito gerado pelo uso corrente do termo ontologia pela tradição filosófica. Inspirado por seu contato com as obras *Questões fundamentais da filosofia: pela ontologia do ainda-não-ser*, de Ernst Bloch, e a *Ontologia*, de Nicolai Hartmann<sup>87</sup>, Lukács finaliza a sua reconciliação tardia com a ontologia, flagrada em entrevista

---

<sup>81</sup> Idem. Marx e o problema da decadência ideológica. In: *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010a, p. 53.

<sup>82</sup> Idem. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967, p. 19.

<sup>83</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 38-40.

<sup>84</sup> Idem. *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014c, p. 27, tradução nossa.

<sup>85</sup> Aqui, a base interpretativa é assentada nos trabalhos de Guido Oldrini (2013) e Nicolas Tertulian (2002), notórios estudiosos da obra lukacsiana.

<sup>86</sup> Idem. Democracia Burguesa, Democracia Socialista e outras questões. In: *Nova Escrita/Ensaio*. São Paulo: Escrita, ano IV, nº 8, 1981, p. 49.

<sup>87</sup> Cf. VAISMAN, E.; FORTES, R.V. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 18.

de 1966, quando irá afirmar “usamos a bela a palavra ontologia, a qual eu mesmo me estou habituando”<sup>88</sup>.

Para uma operação apropriada da rota ontológica aludida por Lukács, é preciso estabelecer as devidas mediações entre gênese e processo<sup>89</sup>, isto é, devemos tentar pesquisar as relações nas suas formas fenômenos iniciais e observar em que condições estas formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas, estabelecendo os nexos efetivos entre a primitividade do objeto até a sua explicitação em momentos mais acabados. As tentativas de amputar qualquer uma destas dimensões do problema, seja por via de uma autonomização ilusória de um movimento com alto grau de explicitação, seja o movimento de redução da compreensão de um processo à sua origem, recaem em importantes desvios. Neste sentido, para Lukács, “se tomo como ponto de partida o imperativo categórico, não poderei compreender as ações simples e práticas do homem na vida cotidiana”<sup>90</sup>, da mesma forma como não podemos compreender um fenômeno deduzindo o seu complexo pela simples análise dos seus elementos mais simples<sup>91</sup>. É preciso desenvolver uma “cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante, os quais evidenciam as leis e as tendências”<sup>92</sup>.

Assim, a gênese do valor proposta por Lukács, à luz de Marx,

não é nem uma dedução lógica do conceito de valor, nem uma descrição indutiva das fases históricas singulares do desenvolvimento que o levou a adquirir a forma social pura; ao contrário, é uma síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas legalidades concretas e reais.<sup>93</sup>

Deste modo, para investigar concretamente a normatividade, o húngaro prenuncia a necessidade de uma gênese social do valor moral, uma vez que é o engendramento do que é entendido como humano que funda a moralidade no mundo. Como investigaremos mais a fundo no decorrer deste escrito, o expediente lukacsiano aponta para a inexistência da contraposição entre valor e desvalor no meio natural<sup>94</sup>. Estas seriam categorias estranhas à natureza. Para os

<sup>88</sup> LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 31.

<sup>89</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 287-288.

<sup>90</sup> Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 25.

<sup>91</sup> Cf. Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 227-228.

<sup>92</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 306.

<sup>93</sup> Idem. *Ibidem*, 312-313.

<sup>94</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 40.

seres meramente orgânicos e inorgânicos, não há em tais esferas quem ponha tais categorias, mesmo em suas manifestações mais rudimentares, como no problema do inútil e do útil. Não há no meio natural os atributos de significação estipuladas pelo desenvolvimento humano que possibilitam a capacidade de valoração. A perspectiva do húngaro a ser esmiuçada compreende que a origem do que chamamos de moralidade pode ser rastreada nas manifestações iniciais de pores alternativos na dinâmica de autorreprodução do homem, processo que ao atingir dimensões mais sociais e complexas, ascende ao estatuto de valor moral<sup>95</sup>.

Por conta de tais compreensões, para realizar a gênese social do valor moral é imperativo que haja uma base unicamente proporcionada por uma ontologia do ser social. Falamos em ontologia do ser social nos termos em que Kant falaria de antropologia. Esta substituição é intencional para Lukács, uma vez que, querendo estudar a quiddidade do humano inserida em um complexo de complexos, seu interesse não se basta na especificidade do ser social, uma vez que a mesma só pode ser efetivamente compreendida em sua inter-relação com as diversas esferas do ser social. Para o húngaro, quando se faz uma pesquisa de natureza antropológica, há certa tendência em ignorar os determinantes inorgânicos e orgânicos que compõem a constituição fundamental do ser humano, citando o papel que Darwin teve para o ajuste de contas com uma abordagem teleológica e teológica, segundo Marx<sup>96</sup>, por exemplo.

Da mesma forma, o ser humano, devido a sua peculiar supressão e edificação da sua socialidade, possui elementos incapazes de serem explicados unicamente por determinantes físicos, químicos ou biológicos. As múltiplas formas de divisão do trabalho que surgem na história humana, por exemplo, não possuem características que possam reduzir os seus estudos a mera investigação dos seus determinantes biológicos, como o é possível no caso das abelhas<sup>97</sup>. Toda esta consideração deriva do fato de que Lukács pretende escapar da tendência geral da história da filosofia que apresenta o ser social como algo radicalmente diverso das outras esferas de ser ou como objeto indistinguível do ser em geral<sup>98</sup>.

A ontologia pretendida por Lukács não deve ser confundida com a acepção geral do conceito, consagrada pelos esforços aristotélicos, que em sua *Metafísica* apresenta a substancialidade de um ente como o seu conjunto de atributos imutáveis, sobre os quais a ação histórica não surte efeito algum<sup>99</sup>. O húngaro empreende uma profunda ruptura com o andar corrente do pensamento filosófico, uma vez que estabelece a compreensão da ontologia como

---

<sup>95</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>96</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 91.

<sup>97</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>98</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 25.

<sup>99</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1969, p. 121.

o estudo de determinações moventes e não-metafísicas, que possuem o atributo da continuidade justamente pelo seu movimento e transformação, capazes de empreender alguma dinâmica de perdurabilidade<sup>100</sup>. É por isso que, na ontologia do ser social, Lukács apresenta a constituição ontológica marxista como dotada de uma dialética entre fato e legalidade, compreendendo a mutabilidade das leis abstraídas de determinado processo natural ou social a partir das modificações de sua constituição fática, lembrando a centralidade que o conceito de tendência possui na linha teórica, uma vez que a ontologia do ser social pode unicamente captar as linhas evolutivas tendenciais do automovimento do gênero humano, sendo incapaz de ser confundida como uma equação de primeiro grau, como lembra Engels em sua carta a Bloch, em 21/22 de setembro de 1890<sup>101</sup>. É nesse sentido que a filosofia e a ciência, para Lukács, possuem dimensão meramente aproximativa, uma vez que por força da incompletude do material histórico, da possibilidade de novos mecanismos de investigação e da própria movimentação do objeto estudado, a busca pelo conhecimento nunca pode ter a pretensão de esgotar o seu objeto.

Não se pode ter a ilusão de se estudar uma substância humana coagulada, se compreendemos a necessidade de estudar os elementos compreendidos por Kant como empíricos, isto é, a faticidade sócio-material que coloca uma dada realidade moral em seu *hic et nunc*, inserido no curso da história. Caso contrário, a ontologia pretendida recairá no mesmo erro do materialismo contemplativo denunciado por Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, ao proporem uma observação passiva do real como objeto, ao invés da sua admissão como atividade humana sensível<sup>102</sup>.

Na *Miséria da filosofia*, Marx afirma que as ideias e as categorias humanas se desenvolvem de acordo com as relações sociais das quais são criaturas, e, justamente por esta característica, são tão pouco eternas como as relações que as exprimem, consolidando-se enquanto “produtos históricos e transitórios”<sup>103</sup>. Assentindo com esta visão, Lukács insurge “contra [a] suprahistórica ‘eternidade’ das categorias ontológicas”<sup>104</sup>, sujeitas a seu movimento de gênese, devir e desaparecimento históricos, até mesmo nas esferas inorgânica e orgânica do ser, uma vez que o húngaro concebia inclusive uma “história da composição da matéria”<sup>105</sup>.

Os impactos de uma análise que leva em conta a historicidade sobre os estudos do fenômeno da moral são ilustrados por Engels em seu *Anti-Dühring*. Segundo o filósofo alemão,

<sup>100</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 339-341.

<sup>101</sup> Cf. ENGELS, F. Carta a Bloch 21/22 de setembro de 1890. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961b, p. 284.

<sup>102</sup> Cf. MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 119.

<sup>103</sup> Idem. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976, p. 88.

<sup>104</sup> LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 67.

<sup>105</sup> Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 32.

um mandamento como "não furtarás", tido como universal, surge como um desdobramento de circunstâncias específicas de sociedades onde a propriedade privada aparece como entidade social<sup>106</sup>. Contudo, em uma eventual sociedade de abundância, não mais marcada pela existência de tal modelo de apropriação social, dificilmente o roubo permaneceria como comportamento humano corriqueiro, de forma que um pregador moral que aparecesse para a população proclamando a verdade eterna do "não roubarás" seria vítima de zombaria generalizada.

Com a abertura para o histórico na conformação do desenvolvimento da análise moral, surge o espaço cabível para a delimitação do papel da condicionalidade em sua manifestação concreta, isto é, no seu "se...então". Enquanto produtos da práxis social dos homens e mulheres, o valor moral, como veremos, só será encarnado efetivamente apenas pelo indivíduo e a sua ação na cotidianidade. Como diz Lukács na sua ontologia do ser social, as atividades humanas que nós valoramos positiva ou negativamente "são atos, comportamentos, que se dão nos homens singulares; as determinações sociais que os produzem, sem prejuízo para a sua objetividade social, só podem ganhar expressão nessas formas singulares, isto é, só no medium da individualidade real"<sup>107</sup>.

Levando em conta todo o quadro argumentativo já exposto, tomamos como ponto de partida a necessidade de apanhar o humano, nas inter-relações entre seu complexo humano-genérico e sua expressão singular, ciente da sua natureza histórica, social e condicional, para a conformação da chave necessária para produzir o instrumental teórico apropriado para a análise moral.

## 1.2 O ser social e as demais esferas do ser

*Na existência imediata que nele se manifesta, o homem é um ser natural, exterior ao seu conceito; só pela plenitude do seu corpo e do seu espírito, pela conscientização de si como livre, é que o homem entra na posse de si e se torna a propriedade de si mesmo por oposição a outrem. A possessão [apropriação] é aqui, por outro lado e inversamente, o ato de o homem realizar aquilo que é como conceito (como possibilidade,*

<sup>106</sup> Cf. ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 124-126.

<sup>107</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 183.

*faculdade, disposição), ato pelo qual é ao mesmo tempo dado como seu e como objeto separado da simples consciência de si e, portanto, suscetível de receber a forma da coisa.*

*G. W. F. Hegel*<sup>108</sup>

Marx, n'*O capital*, ao tratar da assumidamente árdua tarefa de se fazer ciência tendo como objeto o ser social, nega a possibilidade de realizá-la servindo-se dos mesmos instrumentos utilizados pelas ciências da natureza, tais quais o microscópio e os reagentes químicos, legando à faculdade de abstrair a tarefa de substituí-los<sup>109</sup>. A abstração, enquanto ferramenta apropriada para o estudo da substância humana segundo a filosofia da práxis, não se confunde com a operação abstrativa em geral. Marx a classifica como abstração razoável,

na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga.<sup>110</sup>

Seguindo os raciocínios expostos nos *Grundrisse*, o conjunto de nexos causais envolvidos na abstração razoável a ser mobilizada na pesquisa necessita ser corretamente isolado, de modo que, para além das suas características generalizáveis, não se possa esquecer das substantivas diferenças entre as suas múltiplas manifestações. As condições universais de certo fenômeno nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo de tal objeto pode ser compreendido. Há deste modo a necessidade de articulação do universal-abstrato com a particularidade dada<sup>111</sup>.

Assim, como é apresentado na obra supracitada a partir do exemplo da categoria população, uma dada concreticidade imediata, por sua crueza inicial, acaba por se configurar como uma representação caótica do todo, necessitando de uma determinação mais precisa, que conquiste analiticamente conceitos explicativos mais simples, para partir do concreto representado até um compêndio de conceitos abstratos que enriqueçam a imagem obtida a partir

<sup>108</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 55.

<sup>109</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 18.

<sup>110</sup> Idem. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b, p. 41.

<sup>111</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 44.

da razoabilidade abstraída<sup>112</sup>. Por conta disso, no exemplo do texto, há a necessidade de um aparato mais refinado que a esmiúce. É central na formulação marxiana um senso materialista de realidade que torna a investigação capaz de manter uma crítica e autocrítica ontológica que atente a todo momento para a necessidade de se realizar abstrações analíticas que desenvolvam certos elementos fundamentais de um complexo, provisoriamente apartados de certas conexões categoriais mais amplas, para a sua plena explicitação e compreensão de legalidades internas próprias, mas sobre a imperatividade de um constante contato com a totalidade do complexo, nas suas relações e tendências objetivas, de modo que o estudo preciso dos componentes centrais não os façam se perder das suas inter-relações que a constituem enquanto tal<sup>113</sup>.

De uma ideia pura, portadora do isolacionismo que se pretende evitar, por conseguinte, facilmente se pode promover uma cisão no interior do que forma um todo no plano de ser, atribuindo às suas partes uma falsa autonomia, seja em termos empírico-historicistas ou em termos abstrativo-teóricos. Um exemplo dado por Lukács em sua ontologia do ser social é o da teoria marginalista da economia política, que propõe experimentos abstratos como o do crescimento do valor da água no Deserto do Saara, como modo de comprovar sua teoria do valor baseada na utilidade marginal decrescente, isto é, como se o valor das mercadorias na sociedade capitalista dependesse unicamente da sua vinculação com as necessidades mais diretas dos consumidores, o que, aos olhos do húngaro, constitui-se como uma generalização mecânica visando a manipulação dos detalhes, afastando-se deste modo do conhecimento do processo global, preferindo o apontamento para uma realidade específica distorcida e fetichizada<sup>114</sup>. Trata-se de uma dissimulação de conexões autênticas e decisivas, hipostasiando casos singulares em que vestígios de sua teoria possam ter alguma validade.

Da mesma forma, Marx denuncia a universalização indevida da figura social da propriedade privada, como forma eterna da produção humana da vida:

Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, é uma tautologia afirmar que propriedade (apropriação) é uma condição da produção. É risível, entretanto, dar um salto daí para uma forma determinada de propriedade, por exemplo, para a propriedade privada. (O que, além disso, presumiria da mesma maneira uma forma antitética, a não propriedade, como condição.) A história mostra, pelo contrário, a propriedade comunal (por exemplo, entre os hindus, os eslavos, os antigos celtas etc.) como a forma original, uma forma que cumpre por um longo período um papel

---

<sup>112</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 54

<sup>113</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 310.

<sup>114</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 309.

significativo sob a figura de propriedade comunal. Está totalmente fora de questão aqui indagar se a riqueza se desenvolveria melhor sob essa ou aquela forma de propriedade. Mas dizer que a produção e, por conseguinte, a sociedade são impossíveis onde não existe qualquer forma [de] propriedade é uma tautologia. Uma apropriação que não se apropria de nada é uma *contradictio in subjecto*.<sup>115</sup>

Sabendo dos riscos de incorrer em tais erros, a saber, de uma representação plena volatilizada em uma determinação esvaziada, a filosofia da práxis aponta para a necessidade da crítica ontológica permanente em todos os passos dados em uma investigação para operar a contínua cooperação entre o procedimento histórico-genético, rastreando as origens e os desdobramentos de dado fenômeno, e o processo abstrativo-sistematizante, o que evidencia as legalidades tendenciais imanentes em dado desenvolvimento. É com base em tal inter-relação orgânica que é possível conduzir as abstrações enriquecedoras do processo de pesquisa em direção a viagem de retorno à abstração razoável inicial, em vias de reproduzir o concreto por meio do pensamento. Por esta via, é possível ultrapassar a “representação caótica do todo para atingir uma rica totalidade de determinações e relações que compõem o objeto a ser estudado”<sup>116</sup>.

Como Marx e Engels indicam n’*A ideologia alemã*, estudar o ser social sob essas bases significa avançar sobre o seu empreendimento teórico a partir de premissas que não sejam arbitrárias ou dogmáticas, mas premissas reais, apenas abstraíveis por meio da imaginação, isto é, apenas constatáveis pela empiria<sup>117</sup>. Neste sentido, deve-se estudar os indivíduos reais, em suas ações e condições materiais de vida, tanto as que encontraram quanto as que produziram pela sua própria ação. Nesta obra, a dupla alemã afirma que o pressuposto fundamental são os indivíduos humanos vivos, que, muito embora sejam considerados como um tipo específico de ser, a saber, enquanto seres sociais, o primeiro fato a se constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Toda a explicitação do estudo histórico do ser social deve partir de tais fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens através dos tempos<sup>118</sup>. Como já foi citado anteriormente, o desenvolvimento filosófico proposto por Marx e Engels inaugurou um trato ontológico-social do gênero humano que difere profundamente da tradição filosófica, que considera a

---

<sup>115</sup> Cf. MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b, p. 43

<sup>116</sup> Idem. *Ibidem*, 54.

<sup>117</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 86.

<sup>118</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 87.

humanidade ou como um ser indistinguível ou radicalmente diferente das outras esferas de ser que compõem o real<sup>119</sup>.

Neste sentido, não há como investigar a especificidade do ser social sem que se explore concomitantemente a sua inter-relação com as demais esferas do ser em geral. Há na ontologia lukacsiana a necessidade de se munir de uma ontologia geral que sirva de pré-requisito para a ontologia do ser social almejada. Neste plano do ser totalizado, o húngaro concebe a unidade geral de todo o ser, da qual parte o afloramento de suas próprias determinações específicas. Assim, o ser em geral apresenta um complexo categorial que pode ser distinguido em três esferas, a saber, a natureza inorgânica, orgânica e o ser social<sup>120</sup>, estruturadas, a juízo do húngaro, sobre uma hierarquia entre si, na qual a natureza biológica constitui-se enquanto um nível superior frente a pura realidade físico-química, e o ser social, por sua vez, apresenta-se em um patamar acima dos seres vivos meramente naturais. Cada nível superior da esfera do ser, de acordo com Lukács, surge a partir de uma ruptura com o nível anterior na mesma medida em que conservam como bases irrevogáveis das dimensões precedentes.

Todo o complexo, e isto inclui o complexo humano-genérico, existe em seu desenvolvimento histórico somente enquanto conserva seus determinantes naturais precedentes. Sua mobilidade só é possível no interior de tais legalidades. O humano, enquanto objeto, pertence direta e irrevogavelmente às esferas orgânica e inorgânica do ser, fundado sob tais bases, o que faz com que a existência do indivíduo humano pressuponha uma incessante coexistência com tais dimensões<sup>121</sup>. Deste modo, para Lukács, o avanço de um refinado processo de apreensão das propriedades do ser social só pode ser realizado se uma de suas premissas for o reconhecimento de tal base constituinte de sua configuração material.

A constatação da inviolabilidade da unidade entre as diversas esferas do ser em geral repele as mais distintas formas metafísicas de conceber a especificidade do ser social. Em diálogo com o filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, podemos tratar tais perspectivas como aquelas que reduzem o sujeito à pura razão, alma, espírito, eu ou consciência, apresentando o ser humano como uma realidade específica, de ordem não-material, a qual lhe daria a sua particular situação que ocupa no mundo e os atributos que os diferenciam dos demais entes. Por este modo especulativo, há um embargo na investigação concreta do humano, uma vez que,

---

<sup>119</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 25.

<sup>120</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 27.

<sup>121</sup> Cf. Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, 36.

para tais concepções, a essência do homem é entendida como algo cuja posse o retira do mundo material onde vive e opera<sup>122</sup>.

Tal crítica é válida não só para as mais diversas formas de concepções teológicas, mas também para o grupo de teorias reunidas por Lukács sobre o epíteto de ateísmo religioso, entre as quais se encontram a filosofia sartreana<sup>123</sup> e heideggeriana, uma vez que subjaz nas suas perspectivas a figura de Deus, justamente enquanto ausência<sup>124</sup>. A investigação destes filósofos é constrangida pelo peso de um suposto cadáver divino. Parte daí concepções que consideram, a partir de uma sobrevivência teológica, o ser humano lançado no mundo, em derrelição, como um ente estranho ao resto<sup>125</sup>, cuja profunda liberdade, identificada enquanto a ausência de uma essência e a subestimação dos nexos causais exteriores, é justificada pela inexistência de um ser divino que o projete e o estipule um sentido metafísico<sup>126</sup>. Sob a perspectiva da ontologia do ser social, não se ignora a presença dos determinantes naturais orgânicos e inorgânicos na construção dos nexos causais que constituem o humano enquanto tal, em suas limitações e possibilidades concretas de manifestar algo que possa vir a ser entendido como a liberdade.

É preciso ter clareza de que não é possível haver qualquer existência que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Parte daí qualquer possibilidade de superação a um novo nível de ser. A objetividade inorgânica, compendiando todas as suas qualidades físico-químicas, guia seu movimento e transformação por via do tornar-se outro<sup>127</sup>, tendo como base a mediação entre as legalidades próprias de cada elemento e os nexos causais heterogêneos que brotam das associações desenvolvidas em seu movimento. Neste quadro já estabelecido, a ideia de salto cumpre papel fundamental, uma vez que as novas legalidades fundadas rompem efetivamente com tal lógica, não podemos ser meramente deduzidas pelas categorias mais simples, muito embora o elemento de conservação seja precisamente aquilo que subsidia o engendramento do novo processo.

A natureza orgânica parte de bases físico-químicas para atingir um novo patamar de ser. Conservando todo o conjunto de nexos causais inorgânicos, a realidade biológica desenvolve

---

<sup>122</sup> PINTO, A. V. *Por que os ricos não fazem greve?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962, p. 7-8.

<sup>123</sup> É digno de nota o fato de que Sartre e Lukács estiveram em polêmica franca e aberta, minimamente entre os anos 40 e 60, em torno da consolidação de uma perspectiva para a filosofia da práxis que se contrapusesse ao chamado marxismo soviético. Como produto de tal embate, Sartre lançou a *Crítica da razão dialética* (2002) e *Questão de método* (texto que inicialmente foi editado como a primeira parte da crítica já referida), enquanto Lukács publicou *Existencialismo ou marxismo* (1967) e dedicou parte de seu *Para uma ontologia do ser social I* à querela.

<sup>124</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967, p. 22.

<sup>125</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 94.

<sup>126</sup> Cf. SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973, p. 6.

<sup>127</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 287.

novas determinações específicas que não podem ser reduzidas ao mero conjunto de disposições inorgânicas subjacentes no ser vivo puramente natural. A figura da reprodução não é encontrada na existência puramente inorgânica. A inorganicidade, como já vimos, pode se transformar em suas inter-relações com os outros elementos não vivos. Contudo, só a partir da realidade biologizada é possível um movimento fundado de reprodução, de gerar no mundo um outro membro de seu gênero, e repor sua própria existência mediante atividades de intercâmbio metabólico com o ambiente. Deste modo, o processo reprodutivo e adaptativo, respectivamente, compõem a especificidade da realidade biológica.

A partir desse conjunto de bases naturais físico-químicas e biológicas que emerge o ser social. As capacidades adaptativas e reprodutivas da biologia formaram uma sólida base para o salto ontológico que funda o gênero humano no real, com a sua possibilidade de reprodução ampliada e da passagem da adaptação meramente biológica, passiva, para um novo tipo de adaptação ativa ao seu entorno. É indispensável, como diz Lukács, um “determinado grau de desenvolvimento do seu processo orgânico de reprodução”<sup>128</sup> para que o automovimento do ser social pudesse se explicitar como uma nova esfera de ser, dotada de legalidade própria. Em outros termos, é justamente pelo que Marx e Engels classificaram como uma organização corporal ímpar<sup>129</sup> da espécie humana, produto de um lento, gradual e tortuoso processo evolutivo que o ser social encontrou uma estrutura para erguer a sua própria especificidade por via da sua ruptura *sui generis*.

Se a assunção de tais determinantes produz a recusa de toda concepção supramaterial do ser humano, uma outra perspectiva, pseudomaterialista, também não pode ser vista como a mais adequada para enfrentar o nosso problema. Neste sentido, a ontologia do ser social proposta por Lukács nega toda e qualquer dedução lógica do social pelo natural, como no exemplo do tipo de teoria que concebe que o pensamento humano nasce diretamente da química do cérebro<sup>130</sup>, ou certa tradição neopositivista que tinha como projeto futuro a ideia da redução de todo movimento social à mera consequência de nexos puramente físicos<sup>131</sup>. Para o marxismo, a base natural tem um indispensável papel para a compreensão do tipo de ação no mundo especificamente fundada pelo ser social. Contudo, a quiddidade humana não se constata enquanto continuidade pura da biologicidade. O surgimento material do ser social só é

---

<sup>128</sup> Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 228.

<sup>129</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87.

<sup>130</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 105-106.

<sup>131</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 71-74.

possibilitado pela ruptura com a realidade natural, fundando novas legalidades e desenvolvendo um novo campo para o ser.

Existem, como já foi mencionado, diferenças fundamentais no processo reprodutivo e adaptativo dos seres biológicos no plano do real quando colididos com o ser social. O metabolismo da vida não-social com o ambiente constitui-se enquanto uma adaptação passiva, não podendo transcender um tipo de intervenção biologicamente determinada. Para Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, tais seres só dão forma ao mundo segundo a sua *species*<sup>132</sup>, ou seja, suas ações no mundo podem ser reduzidas a mera confirmação de uma forma de agir já inscrita em sua natureza, permanecendo incapaz de pôr um novo ente no mundo. Por conta disso, a sua reprodução, tanto a nível individual, como forma de pôr as suas necessidades físicas de existência, como a nível genérico, com a constituição de novos indivíduos para o seu gênero, não alcança uma reprodução ampliada, de modo que pudesse expandir o campo de possibilidades do seu próprio gênero, mantendo-se rigorosamente de acordo com a sua *species*, somado às suas alterações genéticas. Assim, a vida apenas orgânica “permanece totalmente submetida ao círculo das necessidades biológicas de sua autopreservação e reprodução do gênero”<sup>133</sup>.

É justamente pelo modo como suprassume os elementos inorgânicos e orgânicos que o ser social se difere dos outros viventes. A peculiaridade do humano manifesta-se nas suas várias facetas singulares, em atividades que lhes são próprias, sem encontrar nenhum precedente natural. Só no mundo dos homens nós podemos encontrar a arte, a filosofia, a ciência, o discurso religioso e as mais diversas expressões de sua socialidade, mas nada disso se funda autonomamente, mas sim em um complexo de ações movido pelo tecido social, em que este sim produz tais capacidades ímpares. Como afirmam Marx e Engels, 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.<sup>134</sup>

Dando seguimento ao seu raciocínio, a dupla alemã argumenta que os seres humanos engendram suas condições de vida a partir da própria conformação dos meios de vida já postos

<sup>132</sup> MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 313.

<sup>133</sup> LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 42.

<sup>134</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87.

e que necessitam ser reproduzidos. É central para a compreensão do salto que esse tipo de prática humana realiza frente a realidade natural a ideia de que tal forma de produzir não pode ser considerada apenas a partir da dimensão reprodutiva da existência física dos indivíduos envolvidos no processo. Sua particularidade se expressa enquanto uma capacidade humana de objetivar e exteriorizar a sua vida, ultrapassando radicalmente a mera reprodução dos meios de existência. Assim, Marx e Engels afirmam que “tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem.”<sup>135</sup>

Enquanto as espécies não-humanas identificam aquilo que são com a atividade que executam, obedecendo puramente a seus marcadores biológicos, o indivíduo social promove uma separação particular entre a sua existência e a sua atividade, desenvolvendo de forma consciente o gerar prático de um mundo objetivo. O gênero humano, no decurso de seu automovimento, produziu uma espécie de intercâmbio metabólico com o meio natural que mobiliza os seus objetos a partir das suas respectivas *species*<sup>136</sup>, o que o afasta da imperatividade da aplicação mecânica daquilo que a sua disposição orgânica mais primitiva o impele fazer. É por tal razão que o ser social consegue realizar uma autoatividade propriamente dita, isto é, uma ação que pode movimentar os objetos a partir das suas propriedades particulares gradativamente aprendidas, de forma a efetivamente pôr no mundo objetos de maneira ineditamente intencional, o que abre caminho para conferir novas formas ao conjunto disposto no real.

Essa é a característica que separa a prática rudimentar do não-humano, formadora de uma adaptação passiva ao ambiente, da práxis humana, uma nova categoria de atividade, esta sim constitutivamente ativa, uma vez que adapta o meio natural as suas necessidades, e não o contrário<sup>137</sup>. Aqui, como trataremos mais adiante em seus pormenores, a consciência do ser humano, mais do que um epifenômeno natural, se consolidou como capacidade humana de organizar a sua prática, para pôr o mundo a seu favor, de modo que a transformação do mundo possa plasmar também uma autoprodução, uma reprodução ampliada, na medida em que a forma de intervir no real operado pelo gênero humano envolve uma expansão dos elementos constitutivos daquilo que é o seu gênero.

Neste sentido, a práxis, atividade fundamental do ser social, é a atividade conscientemente transformadora que os indivíduos sociais mobilizam para produzir o mundo

---

<sup>135</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>136</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 313.

<sup>137</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 79-80.

ao seu favor, e se autoproduzir no processo. É por esta razão que Lukács afirma que o ser social, como realidade engendrada por via da adaptação ativa do homem ao seu ambiente, “repousa primária e irrevogavelmente na práxis”<sup>138</sup>, o que faz o autor admitir o lugar ontológico central da práxis na constituição daquilo que se entende por ser social, tornando-se assim a chave para a compreensão da sua gênese. Este espaço significativo que a práxis ocupa no surgimento e desenvolvimento do ser social pode ser expresso do seguinte modo, como o fez Karel Kosik, importante filósofo de forte inspiração lukacsiana: “A práxis na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade (humano-social) e que, portanto, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade).”<sup>139</sup>

Assim, a práxis, enquanto modo de intervenção no real engendrado em virtude de uma privilegiada disposição orgânica, aliada com um longo processo de acúmulo de experiências intercambiais com o meio natural, configura-se como o elemento central do salto ontológico operado pelo ser social, rompendo efetivamente com as dimensões orgânicas e inorgânicas do ser, ainda que o faça conservando as suas legalidades mais fundamentais, sob a vantagem de ultrapassá-las. Em termos marxianos, a práxis é a categoria que faz com que a relação dos indivíduos com o seu entorno seja atividade humano-sensível, um agir prático-crítico que possibilita a transformação material que revoluciona o ambiente que o circunda, pondo no mundo novas formas que são a objetivação e exteriorização de sua vida, e não uma relação passiva com objetos estanques que não sofrem com a sua atividade. A práxis, enquanto abstração razoável, necessita de um trato mais refinado para a sua aclaração, o que envolve a explicitação de suas categorias mais precípuas, sobretudo aquelas de prioridade ontológica. Nesse sentido, faz-se necessário uma investigação atenta daquela categoria que pode ser identificada como o “ato inaugural da existência social”<sup>140</sup>: o trabalho, pôr teleológico primário da atividade humana.

### 1.3 O trabalho como momento predominante da gênese do humano

*[A partir do trabalho,] a atividade própria da natureza – elasticidade da mola de um relógio, água, vento – é empregada para realizar, na sua*

<sup>138</sup> Cf. Idem. Ibidem, 71.

<sup>139</sup> KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b, p. 202.

<sup>140</sup> ALBINATI, A. S. C. B. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In. VAISMAN, E.; VEDDA, M (Orgs.). *Lukács: Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 123.

*existência sensível, algo inteiramente diverso daquilo que ela quereria fazer; a sua ação cega é transformada numa ação conforme a um fim, no contrário de si mesma. [Enquanto o homem] deixa que a natureza se desgaste, fica olhando tranquilamente, governando apenas, com pouco esforço, o conjunto.*

G. W. F. Hegel<sup>141</sup>

Para que Lukács pudesse esmiuçar a categoria trabalho<sup>142</sup> em sua especificidade, enquanto elemento de prioridade ontológica na conformação da práxis humana, o filósofo teve de desenvolver uma abstração reconhecidamente bastante ampla. Coerente com a teoria marxista da abstração no estudo do ser social, sempre ressaltou que a existência verdadeira e adequada da atividade laboral só se explicita no âmbito de um “complexo social processual e que se reproduz processualmente”.<sup>143</sup> O próprio Marx, nos *Grundrisse*, aponta que o trabalho, assim como as categorias mais abstratas envolvidas no estudo do gênero humano, quando razoáveis, possuem validade para todas as épocas, justamente pela razoabilidade de sua abstração, mas, “na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas”<sup>144</sup>. Contudo, o húngaro resalta que a operação abstrativa é inevitável, uma vez que o trabalho é

<sup>141</sup> Apud LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 54.

<sup>142</sup> Nesta seção do texto, trataremos do trabalho segundo a abstração razoável realizada momentaneamente pelo húngaro (LUKÁCS, 2013, p. 84), o que, em outras palavras, significa restringir analítica e metodologicamente o seu sentido ao que Lukács irá chamar de “trabalho simples” (*einfachen Arbeit*) e “trabalho originário” (*ursprünglichen Arbeit* ou *originären Arbeit*), como o tipo de ato intencional que visa o submetimento do natural aos fins humano-sociais, criando valores de uso, e como pôr teleológico primário do ser social, isto é, como aquele ato que produz a estrutura de intervenção no real que articula um modelo para toda a práxis social (Cf. LUKÁCS, 2013; LUKÁCS, 1986). Desde as suas manifestações mais primitivas, em que efetivamente já adquire caráter teleológico, tal labor já contém *in nuce* outros elementos, como a apreensão das causalidades do real, que assumem o estatuto de níveis superiores de práxis social na medida em que a socialidade do humano é ampliada. Ao constituírem estes outros formatos, tais elementos rompem com a estrutura fundamental do trabalho simples/originário, podendo inclusive dar subsídio para a consolidação de um “trabalho em nível mais elevado”, que tem como objeto a transformação de outros indivíduos sociais (LUKÁCS, 2013, p. 118). O húngaro, ao propor esta linha de raciocínio, justifica a sua restrição analítica do conceito de trabalho, para o melhor trato de sua rota evolutiva, ao mesmo tempo que entende os pores de maior socialidade são passíveis de fundar outras formas de labor. Assim, Lukács se opõe tanto a certo idealismo de cunho kantiano, que só considera as categorias sociais em suas formas mais explicitadas, como se fossem autônomas, bem como se opõe a alguns intérpretes que formulam em sentido oposto, fetichizando as formas iniciais de labor como uma espécie de centralidade ontológica da existência humana, de modo que todo ato que não transforma diretamente a natureza “para produzir meios de produção e de subsistência” (LESSA, 2016, p. 79) não pode ser considerado trabalho.

<sup>143</sup> Idem. *Ibidem*, 159.

<sup>144</sup> MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011b, p. 58.

ontologicamente primário na peculiaridade do ser social e fundante de suas determinações específicas, o que o obriga a admitir que todo fenômeno social pressupõe, de modo imediato ou mediato, o labor com todas as suas consequências ontológicas<sup>145</sup>.

Por isso, Marx ressalta o imenso progresso que Adam Smith estabeleceu ao descartar toda determinabilidade da atividade criadora de riqueza, utilizando em sua pesquisa a ideia simples de trabalho, a despojando de suas formas condicionadas em expressões manufatureiras, comerciais ou agrícolas<sup>146</sup>. Com a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, foi possível compreender, entre outras esferas do ser social, a universalidade do objeto determinado como riqueza, um produto em geral. Para operar um conceito de trabalho indiferente às suas manifestações determinadas, é pressuposto uma “totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, onde nenhum dos quais predomina sobre os demais”<sup>147</sup>. Assim, as abstrações razoáveis surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece de modo a unificar suas múltiplas manifestações. É por isso que tal recurso investigativo só pôde ser concebido em um estágio de desenvolvimento do modo de produção em que o trabalho encontrou vazão para se manifestar como em sociedades capitalistas maduras, a exemplo do que se encontra em países como os Estados Unidos, isto é, em formas de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho ao outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente<sup>148</sup>.

A partir destas considerações, que examinam o trabalho como base ontológica do ser social em seu lugar correto, no contexto da totalidade social, podemos avançar em nossas pretensões de pesquisa.

Como já foi explorado em nossa argumentação, afirmar a prioridade ontológica de um elemento pertencente a um complexo nada mais significa do que a constatação de que tal componente possui maior capacidade de subsistência quando despojado de seus pares, algo que estes não conseguem fazê-lo<sup>149</sup>. Como propõe Marx e Engels, o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. Ainda n’A *ideologia alemã*, os filósofos materialistas argumentam que, se é necessário conceber os homens em condições de vida para poder fazer história, o primeiro ato histórico — do ponto de vista ontológico, e não cronológico — é a produção dos meios para satisfazer as necessidades de produção e reprodução da existência humana, ou seja, a produção de sua vida material. Tal

---

<sup>145</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 159.

<sup>146</sup> MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011b, p.57.

<sup>147</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>148</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 57-58.

<sup>149</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 307.

ponto de partida ontológico indica que, se é necessária a satisfação de tais carências, o ser humano invariavelmente precisa conformar um tipo específico de mediação com o meio natural. Deste ponto, Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* argumenta que

A natureza é o corpo inorgânico do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em contato com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza.<sup>150</sup>

Assim, aliado com os raciocínios já desenvolvidos, a concepção aqui apresentada em torno do trabalho o concebe enquanto o peculiar metabolismo entre o ser humano e a natureza, não funcionando como uma espécie de vínculo entre esferas radicalmente distintas. Como o húngaro esclarece em suas *Notas para uma ética*, o impulso para a reação ativa para com o mundo exterior, rudimento que não pode ser confundido com o próprio processo de trabalho, configura-se como uma capacidade mais velha que a consciência sobre ela<sup>151</sup>. De fato, a consciência configura-se como produto tardio do ser material e sua capacidade de autorreprodução. Contudo, a especificidade do metabolismo humano é que, em seu processo de intervenção em busca da realização de demandas físicas, novas necessidades são produzidas, necessidades não-físicas<sup>152</sup>, as quais necessitam de uma atividade prático-sensível de novo tipo, na qual sem uma consciência que realize um efetivo reordenamento material é impossível realizar o nível de transformação natural almejado<sup>153</sup>. Portanto, o trabalho, em sua configuração explicitada, move-se em simultaneidade com outras mediações compreendidas como superestruturais, como a linguagem e a consciência. Mészáros, renomado aluno de Lukács, nos lembra que as “mediações superestruturais não estão suspensas no ar”<sup>154</sup>. Afirmar isto significa que quando formas de consciência se apoderam dos seres que agem no mundo, estas adquirem capacidade de transformação material. A inter-relação entre tais esferas se dá pelo fato de que o composto consciente influi na atividade prática humana pela necessidade do uso do processo cognitivo em sua operatividade, para que se ponha algo efetivamente novo e que corresponda

<sup>150</sup> MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 311.

<sup>151</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 85.

<sup>152</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 79.

<sup>153</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 89.

<sup>154</sup> MÉSZÁROS, I. *Estrutura social e formas de consciência, volume II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 51.

às necessidades humanas, ao passo que, nos atritos inevitáveis com os elementos dispostos na materialidade envolvida, a autoprodução humana encontra subsídio para desenvolver os elementos linguístico-conceituais que enriquecem a sua capacidade ideal. Por isso, Lukács, que não concebe a atividade laboral sem o momento ideal de tal complexo, observa a polaridade dinâmica que há entre o ideal e o real no processo de trabalho<sup>155</sup>. Neste sentido, Mészáros apresenta a compreensão de que, se a vida econômica do ser social constitui o seu principal determinante, ela nada mais pode ser do que um “determinante determinado”<sup>156</sup>. Em outros termos, o trabalho pode ser o momento predominante da ascensão do complexo social, mas ele, em sua configuração específica, não existe sem as mediações que possibilitam o seu uso para além da mera imediaticidade natural.

Enquanto momento predominante, o trabalho difere-se das categorias mais explicitamente sociais uma vez que se configura como categoria de transição, como característica engendrada pela espécie que possui base natural, mas que, em seu emaranhamento com o processo de construção de elementos sociais, serve de base para a explicitação da socialidade<sup>157</sup>. Neste ponto, é importante a compreensão de que a apropriação que o marxismo faz desta categoria precípua da economia a reelabora de forma que ela não seja encarada em sua imediaticidade como mera operação básica, enquanto emprego ou profissão, que executa determinada transformação específica, mas como uma verdadeira categoria de produção e reprodução da vida.<sup>158</sup>

O trabalho se caracteriza como um pôr teleológico, enquanto atividade em que o ser social se apropria dos elementos naturais dispostos e os põe segundo determinado fim previamente articulado em sua estrutura consciente. Esta forma de agir desenvolvida pelo ser social não obedece a um ditame voluntarista do ser humano. A capacidade de concreção é determinada pelo seu próprio ser e pelo ser natural mobilizado. Desde Epicuro, se entende que “não devemos forçar a natureza, mas persuadi-la”<sup>159</sup>. Marx, n’*O capital*, esclarece tal perspectiva ao afirmar que “ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas da matéria”<sup>160</sup>. A riqueza do ser social indica que ele não pode ser reduzido somente às cadeias causais da natureza, uma vez que, se estruturando em uma nova esfera de ser, novas cadeias causais se explicitam. Contudo, uma vez que conserva

---

<sup>155</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 355-360.

<sup>156</sup> MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 108.

<sup>157</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 41-45.

<sup>158</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 284-287.

<sup>159</sup> EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 28.

<sup>160</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 50-51.

as suas bases naturais e age dentro de um mundo envolvido em tais legalidades, o ser social tampouco pode se ver separado delas. Neste sentido, a teleologia do trabalho humano necessita lidar inexoravelmente com a causalidade natural.

É na mediação entre ser humano e meio natural que ocorre a fundação do *télos* no real. A teleologia, como explica Lukács, “é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins”<sup>161</sup>. Nesse sentido, só com o desenvolvimento do ser consciente do gênero humano, transpondo os marcos da consciência epifenomênica do mundo animal, a finalidade surge como realidade ontológica. A teleologização do real, negadora da perspectiva já exposta, foi parcialmente investigada por Spinoza. O filósofo holandês corretamente nega que as coisas naturais agem, tal como elas próprias, em função de um fim, como se tudo se desse em função dos homens ou dos interesses de outros ser<sup>162</sup>. Aqui, o filósofo denuncia a antropomorfização da realidade que os sujeitos promovem, ao estipularem causas finais nos eventos naturais a partir dos elementos que o apetezem, invertendo causa-efeito, ao verem os objetos naturais em função da utilidade humana e não a sua utilidade em função da mediação entre as suas propriedades e a sua capacidade de satisfação das necessidades do gênero<sup>163</sup>. Assim, a natureza constitui-se como um império da causalidade. O erro de Spinoza, para Lukács, foi reduzir a teleologia a mero apetite humano, como mero movimento subjetivo<sup>164</sup>, ignorando que a finalidade inscrita no agir humano, em suas vias de realização, move-se no terreno da objetividade, uma vez que, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico, adquirindo assim caráter irrevogavelmente ontológico.<sup>165</sup>

Como dado meramente natural, a teleologia inexistente. Tal categoria surge em meio à gênese do ser social, processo que alcança um grau superior de ser que escapa ao escopo das legalidades orgânicas e inorgânicas. Esta esfera precedente da vida da matéria é regida apenas pela causalidade, mas, uma vez que o ser social emerge, em seu lento, gradual e contraditório movimento de explicitação, pouco a pouco a finalidade é produzida pelos sujeitos. Como já foi dito, sem consciência é impossível uma mudança teleológica dos nexos causais presentes no mundo natural. Apenas com o refino da relação humano versus natureza que uma consciência peculiar, para além da dimensão epifenomênica da sua versão animal é posta no mundo. Como Marx aponta n’*O capital*,

<sup>161</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 48.

<sup>162</sup> Cf. SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 41.

<sup>163</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 42.

<sup>164</sup> Cf. LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018b, p. 455.

<sup>165</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 48.

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente.<sup>166</sup>

A partir deste artifício, a saber, este desenvolvimento *sui generis* do ser consciente, o ser social consegue se distinguir das formas gerais de intercâmbio metabólico dos outros viventes, ultrapassando a estabilidade das práticas reprodutivas usuais, ao conseguir plasmar entes dotados de inediticidade. O indivíduo social pode se mover de tal modo justamente porque articula suas formas de agir socialmente, apropriando-se do que a humanidade individua em seu ser, de forma que ela lhe lega ferramentas concernentes à sua atividade. Para tanto, é fundamental em tal processo a correta apreensão causal dos elementos mobilizados na atividade laboral. Como já aludimos anteriormente, se é fato que as legalidades naturais existem independentemente de uma teleologia, toda ação teleológica estipulada pelo indivíduo social não se move em um plano abstrato, mas sim neste mundo causalmente dado. Portanto, se é fato que existe causalidade sem teleologia, o inverso não é correto. Toda a teleologia se dá em meio a um processo causal, só podendo se movimentar por meio de tais complexos. A natureza se dá indiferente aos fins que nós almejamos, mas a correta concreção dos nossos intentos para a satisfação de nossas necessidades depende da compreensão de como os elementos dispostos no ser orgânico e inorgânico podem ser corretamente escolhidos em prol de nosso plano previamente ideado, como assevera Lukács

No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível. [...] Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra [...] e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 142-143

<sup>167</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 54.

É por conta de tal capacidade de apropriação das legalidades heterogêneas e indiferentes do meio natural que o ser social consegue mover ordens causais a seu favor. Com a progressiva compreensão das propriedades imanentes dos objetos, o ser humano refina a sua capacidade de articular tais relações e canalizá-las em favor de um *télos*. O labor, assim, possui uma dimensão homogeneizante, na medida em que promove um rearranjo do conjunto de nexos causais envolvidos no processo de concreção daquele objeto que satisfará as suas necessidades de modo que tais exterioridades convirjam na realização do fim previamente ideado, formando assim uma causalidade posta. As legalidades, por si mesmas, não fogem das determinações que as constituíram, mas, em sua articulação, participam de uma alteração do mundo que plasma no real um novo existente, humanizado. Deste modo, os objetos da natureza mantêm os seus fundamentos naturais, e é justamente pela apropriação correta de suas propriedades por parte dos indivíduos sociais que ela pode efetivamente assumir uma forma que se adequa às necessidades do gênero humano.

Convicto de tais capacidades humanas, Marx concebe n' *O capital* o trabalho como a dinâmica fundamental entre o homem e a natureza, em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla o seu metabolismo com a natureza<sup>168</sup>. Neste processo, o ser humano, ao subordinar a matéria natural à sua vontade, a determina como lei, enquanto lei social. Por conseguinte, podemos entrar em acordo com a caracterização de Mészáros, que classifica o ser humano, com base na sua capacidade adquirida pela práxis social do trabalho, como um ser automegador da natureza<sup>169</sup>.

Com o salto ontológico efetuado pelo ser social, em que adquire as características particulares que se sobrepõem às legalidades naturais, tal esfera, mais do que se adequar aos ditames do ser orgânico e inorgânico, como os animais não-humanos o fazem, promove uma adaptação ativa da realidade que o circunda, pondo os seus elementos segundo os seus fins. Como o processo da atividade laboral expõe o ser social à novas circunstâncias propostas por ele próprio, inevitavelmente ocorre a produção já mencionada de novas necessidades, a partir do trato com as realidades expostas por sua autoatividade, que permitem a explicitação de formas puramente sociais, cada vez mais afastadas um plano natural.

Esta capacidade humano-genérica, a saber, de pôr um mundo sobre uma forma subordinada às construções de sua generidade, também promovem um quantum de repercussões para o próprio ser social. O velho Marx, n' *O capital*, já afirmava que o trabalho

---

<sup>168</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 142.

<sup>169</sup> MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 149.

põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.<sup>170</sup>

A transformação aqui aludida refere-se a já citada movimentação em torno da emergência do ser social a partir das bases naturais da sua *species*. Neste ponto, a consolidação da socialidade do gênero humano e a complexificação da atividade laborativa, apesar da prioridade ontológica da segunda, acontecem em simultaneidade. Ambas compõem uma totalidade que atua em conjunto no processo de recuo das barreiras naturais que conformam o campo de ação dos indivíduos sociais. O trabalho, enquanto categoria de transição, como vimos, habilitada a partir das primeiras manifestações do arremedo biológico do consciente, enquanto produto tardio do ser material, conforma um impulso proto-consciente anterior às formas mais refinadas do labor, mas só com este que a forma consciente mais desenvolvida pôde ser plasmada. Enquanto atividade em que a prévia ideação, isto é, a capacidade de antecipação consciente da atividade que articula as propriedades do real já apreendidas para a realização de uma concreção de novo tipo, o labor se estabelece enquanto a primeira suspensão da imediaticidade<sup>171</sup>, como primeiro movimento de um ser de origem biológica que ultrapassa a confusão entre atividade e ser que caracteriza a organicidade genérica. Como diferencia Lukács,

Quando, por exemplo, uma ave [...], ao avistar uma ave de rapina no ar, reage com determinados sinais, acontece apenas uma reação eficaz a determinado e concreto perigo de vida no meio ambiente, e a reação da defesa, imediata, é de grande precisão e unicidade. Do funcionamento preciso e pontual de tais reações, porém, não se deriva, em absoluto, que a ave em questão seja capaz de constatar esse inimigo como “o mesmo” em circunstâncias totalmente diferentes. Conhecer tal ameaça de vida não significa a identificação daquele que ameaça com o seu ser-em-si, portanto, o conhecimento daquele que ameaça, que, além dessa função para o organismo ameaçado, possui enquanto ente-em-si uma longa série de qualidades praticamente relevantes por si mesmas. (Os homens, por exemplo, em estágio avançado de seu desenvolvimento, puderam usar aves de rapina como auxiliares de caça.)<sup>172</sup>

Como tal o cotejo pretende explicitar, existe uma diferença entre o arremedo de consciência animal, cuja manifestação não rompe com os marcos da epifenomenidade, e a

<sup>170</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 142.

<sup>171</sup> LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015, p. 65.

<sup>172</sup> Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 83.

consciência do ser social, que alcança um nível de desenvolvimento que a faz assumir em sentido forte seu próprio nome, permitindo com que o ser humano possa ser caracterizado como um animal que efetivamente dá respostas às suas demandas. Uma vez que a série histórico-social de intercâmbios metabólicos desenvolvidos pela humanidade expandiu as suas possibilidades mentais, cresce a sua possibilidade de generalização, convertendo em perguntas as suas próprias necessidades e possibilidades de satisfazê-las, assim como seus carecimentos provocam, aprofundam e enriquecem a própria atividade com novas possibilidades de mediações<sup>173</sup>. Assim, nos seus atritos com a concretude natural, um indivíduo humano estabelece o necessário distanciamento próprio da relação sujeito x objeto para que possa remodelá-la segundo seus fins. Para tanto, o objeto é entendido como objeto ao passo que é mobilizado como uma outridade independentemente dos marcos biológicos pertencentes a *species* do ser social. É neste momento que o sujeito se reconhece mobilizando exterioridades.

Aqui, há precisamente uma inter-relação entre tal separação e o desenvolvimento do trabalho. Em suas formas de movimentação menos maduras e humanizadas, isto é, quando eram atividade de um mamífero propriamente dito, como diria Ernst Fischer<sup>174</sup>, o trabalho não provia as bases para a constituição da dicotomia sujeito e objeto, ao passo que a antiga consciência epifenômica do indivíduo ainda não humanizado reduzia a extensão de possibilidades da sua atividade laboral. Apenas quando o ser social encontrou meios para estabelecer um espaço mais vasto de mediações com o meio natural, como no exemplo da elaboração de instrumentos e ferramentas de transformação da realidade, ele pôde preparar o terreno para o desenvolvimento do seu ser consciente, assim como foi pela articulação e retenção expandida de propriedades do real que o gênero humano pôde promover novos níveis de atuação do labor. Foi nessa toada que a humanidade pôde ir do pensamento pré-lógico, vacilante em suas diferenciações entre o uno e o múltiplo, entre o mesmo e o outro, até a possibilidade de sua maturação quando conquistou por via do trabalho uma supranatureza<sup>175</sup> (ou segunda natureza).

Como caracteriza a Leandro Konder, um dos principais interlocutores brasileiros com Lukács

Tendo aparecido, como conquista do trabalho humano, uma supra-natureza — segundo a qual os homens não eram mais criaturas que pertencessem à natureza da

---

<sup>173</sup> Cf. Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 228-230.

<sup>174</sup> Cf. FISCHER, E. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 24.

<sup>175</sup> Cf. KONDER, L. *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 44.

mesma maneira absoluta em que ela pertencem os animais — a consciência humana passava a poder observar a natureza de fora. Como, pelo seu trabalho, o homem começava a sujeitar a natureza, transformando coisas em objeto da sua ação, a consciência humana era levada a assumir a postura ativa do homem, vivendo-a como sujeito. [...] Uma diferenciação muitíssimo mal definida, ainda, sem dúvida; mas uma diferenciação que marcava o início de uma nova fase na evolução da consciência humana<sup>176</sup>

Assim, podemos concordar com Marx e Engels que o desenvolvimento da consciência está associada à amplitude das suas mediações com a sua exterioridade. Sua consciência nada mais é do que o seu ser consciente, algo que, para os indivíduos sociais, é o seu processo real de vida<sup>177</sup>. Nesse sentido, é fundamental a compreensão da dupla alemã de que, não havendo rigorosamente distinção entre sujeito e objeto, os animais não-humanos não se relacionam com os seus móveis, enquanto os seres sociais, no seu desenvolvimento consciente, se relaciona com as exterioridades enquanto exterioridades, chegando inclusive a desenvolver as ferramentas próprias da linguagem, enquanto consciência real, prática, que existe para os outros homens e para o próprio indivíduo. Como Engels observa de maneira engenhosa em seu texto *Humanização do macaco pelo trabalho*, os homens em formação atingiram um ponto em que “tinham alguma coisa a dizer uns aos outros”<sup>178</sup>. Para tanto, a transformação dos objetos mobilizados pelos seres humanos em palavras, e portanto, em conceitos, necessitou ter como base a atividade laboral, uma vez que as ideias surgem como exsudação do comportamento material atritivo do gênero humano com o seu meio.

Apenas com o avanço da intimidade dos seres sociais com as exterioridades dispostas — inicialmente com os objetos naturais em seu intercâmbio metabólico, descobrindo e acumulando suas propriedades —, foi possível operar a sua generalização em conceitos que puderam tomar uma forma mais complexa de articulação não só da própria racionalidade individual, mas também como forma de extensão do conhecimento adquirido para o conjunto da humanidade, quando adquiriu forma linguística. Como argumenta Lukács, só o distanciamento intelectual dos objetos por meio da linguagem é capaz de fazer com que o distanciamento real que surge no trabalho seja comunicável e ascendido ao posto de patrimônio comum de uma sociedade<sup>179</sup>. Assim, a produção da linguagem, dotada de uma progressiva vida

---

<sup>176</sup> Idem. *Ibidem*, 43-44.

<sup>177</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94.

<sup>178</sup> ENGELS, F. *Humanização do macaco pelo trabalho*. In: *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976a, p. 217-218.

<sup>179</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 126-129.

própria, ao engendrar sua própria legalidade, desenvolve-se ao se explicitar como categoria puramente social, possibilitando, em analogia à ideia do jovem Marx, segundo inclusive as “leis da beleza”<sup>180</sup>, podendo expressar o autodesenvolvimento dos sentidos, emoções e do íntimo humano.

O desenvolvimento da capacidade linguística dos sujeitos revelam os movimentos específicos da socialidade engendrada neste longo, desigual e contraditório percurso histórico de consolidação da *species* enquanto gênero humano. O movimento de abstração e generalização promovido pelo trabalho desenvolve certa desantropomorfização da realidade na qual a humanidade está inserida, algo que brota mesmo em meio aos erros e diversos graus de consciência dos indivíduos humanos<sup>181</sup>. Frente à frágil articulação mental que marcava a consciência epifenomênica dos primeiros indivíduos protohumanos, a consciência do ser social em processo de humanização adquire cada vez mais níveis de socialidade, proporcionando inclusive o surgimento de certa autonomia relativa frente às cadeias causais pertencentes a outras esferas de ser do ser em geral.

A socialidade se explicita de modo que as visões que tratam a atividade mental dos seres humanos como apenas mais um produto da natureza do mesmo modo que o instinto dos animais puderam se tornar vítimas de forte gracejo de Lukács, que retrucou certa feita a László Rudas, também membro do Partido Comunista da Hungria e forte opositor às posições do filósofo: “é claro que subjetivamente não posso levantar nenhuma objeção a que o camarada Rudas queira abraçar todo jumento como irmão”<sup>182</sup>. Aqui, Lukács se antecipa perante os críticos e admite que sim, a consciência é de fato produto originariamente natural, mas que assumia peculiar desdobramento. O avanço da explicitação da socialidade e as vantagens da utilização da realidade natural operada pelas consequências da atividade laboral no plano do consciente fazem com que a análise lukacsiana de que o gênero humano adquire um novo patamar de ser, enquanto ser social, faça sentido.

Através da “ação recíproca entre os homens”<sup>183</sup>, em suas atividades que mediam para a produção e reprodução das suas existências, a sociedade é produzida, nesta profunda mediação imbuída de forte reciprocidade entre a ação singular do indivíduo social e o complexo sócio-historicamente engendrado, compreendido pelo jovem Marx como sua vida genérica

---

<sup>180</sup> MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, p. 313.

<sup>181</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 85-87, 91-93.

<sup>182</sup> Idem. *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo, 2015b, p. 87.

<sup>183</sup> MARX, K. Carta a P. V. Annenkov 28 de dezembro de 1846. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas – volume 3*. São Paulo: Alfa-Omega, 1961a, p. 245.

objetivada<sup>184</sup>. Esta dinâmica põe o mundo como objeto social, seja como composto efetivamente humanizado, seja como figura apreendida através das ferramentas que só o devir homem do homem provém ao indivíduo que se relaciona com o seu entorno. Assim, os seres humanos, ao incidirem sobre o real, não se deparam com a pura opacidade de objetos estanques e impenetráveis, naturalmente dispostos a serem como são. Em sentido contrário, a realidade que eles encontram é a de um mundo criado por eles. Por isso, o filósofo tcheco Karel Kosik argumenta que o mundo mediado pelo trabalho humano é “o mundo objetivo dos homens e dos seus produtos sociais, e não o mundo objetivado do movimento social das coisas”.<sup>185</sup>

Em tal contexto de explicitação da socialidade posta no mundo e a autocontemplação do gênero, o ser social sofre um recuo de suas barreiras naturais, movimento que pressupõe, não importa se com mediações mais ou menos explicitadas, objetividades naturais socialmente transformadas por meio das iniciativas das comunidades humanas. A explicitação da socialidade nunca parte de uma ideia ilusória da supressão total dos determinantes da organicidade e da inorganicidade. Como sabemos, uma ontologia dualista, que põe a existência humano-social numa margem diferencial à sua parte pertencente a natureza, promove, mesmo que de maneira sub-reptícia, uma clivagem metafísica do ser do ser social em espírito (alma) e corpo<sup>186</sup>. As funções naturalmente fundadas do gênero humano adquirem novas determinações com o processo de sociabilidade, como no exemplo da nutrição e da sexualidade. O que o devir humano do humano promove, segundo o húngaro, é um recuo da determinação natural mecânico-espontânea, estabelecendo uma faixa maior de determinações na constituição do gênero e de suas individualidades, ampliando o campo de ação dos indivíduos sociais<sup>187</sup>.

É nesse sentido que Marx afirma na *Miséria da filosofia* que a história é a “transformação contínua da natureza humana”<sup>188</sup>. Em outros termos, o conjunto de componentes naturais e biológicos presentes no ser genérico não se comporta como o que é apresentado pelas características genéricas dos animais não-humanos, uma vez que, se é fato que elas não podem ser totalmente desintegradas, e o ser humano sempre subsistirá enquanto um ser natural, também é verdadeira a compreensão de que as bases biológicas do ser social só se mantém assumindo novas roupagens, como manifestações cada vez mais caracterizadas pela

<sup>184</sup> Cf. Idem. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 311.

<sup>185</sup> KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b, p. 173.

<sup>186</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 42.

<sup>187</sup> Cf. Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 235-236.

<sup>188</sup> MARX, K. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976, p. 116.

dimensão social estabelecida pelos construtos culturais da dinâmica do tecido social a partir das práticas humano-sensíveis<sup>189</sup>.

Deste modo, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx estabelece que a história também é marcada pelo processo de autoengendramento da humanidade por via de sua atividade produtiva que media a relação humano e natureza<sup>190</sup>. Em um momento mais maduro de seu processo de produção teórica, irá argumentar nas *Teses sobre Feuerbach* que a essência humana nada mais é do que o conjunto das relações sociais<sup>191</sup>. Isto nos indica que a essencialidade do ser social não está presente em alguma lei supramaterial do universo, uma condição fixista do ser genérico, mas nas suas condições estruturais de desenvolvimento promovidos pelo saldo histórico das ações recíprocas entre os indivíduos sociais. Não se trata aqui de um edifício metafísico construído na cabeça dos homens, mas sim de um edifício socialmente engendrado, produto dos intercâmbios metabólicos dos indivíduos sociais entre si e com o meio natural, promovendo ferramentas que possibilitam uma explicitação superior, potencialmente apropriáveis pelos indivíduos humanos.

A riqueza do ser humano, por tal linha de raciocínio, cresce na medida em que são ricas as suas determinações, isto é, a possibilidade de fruir aquilo que só a socialidade permite ao indivíduo. Mesmo na ação mais pretensamente individual, como o fazer científico, o pesquisador só age a partir destas conquistas que o gênero permite ao indivíduo, pois ele desenvolve as suas pesquisas em um idioma, com recursos e se munindo de descobertas pelas gerações passadas, que potencializam o seu raio de ação, para que ele não precise repetir toda a trajetória de experiências científicas já dominadas pelo gênero humano, promovendo a possibilidade concreta de uma nova conquista mais avançada<sup>192</sup>.

Para compreender a capacidade de ampliação e apropriação da riqueza humana, cabe refletir, como esforço de fundo essencial, sobre a produção do valor na vida humana, surgido pela consolidação da entidade social do valor de uso.

---

<sup>189</sup> É por via deste conjunto de considerações que Lukács diferencia-se de Ortega y Gasset, filósofo espanhol que ficou célebre pela bela imagem — porém ontologicamente imprecisa — do ser humano como uma espécie de “centauro ontológico” (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 38), que figura o sujeito como um composto formado por dimensões antitéticas, a saber, a naturalidade e a extranaturalidade, na qual esta é proposta como uma transcendência abstrata daquela, como duas margens opostas que nem sequer podem se tocar. A perspectiva lukacsiana, como queremos demonstrar, entende que o ser social é uma unidade, em que é justamente do recuo e rearranjo de sua esfera natural que brota a sua socialidade.

<sup>190</sup> Cf. Idem. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 358.

<sup>191</sup> Cf. Idem. *Teses sobre Feuerbach*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 121.

<sup>192</sup> Cf. Idem. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 347.

#### 1.4 O surgimento da valoração por meio do valor de uso

*Tem o animal um círculo limitado de meios e modalidades para satisfazer as suas carências também limitadas, mas o homem, até no que tem dessa dependência animal, manifesta o poder de lhe escapar, e bem assim a sua universalidade, primeiro pela multiplicação das carências e dos meios, depois pela divisão e distinção das carências concretas em particularizadas, portanto mais abstratas.*

G. W. F. Hegel<sup>193</sup>

O processo de autoprodução humana e a subsequente humanização de seu entorno desenvolve, como já vimos, uma série de peculiaridades nunca antes vistas na legalidade natural. Dentre tais inediticidades postas pelo gênero humano, figura o valor. Como argumenta Lukács, não há como encontrar na realidade puramente orgânica e inorgânica algo que possa ser entendido como sentido ou valoração. Segundo o húngaro, o sentido é socialmente construído pelo homem e para o homem, enquanto no meio natural é uma categoria inexistente, mesmo enquanto como negação de sentido<sup>194</sup>. No caso, questões como a vida, o nascimento e a morte, enquanto fenômenos da vida natural, poderiam ser caracterizadas como livres de sentido, não sendo nem significativas nem insignificantes. O próprio Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* assente com tal perspectiva, ao afirmar que a natureza, como natureza em si e por si, seria desprovida de sentido.<sup>195</sup>

Não há o que possa determinar qualquer tipo de valoração no mundo da inorganicidade ou da organicidade. Seus movimentos atuam independentemente de quais juízos possam ser feitos acerca deles, como Lukács clarifica quando diz que “quando uma pedra rola de uma montanha, não há uma questão de sucesso ou fracasso no fato de ela cair inteira ou se partir em dois ou em muitos pedaços. Do ponto de vista da natureza inorgânica, isto é inteiramente indiferente.”<sup>196</sup> O que há no conjunto heterogêneo do movimento da inorganicidade é produto

<sup>193</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 174.

<sup>194</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 133.

<sup>195</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 389.

<sup>196</sup> LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014, p. 40.

dos nexos causais físico-químicos que os seus elementos dispostos estabelecem entre si a partir das suas colisões. O sentido ou a valoração exigem uma teleologia, que, por sua vez, como vimos, só existe enquanto teleologia posta, a saber, por uma consciência. Não há fora do ser consciente qualquer forma de atribuição de juízo para as legalidades naturais.

Mesmo quando o ser social observa certas ações dos seres orgânicos superiores, que por vezes servem de analogia para o próprio agir humano, não há como estipular a existência de tais categorias. Frequentemente tratamos as condutas humanas cruéis como animais. Contudo, o que ocorre é justamente o inverso, a partir do momento em que julgamos cruéis determinados comportamentos animais, produzindo uma visão antropomórfica de tal atividade. Como argumenta o húngaro,

[..] Animais nunca são cruéis. Sua existência permanece totalmente submetida ao círculo das necessidades biológicas de sua autopreservação e reprodução do gênero. Quando o tigre caça e devora um antílope, faz, no interior da sua reprodução prescrita pela natureza, o mesmo que a vaca ao pastar. Ele é tão pouco cruel com o antílope quanto a vaca em relação ao capim. Só quando o homem primitivo começa a torturar seu prisioneiro de guerra é que surge – como produto causal do devir humano – a crueldade, com todas as suas consequências futuras, cada vez mais refinadas.<sup>197</sup>

O raciocínio do filósofo marxista implica que há em tal contexto a necessidade de um ser consciente, numa dimensão que ultrapassa a mera epifenomenidade da consciência rudimentar dos animais não-humanos, para que haja de fato o movimento que valora determinado objeto ou evento. É por esta perspectiva que se considera que o valor é ontologicamente fundado pelo autoengendramento do ser social.

A ideia de valoração, mesmo no seu uso vigente, extensivo a todos os setores da atividade humana, onde evidentemente podemos situar a moral, deriva das primeiras manifestações da atividade produtiva humana.<sup>198</sup> Como tentamos argumentar aqui, o ser humano, enquanto entidade que conserva entre as suas características o seu pertencimento ao mundo natural e a natureza orgânica em específico, constitui-se enquanto um ser corpóreo, sensível, vivo, de forma que, para garantir a reprodução da sua existência, torna-se incontornável a necessidade de que a todo momento esteja em interação com objetos sensíveis reais, e que a própria exteriorização de sua vida se realize por meio de objetos em tais

---

<sup>197</sup> Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 42.

<sup>198</sup> Cf. SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 118.

condições.<sup>199</sup> Em suas ações iniciais, os primeiros indivíduos pré-humanizados se envolveram com os elementos objetivos da naturalidade por via de um rudimento de utilidade, que talvez não merecesse nem mesmo tal epíteto. O movimento em torno da satisfação das necessidades imediatas, pautado meramente por marcadores biológicos, serviu de base para a transposição deste movimento não-intencional desprovido de valoração, como vimos, a partir da consolidação da atividade laboral, esta sim intencionada a mover a natureza para que adquira forma útil à vida humana, produzindo assim o que podemos chamar de valor de uso, entendido aqui como a primeira manifestação da axialidade do ser social.

Apenas com o desenvolvimento do trabalho, cujo processo já esboçamos uma compreensão rudimentar, o gênero humano desenvolve uma ação sobre o seu entorno em que efetivamente existe o movimento da escolha, uma vez que, situando-se em um ambiente onde há pedras em qualquer lugar, por exemplo, a seleção entre uma delas e não outra parte da apreensão das propriedades que as tornam mais ou menos adequadas para cortar um ramo.<sup>200</sup> Este é um problema absolutamente novo, se nós tomamos a natureza como referencial, inexistindo fora daquilo que consideramos ser a fundação da socialidade no plano do real. A consolidação do labor produz uma mediação de novo tipo entre a natureza e o gênero, pondo uma riqueza não existente no meio natural<sup>201</sup>. Assim, os indivíduos sociais desenvolvem uma atividade orientada a um fim previamente elaborado, de modo a apropriar-se dos elementos naturais e reestruturá-los de acordo com a possibilidade de atendimento das necessidades humanas.

A automeadiação do ser humano com a natureza, possibilitada via práxis social do trabalho, em seu processo histórico de maturação até a consolidação das suas manifestações mais explicitadas, foi acompanhada por uma ruptura com continuidade das manifestações meramente orgânicas das respostas dos sujeitos frente aos atritos com o mundo objetivo, a saber, como as reações de agrado e desagradado mobilizados por uma sensibilidade embrutecida ainda não socializada. Este conjunto de reflexos rudimentares adquiriram novos níveis de sofisticação na medida em que a complexificação do labor estipulou um redimensionamento extensivo do campo de manobra dos indivíduos a partir do seu desenvolvimento consciente. Como Marx afirma n' *O capital*, a atividade laboral, em seu modo mais bem acabado, além de um esforço de articulação de forças físicas do sujeito, também pressupõe o desenvolvimento de

---

<sup>199</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 375.

<sup>200</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014, p. 40.

<sup>201</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 50.

uma vontade que oriente o intercâmbio metabólico a um fim humano<sup>202</sup>. Nesse sentido, Tertulian comenta que, dentro da gênese ontológica dos valores auferida por Lukács, a finalidade humana nunca pode ser encarada como uma resposta mecânica da causalidade natural, mas como um produto de uma “consciência ‘ponente.’”<sup>203</sup> O próprio húngaro argumenta que, na gênese da normatividade identificada por ele, faz-se necessário partir de fato do trabalho, enquanto a atividade produtiva que engendra valores de uso, em que “a alternativa do que é útil ou inútil para a satisfação das necessidades está posta como problema de utilidade, como elemento ativo do ser social”.<sup>204</sup>

Este caráter ativo é o que diferencia o fixismo reduzido dos animais não-humanos do movimento autoconsciente dos seres sociais, capaz de se elevar por meio de uma contínua ampliação de seu campo de ação, de modo que “a necessidade social que põe os valores é, com igual necessidade ontológica, ao mesmo tempo pressuposto e resultado do caráter alternativo dos atos sociais dos homens”.<sup>205</sup> É por esta capacidade de escolha que surge a normatividade, desde as suas manifestações inicialmente precárias, quando se opta por este ou aquele dado material utilizado no processo de trabalho, ou quando se avalia procedimentos na ação transformadora do real em que se obtém maior menor êxito, ou mesmo na constatação de qual resultado do labor pôs no mundo um novo ente que representa um ganho, uma realidade complexa distinta de tudo o que havia no mundo natural, disposto de acordo com a sua possibilidade de satisfação das necessidades humanas. Assim, as primeiras formas de atuação do valor, ainda sob a chave do útil ou do inútil, do adaptado ou do não-adaptado, consolidaram-se gradualmente enquanto valor de uso, apresentando para si “o problema de saber se uma dada coisa, no processo que se torna cada vez mais social e complexo, é adequada ou não a autorreprodução do homem”, onde o próprio húngaro situa aquilo que ele caracteriza como “a fonte ontológica daquilo a que chamamos valor”.<sup>206</sup>

O movimento dessa argumentação nos leva à seguinte indagação: com a extensão do campo de ação do seres sociais por via da práxis social do trabalho e sua subsequente forma de consolidação de uma consciência propriamente humana, a atividade social se conforma como pôr alternativo, em que as escolhas operadas pelos sujeitos atuam inicialmente em torno do valor de uso a ser engendrado no processo do trabalho. Neste caso, o que queremos dizer quando

---

<sup>202</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 143.

<sup>203</sup> TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 394.

<sup>204</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 111.

<sup>205</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 409.

<sup>206</sup> Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 40.

utilizamos o termo valor de uso? Se partimos do próprio Marx, podemos admitir de início, que valor de uso é tudo aquilo que sacia as necessidades humanas<sup>207</sup>. Mas este processo de satisfação não se dá por mera abstração das propriedades constituintes dos objetos movidos pelo ser social. Como o filósofo alemão nos lembra em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, “a natureza, tomada abstratamente, para si, fixada na separação do homem, é para o homem nada.”<sup>208</sup> Assim, as propriedades dos objetos que se relacionam com os seres sociais só valem na medida em que são úteis.<sup>209</sup> Valor de uso, enquanto a utilidade existente para a satisfação humana, nada mais é, para o mouro, que o “conteúdo material da riqueza”<sup>210</sup>, e não qualquer objetividade abstrata presente no ente usufruído. Nunca é demais recordar que Marx admite que a necessidade do objeto envolvido com o ser social independe se ela se origina do “estômago ou da fantasia”.<sup>211</sup> Nesse sentido, Lukács argumenta que o valor não pode ser diretamente obtido a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto, e mesmo na economia o valor, enquanto valor de uso, vincula-se a sua utilidade ao homem<sup>212</sup>. Mesmo na coleta dos recursos naturais mais embrutecidos já vemos aí uma forma inicial de trabalho que retira do ambiente aquilo que satisfaz a tal necessidade humana.<sup>213</sup>

É preciso estar atento, entretanto, para que não se caia em uma possível análise subjetivista daquilo que seria o valor de uso, tanto naquelas manifestações que limitam a riqueza àquilo que é resultado da atividade produtiva do sujeito, como também a igualmente enganosa constatação de que o valor de uso resume-se à atribuição feita pela subjetividade aos objetos e eventos, independentemente das suas características objetivas. Em primeiro lugar, o próprio Marx aponta que a natureza não-modificada pela ação do ser social pode propiciar riquezas ao ser humano, seja como base para o trabalho a ser operado, como gramados naturais, matas não-cultivadas, solos virgens,<sup>214</sup> seja por meio de condições básicas para o sustento da vida humana, como o próprio ar que respiramos, que não são mediadas pelo trabalho. Além disso, o próprio Marx faz questão de deixar claro que a utilidade de uma coisa, aquilo que faz dela um valor de uso, não paira no ar, constatando a necessidade de seu vínculo com as propriedades objetivas que a permite ser útil aos indivíduos sociais.<sup>215</sup> Tertulian, por sua vez, argumenta que, através

<sup>207</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 45-46.

<sup>208</sup> MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 388.

<sup>209</sup> Cf. Idem. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 46.

<sup>210</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>211</sup> Idem. *Ibidem*, 45.

<sup>212</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 106-107.

<sup>213</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 107.

<sup>214</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 49.

<sup>215</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 45-46.

da conexão indissolúvel entre finalismo e causalidade proposta por Lukács, em que se entende que não há teleologia sem movimentação de nexos causais, isto é, enquanto causalidade posta, é possível demonstrar a necessária vinculação dos valores na rede de cadeias causais objetivas e subjetivas.<sup>216</sup>

O filósofo mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, célebre por suas contribuições ao marxismo no campo da ética, sintetiza tal compreensão da seguinte forma

Algo vale não como objeto em si, mas para o homem. Em suma, o objeto valioso não pode existir sem certa relação com um sujeito, nem independentemente das propriedades naturais, sensíveis e físicas que sustentam o seu valor. [...] O valor não é propriedade dos objetos em si, mas propriedade adquirida graças a sua relação com o homem como ser social. Mas, por sua vez, os objetos podem ter valor somente quando dotados realmente de certas propriedades objetivas.<sup>217</sup>

Assim, seguindo o raciocínio de Sánchez Vázquez, podemos, na contramão de toda a tradição metafísica da reflexão moral, estipular que valores não existem enquanto entidades em si, como entidades ideais ou irrealis, existindo apenas objetos e eventos reais passíveis de valoração.<sup>218</sup> De acordo com o que o próprio Marx assevera nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a riqueza e a pobreza possuem uma significação humano-social.<sup>219</sup> O que se conclui de tal perspectiva, como argumenta Lukács, é que, ao mesmo tempo em que o valor de uso se põe como inseparável de sua base natural socialmente transformada, tem como seu ponto axial o próprio ser humano.<sup>220</sup>

Uma falsa impressão pode ser consolidada pela observação dos argumentos já expostos, quando se desloca a valoração, desde a sua gênese, para uma compreensão fixista, se concebemos que o valor relaciona-se com uma dimensão do humano hipostasiada, como um universal metafísico. Em outros termos, isto perpassaria pela ideia de que axialidade seria constituída pela mediação entre uma essência humana imutável e fora dos marcos materiais com os objetos e eventos que o circundam, aos moldes feuerbachianos. O marxismo, no entanto, se propõe enquanto uma perspectiva teórica que contrapõe a ideia estático-naturalista de Homem com os “homens históricos reais”<sup>221</sup>, nas suas atividades e condições materiais de vida. Isto levou Marx à ideia de que o desenvolvimento da valoração se estabelece enquanto um “ato

<sup>216</sup> Cf. TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 394.

<sup>217</sup> SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 118, 121.

<sup>218</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 121.

<sup>219</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 353.

<sup>220</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 320.

<sup>221</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 30.

histórico”<sup>222</sup>. Tal compreensão se refere a dois pólos recíprocos, a saber, o acúmulo de apreensões das propriedades e diversos aspectos passíveis de fruição humana presentes nos objetos, bem como o próprio devir humano do humano, que põe o sujeito que valora de maneira diversa ao longo dos tempos.

A própria ideia de desenvolvimento dos atos históricos humanos, concebidos por Marx e Engels n’*A ideologia alemã*, parte da premissa de que o processo de satisfação das necessidades mais rudimentares existentes na atividade produtiva dos seres sociais conduzem a novas necessidades, a novos desenvolvimentos intencionais que conduzem a humanidade a práticas de novo tipo<sup>223</sup>. Aqui, figura uma peculiar dialética entre as possibilidades de mediação e imediação presentes na práxis social do trabalho. Na mesma medida em que um pôr teleológico primário desenvolve-se tendo como noção precípua a satisfação de algum desejo imediato, se tal movimento se dá por uma forma explicitada no trabalho, isto é, se encontra um movimento previamente ideado que põe uma inediticidade no sentido real, tal operação só pode ser efetivada caso a figura da mediação impere<sup>224</sup>. Isso implica que o processo de atividade laboral necessita da interligação do seu ato com elementos que estão para além da mera datidade, associando-se não só com outros níveis de cronologicidade, isto é, apropriando-se de elementos do passado individual genérico, e desenvolvendo raciocínios de antecipação do futuro, como também a própria necessidade de articulação entre o indivíduo e os elementos totalizantes que promovem esta mediação, isto é, todos os fatores interligados pela relação entre o indivíduo que executa o trabalho e o complexo humano-genérico que fornecem em maior ou menor grau instrumentos para essa concreção. Assim, ao promover objetivações, pondo no mundo os entes e relações segundo os seus fins, e, assim, socializando-o, os indivíduos sociais gradativamente desenvolvem exteriorizações, imprimindo na realidade posta a subjetividade humana, o que, por sua vez, promove o seu próprio desenvolvimento subjetivo<sup>225</sup>. Por conta disso, há em Lukács a caracterização tendencial de que o trabalho exige a superação da satisfação e das circunstâncias imediatamente dadas, ascendendo o ser consciente envolvido até patamares mais elevados de mediação.

A potencialidade da realização do trabalho faz com que as articulações de dada atuação imediata se envolvam com entes e necessidades já postas e assim conduzi-las a novas possibilidades de concreção, indo para além inclusive das suas determinações iniciais. Isto

---

<sup>222</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 45.

<sup>223</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 33.

<sup>224</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 85.

<sup>225</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 425.

explica certas transições da necessidade primitiva para formas mais mediadas, como no exemplo das formas artísticas que o alimento atinge após o acúmulo de experiências da cozinha através dos tempos, chegando até à gastronomia, e a formação ampliada da experiência erótica, com o desenvolvimento de novos formatos de vestimentas, enfeites e adornos<sup>226</sup>. A produção de riquezas, uma vez que são postas como realidades novas socializadas, enquanto trabalho humano objetivado, permite que os seres sociais confrontem-se com realidades não existentes no mundo orgânico e inorgânico, e o seu acúmulo permite saltos de explicitação da socialidade.

O confronto do olho, do gosto, do raciocínio, e todo o conjunto dos atributos sensíveis com os objetos sociais contribuem para a explicitação da socialidade de tais componentes, que se movem para a assunção de uma forma comunitária e teórica. É nesse sentido que se encaixa o raciocínio marxiano de que são os objetos de arte em exposição que engendram um conjunto de indivíduos capazes de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza, como no exemplo da música, em que apenas ela pode despertar o sentido musical do homem.<sup>227</sup> São esses confrontos que possibilitam aos indivíduos sociais o acionamento da sua realidade humana, uma vez que a explicitação de sua socialidade é tão múltipla quanto múltiplas são as suas determinações essenciais e atividades humanas, que podem desenvolver relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, saborear, tatear, pensar, intuir, sentir, querer, ser ativo, amar, em suma todos os órgãos da individualidade.<sup>228</sup> São os contatos com estas manifestações objetivadas da exteriorização da vida humana que fazem o indivíduo social apropriar-se da vida genérica já posta e se permitir a movimentar novas exteriorizações de modo criativo.

Assim, mais do que apenas saciar uma necessidade momentânea, esta capacidade ímpar do gênero humano de estabelecer um metabolismo com a natureza, a relação prático-crítica dos seres sociais com o seu entorno produz como seu consequente a “explicitação das faculdades humanas”<sup>229</sup>, fazendo com que o trabalho e o valor por ele engendrados possam apontar para dimensões que ultrapassem os seus marcos vigentes. A atividade laboral, enquanto submetimento da natureza pelo homem e para o homem, conduz a vida humana a níveis superiores da práxis social e de sua normatividade, formando uma legalidade nova, social, cada vez mais afastada de suas raízes naturais<sup>230</sup>. Assim, o desenvolvimento de formas mais socializadas por meio da práxis social do trabalho funda e se nutre, de maneira simbiótica, de

---

<sup>226</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, 75.

<sup>227</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 352.

<sup>228</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 349.

<sup>229</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 348.

<sup>230</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114.

novos níveis de ser para nós, desenvolvendo formas novas de valoração não mais diretamente vinculadas a mera adequação de tal objeto ou atividade para a reprodução imediata da vida<sup>231</sup>.

Este itinerário, em que o próprio trabalho transpõe os seus níveis ordinários e possibilita novas formas de valoração e de práxis social, só será melhor assimilado após um necessário trato conceitual que possibilite a sua reintrodução em um plano mais amplo da própria práxis social, retirando-o de sua abstração metodológica momentânea, a fim de compreender de que modo a atividade laboral pode se consolidar um modelo não-esquemático de todo ato intencional dos sujeitos, esqueleto flexível da estruturação de novos níveis de explicitação da vida humana, e, por conseguinte, como o valor se explicita em outros níveis de valoração humana.

---

<sup>231</sup> Cf. Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 231-232.

## 2 DO VALOR DE USO AO VALOR MORAL

### 2.1 A mediação entre o dever-ser e a liberdade

*Comprometendo a vontade, pode o dever[-ser] figurar-se como uma limitação da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata, [...] mas o que na realidade o indivíduo encontra no dever[-ser] é uma dupla libertação: liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão moral do dever-ser e do possível; liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação objetiva da ação e fica encerrada em si como inativa. No dever[-ser], o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial.*

*G. W. F. Hegel*<sup>232</sup>

No último capítulo, traçamos uma rota de origem do valor de uso, erigido ontologicamente a partir da práxis social do trabalho. Neste processo, o trabalho foi tratado teoricamente por meio de uma abstração metodológica momentânea, o que permitiu o exame de uma série de categorias fundamentais para a sua estruturação característica. Podemos conceber a atividade laboral como uma intervenção teleológica no meio natural, que busca se apropriar das cadeias causais de certos objetos, munindo-se de um conhecimento de um segmento da realidade com o propósito de modificá-la. Assim, o trabalho opera quando põe o concreto como causalidade posta, isto é, quando mobiliza as propriedades da legalidade objetiva do real que foram espelhadas para a realização da finalística visada, isto é, de modo que a concreção plasmada pelo labor atenda à intencionalidade previamente concebida pelo indivíduo social.

É fato que, com o desenvolvimento do labor, sua forma interna foi enriquecida recíproca e concomitantemente com a estruturação do seu caráter alternativo e sua capacidade de valorar.

---

<sup>232</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 149.

Há sempre uma seleção, uma escolha, na medida em que o trabalho adquire traços conscientes, de sorte que cada pôr teleológico invariavelmente contém alguma forma de valoração<sup>233</sup>. Assim, como já citamos o húngaro em outro momento, “a necessidade social que põe os valores é, com igual necessidade ontológica, ao mesmo tempo pressuposto e resultado do caráter alternativo dos atos sociais dos homens, nas escolhas entre o valor ou o que é contrário à ele, ou seja, no erro”<sup>234</sup>.

Sem certos cuidados investigativos, podemos levar o conceito de atividade laboral a ser encarado sob uma visão despojada dos seus elementos prático-materiais, como acontece em outras considerações teóricas sobre a agência humana. Marx e Engels denunciam certa postura quixotesca da crítica dos hegelianos de esquerda de seu tempo, justamente por entenderem a crise das relações sociais alemãs como uma circunstância reduzida ao plano do consciente, no qual as atividades perniciosas do tecido social seriam fraseologias equivocadas que permeiam indevidamente a perspectiva das massas alemãs, levando os neohegelianos a um receituário puramente teorista, estipulando como resposta a tais demandas sociais igualmente frases e movimentos puramente teóricos<sup>235</sup>. Isto se deve ao fato de que, como Marx atesta nas *Teses sobre Feuerbach*, o materialismo daquele tempo ignorava a atividade humana real e sensível. Para ele, este materialismo contemplativo não concebia a apreensão da própria atividade humana como atividade objetiva, restringindo o papel ativo do ser social à dimensão da consciência<sup>236</sup>.

O trabalho, considerado sob a pena de Lukács, rompe com esta herança teórica hegeliana, que o reduz a uma dimensão mental e subjetiva<sup>237</sup>. Faz parte do núcleo central da delimitação do húngaro à ideia de labor compreendê-lo enquanto uma atividade que é posta, que se estende ao mundo objetivo, que se explicita na exterioridade. O húngaro inclusive concebe que “não é do pôr do valor que surge o valor, mas é da realidade objetiva, da função vital objetiva do valor como indicador do trabalho bem-sucedido, que brotam as reações valorativas subjetivas à sua realização ou ao seu malogro, ao processo que leva ao êxito ou ao fracasso”<sup>238</sup>. Neste sentido, suprir suas necessidades, canalizadas em um *télos* ideado, a atividade consciente, alternativo-valorativa, é impelida a reger concretamente os compostos

<sup>233</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 95.

<sup>234</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 409.

<sup>235</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 84.

<sup>236</sup> Cf. MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 119.

<sup>237</sup> Cf. Idem. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 369-371.

<sup>238</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 412.

materiais à sua disposição. Evidentemente, o papel da idealidade neste movimento não pode ser desprezado. A alternativa, que também é uma ato de consciência, promove a mediação que possibilita o espelhamento do real “se torna[r] veículo do pôr de um ente”<sup>239</sup>. Como afirma o húngaro,

só quando os resultados do espelhamento [...] se solidificam numa práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ente natural um ente no quadro do ser social, por exemplo uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade completa e radicalmente nova desse ente.<sup>240</sup>

Portanto, não é qualquer intercâmbio material entre os indivíduos sociais e a natureza que pode inaugurar uma nova exterioridade, humano-social. Só um pôr direcionado teleologicamente pelo arbítrio alternativo-valorativo pode rearticular os elementos apreendidos do real em torno de um ente efetivamente novo. Esta via, pertencente em grande medida ao momento ideal do pôr teleológico, mune o ser social para introduzir tal inediticidade, mas seu salto da possibilidade à realidade somente é atingido através de sua própria execução<sup>241</sup>, isto é, quando alcança o nível do momento prático-material do pôr.

Para Lukács, as decisões entre alternativas na teleologia do trabalho não são um raciocínio de pura abstração. Em sentido contrário, sempre se encontram vinculadas a complexos de objetividade concretos dentro de pores finalísticos concretos. Sua função social, justamente por lidarem com estas constelações materiais, só é cumprida “quando são capazes de conduzi-los a uma concretização adequada”<sup>242</sup>. Assim, a necessidade que ascende ao estatuto de teleologia no metabolismo do ser social com a natureza, para que possa realizar as suas inclinações, exige uma práxis que seja operada com adequação em todos os seus momentos, como no exemplo do húngaro da transformação de pedras em objetos humanos, em que “cada movimento individual no processo de afiar, triturar etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseado em um espelhamento correto da realidade), ser corretamente orientado pelo pôr do fim, corretamente executado pela mão etc”<sup>243</sup>.

O expediente lukacsiano situa em tal necessidade um germe daquilo que, no desdobramento ontológico de explicitação do gênero humano, viria a ser caracterizado como o dever-ser. Como os objetos sociais não se põem por si, espontaneamente, mas em consequência

---

<sup>239</sup> Idem. *Ibidem*, 73.

<sup>240</sup> Idem. *Ibidem*, 71.

<sup>241</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 74.

<sup>242</sup> Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 61-62.

<sup>243</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 72.

dos pores conscientes dos seres sociais<sup>244</sup>, o que separa a esfera do que podia ser realizado, em termos dos modelos ideais com capacidade de serem efetivamente postos, da esfera do que foi realizado, da objetividade adequadamente posta no real, é a capacidade dos seres sociais de desenvolver uma práxis que busque efetivar o seu *télos* com correção, devendo “ter um quadro determinado de onde e como vão agir”<sup>245</sup>. É em meio a estes nexos do pôr teleológico do ser social que Lukács identifica os caminhos para a gênese do dever-ser.

Aqui, há uma forte diferenciação entre Lukács e Kant. Como já foi tratado anteriormente, o filósofo alemão desenvolve o seu sistema moral sem fazer considerações sobre o surgimento de suas categorias centrais. Em verdade, o quadro teórico kantiano, por via de seu uso hipostasiado da razão, apenas trabalha com as formas morais quando estas atingem as suas manifestações mais abstratas. Assim, ao olhar lukacsiano, o dever-ser se insere nas teses do pietista como um elemento que tenta se consolidar arbitrariamente como um círculo desprovido de raízes sociais.

A ética kantiana valora determinada agência humana como boa quando tal atuação é conduzida pela boa vontade, isto é, quando a consciência do indivíduo traça o itinerário de determinada posição movida pelo dever-ser<sup>246</sup>. A isto resulta, portanto, uma identidade entre a posse do valor moral em determinado comportamento e a presença do dever-ser como motor de sua iniciativa. Quando Kant se remete ao dever-ser, de nenhum modo trata sobre um plano de atuação adequada de um indivíduo que o abstrai pela compreensão das tarefas que dada situação particular e objetiva determina. O imperativo kantiano nada mais é do que a necessidade de uma ação por respeito à lei, não a legalidade no sentido jurídico, mas a representação de uma lei moral em si mesma, unicamente alcançável pela capacidade dos seres racionais, que podem ascender a um princípio da ação que possa ser convertido em uma lei universal<sup>247</sup>.

O ser dotado de razão, segundo Kant, possui a propriedade segundo a qual pode agir autonomamente, de forma a seguir determinada ação tendo a própria vontade como a sua lei, independente da natureza dos objetos externos e desejados<sup>248</sup>. Assim, a prática regida pelo dever-ser tem seu valor moral sem depender da realidade do objeto da ação, subordinando-se apenas ao princípio da vontade, segundo o qual a ação, abstraindo todos os objetos da faculdade

<sup>244</sup> Cf. Idem. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 182.

<sup>245</sup> Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 38.

<sup>246</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1980, p. 109-112.

<sup>247</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 114-115.

<sup>248</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 144.

de desejar, foi realizada. Caso contrário, ação seria guiada por vãs ilusões e conceitos quiméricos<sup>249</sup>, movidos por generalizações indevidas a partir de elementos empíricos e particulares que contaminam as considerações normativas dos indivíduos.

Assim, como já foi considerado anteriormente, Kant insere o dever-ser em seu sistema moral de modo que a categoria é apartada do pôr alternativo concreto dos indivíduos sociais, ao ser subsumido ao estatuto de elemento puro da autorepresentação e da autolegalidade da vontade indeterminada, legando os seus determinantes sócio-materiais à dimensão sub-reptícia de seu complexo teórico. A possibilidade da emergência consciente do dever-ser a partir do envolvimento objetivo dos sujeitos com a sua cotidianidade são reduzidos a preceitos práticos, sem valor de legalidade, justamente por ascenderem ao plano da vontade por mera casualidade, rompendo com a pretensão kantiana de sempre operar as suas categorias morais no nível da universalidade abstrata. Portanto, o dever-ser concreto é negado pela reflexão axial do pietista como um guia moral teoricamente adequado, chegando a dizer que tais preceitos práticos são embotados de condições patológicas.

A defesa de uma concepção de dever-ser como categoria indeterminada da consciência também pode ser encontrada na obra sartreana. Sob a avaliação de Lukács, Sartre é inscrito no mesmo campo que filósofos como Kierkegaard, Fichte e o próprio Kant, como um partidário da moral da convicção, “que considera apenas o ato individual do sujeito e para a qual a intenção que preside esse ato constitui o critério decisivo da moral”, numa articulação conceitual que compreende que “a ligação do ato com suas consequências só pode ter lugar numa esfera completamente diferente, sob o regime de leis essencialmente distintas”, separando, deste modo, “o plano da moral e o resto da realidade humana, exterior”<sup>250</sup>. O filósofo francês afirma que, dentro do aparato moral do gênero humano, a imperatividade aparece como recurso que não “conhece a conjuntura, isto é, o nexos de determinações anteriores”<sup>251</sup>. As exigências presentes na prática moral, para Sartre, podem ser cumpridas qualquer que seja a determinação anterior-exterior, recusando de maneira incondicional as determinações que estão fora do indivíduo, de modo que o agente reconheça a determinação existente apenas em sua interioridade<sup>252</sup>. Deste modo, o aparato moral move-se no interior do indivíduo como

---

<sup>249</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 115-116.

<sup>250</sup> LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967, p. 111.

<sup>251</sup> SARTRE, J. P. *Determinação e liberdade*. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969, p. 36.

<sup>252</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, lo. cit.

possibilidade incondicionada, prescrevendo atos que sempre funcionam por si, “a despeito de qualquer determinação externa”<sup>253</sup>.

Assim como Kant fala da afirmação do dever-ser no comportamento humano como a manifestação da autonomia da vontade, o existencialista o trata como a possibilidade do ser social se mostrar como sujeito, ao dar margem para a ação do indivíduo independe de qualquer que tenha sido o seu passado, de maneira que o imperativo possa se consolidar como futuro puro, de nenhum modo determinado pela anterioridade, e, por ser a manifestação da indeterminabilidade possível da agência subjetiva, posiciona a ação do presente em vista de um futuro que, por ser puro, não é cognoscível nem previsível<sup>254</sup>. Em suma, o dever-ser sartreano é um voo indeterminado que adentra a noite escura do porvir, livre de condicionamentos e completamente cego frente às possíveis consequências do ato prescrito. Consequentemente, a posição de Sartre com relação ao conceito de dever-ser na filosofia moral se estabelece como um lampejo do caráter criptokantiano de seu eclético sistema normativo<sup>255</sup>.

Ao longo da história da filosofia, outras expressões teóricas conceberam o dever-ser com maior concretude, na contramão das perspectivas de Kant e Sartre, fornecendo bases importantes para a reflexão lukacsiana posterior. Aristóteles pode ser encarado como um exemplo de orientação contrária às teses kantianas ou criptokantianas, se buscarmos depreender o sentido do dever-ser de seu pensamento a partir de uma possível interpretação da categoria da virtude moral, ponto nodal de sua ética<sup>256</sup>. A teoria aristotélica reconhece na ação moralmente virtuosa a possibilidade do sujeito realizar um comportamento adequado, segundo parâmetros normativos. Para tanto, a virtude moral é entendida aqui como uma disposição de caráter do indivíduo, manifestada em comportamentos de desempenho exemplar, ou seja, aqueles que exercem a sua função com excelência<sup>257</sup>.

<sup>253</sup> Cf. Idem. Ibidem, lo. cit.

<sup>254</sup> Cf. Idem. Ibidem, 37-38.

<sup>255</sup> Lukács, em sua obra *Existencialismo ou marxismo*, argumenta que a saída encontrada por Sartre para escapar de uma concepção de sujeito monádica e individualista assumida n’*O ser e o nada*, presente em passagens como “o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar” (SARTRE, 2019, p. 508), ocorre por uma adesão a um “compromisso eclético com os princípios da moral kantiana que precedentemente rejeitou”, que “contradiz formalmente toda a sua ontologia” (LUKÁCS, 1967, p. 94), marcadamente devedora do sistema monádico heideggeriano. É por esta via que Sartre chega a afirmações em *O existencialismo é um humanismo* como “sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como fim” (SARTRE, 1973, p. 19), em franca oposição ao conjunto de seu sistema, aproximando-se da formulação kantiana do imperativo categórico como aquele que impele o sujeito a considerar a humanidade como um fim em si mesmo (Cf. KANT, 1980, p. 135).

<sup>256</sup> Trataremos aqui dos traços do conceito de dever-ser presentes na ética aristotélica segundo a interpretação lukacsiana. É preciso registrar, contudo, que trata-se de uma perspectiva pouco ortodoxa de abordagem da obra do estagirita, não sendo acompanhada por muitos helenistas e historiadores da filosofia antiga.

<sup>257</sup> Cf. ARISTÓTELES. *The nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 29.

A execução da virtude moral depende da escolha do indivíduo, envolvido em um processo de mediação que o afaste dos desvios viciosos representados pelo excesso ou pela falta que podem ocorrer em seu ato, e assim atingindo o seu ponto equidistante<sup>258</sup>. Tal movimento de articulação não se confunde com uma generalização aritmética, na qual se busca um dever-ser no tratamento com os elementos da realidade acionados por um padrão de medida matemático-universal. O estagirita indica como critério para a operação que ela deva ser relativa a nós, seres humanos. A ação precisa se referir na situação particular dada do indivíduo em relação às suas circunstâncias, como no exemplo dado na *Ética a Nicômaco*, em que

se dez libras é uma medida demasiada para alimentar um sujeito particular e duas libras é muito pouco, disto não se segue que um treinador [esportivo] orientará seis libras [para seus atletas]; pois esta também pode ser exagerada para quem deve comê-la, ou insuficiente — muito pouco para Milo, demais para os atletas que ainda estão iniciando no esporte.<sup>259</sup>

Segundo o julgamento de Lukács, o dever-ser se move no interior da teoria aristotélica da ação moral a partir das suas consequências para o debate em torno da aprovação ou representação de uma atividade, isto é, de seu pôr alternativo, condicional para a emergência de tal categoria<sup>260</sup>. Em Aristóteles, o crivo para a prescrição do modo segundo o qual a ação do indivíduo deve ser executada para ser entendida como algo de excelência moral, exige um “equilíbrio do subjetivo e objetivo”<sup>261</sup>, em que a conexão com a situação particular flexiona o subjetivo para o individual e conduz o objetivo para uma dimensão universal. Neste sentido, a mediania ética concreta, operada segundo alternativas sociais, fundamenta-se duplamente, a saber, promovendo o movimento funcional para ação particular em questão, e a generalizando, ao mesmo tempo que ocorre o julgamento se tal atividade estimula ou obstaculiza o desenvolvimento da personalidade do indivíduo<sup>262</sup>.

Esta última questão, acerca do engendramento superior da subjetividade, muito cara ao húngaro, ressalta a natureza concreta da concepção aristotélica de existência moral e do uso do dever-ser, pois, em seu sistema, o sujeito adquire a virtude, enquanto uma disposição de caráter, justamente por meio de um princípio racional próprio de um homem dotado de sabedoria prática, e esta só permite sua aquisição por meio do hábito<sup>263</sup>. Assim, a ação virtuosa, onde está

<sup>258</sup> Idem. *Ibidem*, 30-31.

<sup>259</sup> Idem. *Ibidem*, 30.

<sup>260</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 101.

<sup>261</sup> Idem. *Ibidem*, 75.

<sup>262</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 171.

<sup>263</sup> ARISTÓTELES. *The nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 23.

inserido o dever-ser em Aristóteles, não se caracteriza por uma manifestação de um dado já inscrito na natureza de uma pessoa, nem algo que se acessa no plano puramente conceitual, no interior de uma vontade abstrata, mas uma disposição que surge num plano material, a partir da experiência das ações exemplares de um indivíduo.

As questões acerca da emergência e deslocamento efetivo do dever-ser também interessam a Hegel. As considerações morais do filósofo alemão encontram na crítica ao kantismo e sua abstração indevida uma base expressiva para suas considerações próprias. Como foi discutido no último capítulo, Hegel parte da delimitação dos limites da ética de Kant para inferir que toda elaboração normativa necessita situar o conjunto de suas categorias em um processo vivo, onde há o seu surgimento, transformação, perecimento e aquisição. Em seu lugar, o que se encontra no sistema do pietista é uma absolutização do conceito de dever-ser, retirado de suas condições histórico-sociais e eleito como imperativo decorrente do puro princípio racional, que restringe o campo da ética à questão estreita do seu cumprimento ou descumprimento.

Dentre todas as discordâncias existentes, o núcleo central das considerações de Hegel com relação ao sistema moral de Kant é a sua recusa ao subjetivismo do idealista transcendental, que restringe as suas teses à mera sistematização do dever-ser a partir da vontade abstrata, ignorando assim não só a história, mas também o ser e a objetividade. Nos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel censura a ética kantiana quando assevera que “a afirmação do ponto de vista simplesmente moral que não se transforma em conceito de moralidade objetiva reduz aquele progresso a um vão formalismo e a ciência moral a uma retórica sobre o dever[-ser] pelo dever[-ser]”<sup>264</sup>.

A redução formal e circular aludida pelo estudioso da dialética produz a famosa e já citada fórmula do kantismo que determina que a teoria dos costumes deve incidir sobre as leis segundo as quais tudo deve acontecer, mesmo que nunca aconteça. Que valor pode ter, segundo o raciocínio hegeliano, um imperativo que se encontra tão cindido do ser, que não há nem sequer a possibilidade de sua realização na objetividade? Esta concepção é tacitamente negada por Hegel em diversos momentos de sua obra, como quando ele afirma que “O que deve ser, também é, de fato. O que apenas deve ser, sem ser, não tem verdade nenhuma”<sup>265</sup>. O que o filósofo da suprassunção quer é ultrapassar radicalmente Kant, fundando uma perspectiva moral

---

<sup>264</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 119.

<sup>265</sup> Idem. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 184.

que aponte para a unidade possível entre ser e dever-ser, de tal modo que chega à conclusão de que o que chamamos de mal nada mais é do que a “não conformidade do ser ao dever-ser”<sup>266</sup>.

Hegel não quer com esta crítica promover a identidade entre ser e dever-ser, como existe na consciência religiosa, que “considera o mundo como governado pela providência divina, e por isso corresponde ao que deve ser”<sup>267</sup>. Hegel considera que a imperatividade estipulada pelos indivíduos pode ser realizada, bem como pode ser frustrada em sua tentativa de ser posta no mundo objetivo. A questão que interessa ao filósofo alemão parte da compreensão de que cada ação exige para si um conteúdo particular e um fim definido, algo que a abstração de tipo kantiano nada de semelhante comporta<sup>268</sup>. Cabe à ética, portanto, buscar uma forma de articular um dever-ser que atenda as demandas da ação moral. Os limites de Kant decorrem do afastamento entre as considerações acerca do que o mundo é e o tipo de dever-ser que a vontade necessita estipular, uma vez que o pietista compreende a imediaticidade não como o ser firme, mas como uma aparência que não inspira confiança alguma<sup>269</sup>. A proposta de Hegel é a reconciliação entre o ser e o dever-ser, que promova uma unidade entre a teoria e a prática, entre a inteligência que apreende o mundo como conceito efetivo e a vontade que reconhece o fim como o que é seu<sup>270</sup>.

É por tal perspectiva, que perpetra a “unidade entre a ideia teórica e a ideia prática”<sup>271</sup>, que Hegel circunscreve a possibilidade do dever-ser contribuir para o avanço da liberdade humana. Em primeiro lugar, o dever-ser permite a ruptura dos indivíduos com a dependência consequente dos instintos naturais, ao possibilitar a assunção da autoconsciência enquanto subjetividade particular que se mune da reflexão moral acerca dos imperativos e das possibilidades concretas<sup>272</sup>. Além disso, o dever-ser faz com que uma pessoa possa ultrapassar a impotência da subjetividade indefinida, que se aparta dos momentos de determinação objetiva da ação<sup>273</sup>. Só enquanto atividade objetiva e, como já foi visto no último capítulo, que brote do movimento vivo da totalidade do agir social, positivado em seus desdobramentos efetivos, que

<sup>266</sup> Apud LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 103.

<sup>267</sup> Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 366.

<sup>268</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 118.

<sup>269</sup> Cf. Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 365. Esta visão decorre da separação radical que Kant consome entre o conhecer e o absoluto, nas palavras de Hegel. Uma crítica mais incisiva e fundamentada desta cisão kantiana pode ser encontrada na introdução da *Fenomenologia do espírito* (Cf. HEGEL, 2014, p. 69-79).

<sup>270</sup> Cf. Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 365.

<sup>271</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>272</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 149.

<sup>273</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

o dever-ser, aos olhos de Hegel, pode cumprir seu papel para o engendramento de uma humanidade livre.

O último Lukács, em suas considerações sobre o dever-ser<sup>274</sup>, busca assimilar os méritos da reflexão hegeliana sobre a categoria. A recusa do sistema hegeliano em separar completamente ser e dever-ser, como esferas que não se tocam, é fundamental para o marxismo de corte lukacsiano. Como argumenta Mészáros, a dicotomia radical instaurada pelo dualismo idealista é dissolvida pela compreensão da gênese do valor, esta por sua vez profundamente ignorada pela metafísica moral, que solucionam sua petição de princípio mediante uma petição de princípio<sup>275</sup> — como no exemplo kantiano, que sustenta suas teses, a partir da já citada retórica do dever-ser pelo dever-ser. Da mesma forma, quando Hegel assume a socialidade do dever-ser, supera o plano racional-abstrato de Kant e avança mais do que Sartre, um filósofo que não ignorava totalmente a socialidade, mas a descarta em defesa de um princípio puro, indeterminado pelo conjuntural, quando se concentra nos imperativos morais. Tais premissas permitem que o pensador dialético chegue “muito mais perto de uma formulação ontológica autêntica do problema, embora também aqui seja prejudicado por alguns preconceitos idealistas”<sup>276</sup>. Hegel até mesmo imputa ao dever-ser a condição de categoria elementar, originária e explicitante da existência humana, quando diz “O sentimento prático contém o dever-ser: sua autodeterminação enquanto existente em si, referida a uma singularidade existente, que só existiria como válida em conformidade com ela”<sup>277</sup>.

A questão que marca os limites da reflexão de Hegel é o fato de que, para o filósofo, quando se fala em movimento objetivo do tecido social, nada mais estamos tratando do que de

---

<sup>274</sup> É importante fazer menção ao peso que a categoria do dever-ser possui na obra do jovem Lukács, ainda que, apesar do elemento de continuidade, a abordagem construída neste momento possui grandes diferenças com o trato do húngaro já em sua fase marxista. Profundamente influenciado pelo lirismo inconformista do poeta húngaro Endre Ady, o filósofo busca em seus primeiros escritos a solução de sua profunda consternação com a ordem que vigia em seu tempo, caracterizada por ele, ao tomar de empréstimo uma imagem fichteano, como a “época da pecaminosidade consumada” (LUKÁCS, 2017, p. 67). Segundo o filósofo brasileiro Leandro Konder (1980, p. 23-24), Ady era um poeta para os revolucionários húngaros sem revolução, um homem espiritualmente ligado a uma revolução que não existia. Esta negação radical das relações postas, em favor de uma revolução ainda sem rosto, se mostra em poemas como *Um poeta futuro*, no qual Ady (apud ASCHER, 1990, n.p) escreve “Quando acabar nos jardins húngaros / a raça humana: a rosa – um santo / moço tristonho há de ficar / e ele terá razões de pranto. / Invejo-te, moço futuro, / que cantarás tua cantiga / quando não mais houver quem ouça / ou sofra a nossa praga antiga.”. Em sintonia com tal condição íntima, a revolta lukacsiana a esta altura move-se de acordo com um dever-ser necessariamente articulado com alternativas de “extrema intensidade dramática” (MÉSZÁROS, 2013, p. 36-37). Ainda premido pelas angústias causadas pelas aporias teóricas da sua posição ainda hegeliana, permeada por resquícios kierkegaardianos (Cf. VAISMAN, 2005, p. 302; Cf. LUKÁCS, 2000b, p. 8-15), Lukács, n’*A teoria do romance*, não conseguiu resolver a equação entre este dever-ser em formação e a realidade posta a ser modificada, o que o faz afirmar, acerca da trajetória da forma romanesca, gênero literário que ele identificava com a eclosão do mundo burguês, que “a discrepância entre ser e dever-ser não é superada” (LUKÁCS, 2000a, p. 82).

<sup>275</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 177.

<sup>276</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 103.

<sup>277</sup> Apud Idem. *Ibidem*, loc. cit.

um dos momentos do movimento do espírito. Ao conceber a dinâmica histórica como um móvel da idealidade, Hegel impõe a si mesmo obstáculos que impedem o seu sistema de captar a agência humana como práxis. É verdade que Hegel, como poucos filósofos o fizeram neste nível, buscou formular as suas teses sobre a ação do sujeito a partir de uma união entre teoria e prática. Contudo, a sistematização conceitual deste ímpeto hegeliano toma forma textual sintomática, ao defender uma unidade entre a ideia teórica e a ideia prática, indicando a centralidade do espírito ao falar de tal convergência<sup>278</sup>.

Quando situa o sistema hegeliano neste limiar, ainda reticente quanto a uma adesão plena a uma posição materialista, Lukács compreende as raízes dos problemas do filósofo alemão quanto à categoria do dever-ser. Segundo a argumentação lukacsiana, Hegel opera uma restrição do dever-ser, como “modo fenomênico da moralidade”<sup>279</sup>, uma vez que os identifica quando afirma que “o ponto de vista moral é um ponto de vista relativo, o do dever[-ser] ou da exigência”<sup>280</sup>. Assim, o filósofo da suprassunção não admite a possibilidade de vincular a categoria ao “caráter teleológico do trabalho”<sup>281</sup>, fundamento que se forma no desenvolvimento do metabolismo do ser social que, segundo o húngaro, serve de base material para constituição do dever-ser como elemento da expressão humana no mundo. Como corolário disto, a postura vacilante de Hegel com a delimitação da práxis humana em sua materialidade impedem que o filósofo se envolva efetivamente com as autênticas linhas ontológico-sociais que sedimentam o processo de gênese, transformação, perecimento e aquisição do dever-ser para o ser social, muito embora a sua reflexão apenas no plano ídeo-moral da questão já consiga promover inquestionáveis acúmulos para a compreensão da categoria.

Nas *Notas para uma ética*, Lukács insere o desenvolvimento do dever-ser na autoformatividade da práxis social do trabalho. É através de tal fenômeno que ocorre uma expansão da conduta do indivíduo para uma conduta mediada, ultrapassando a ação biologicamente condicionada, quando há a transição da prática para o tornar-humano<sup>282</sup>. Há no labor um lento afastamento da determinabilidade natural, quando, em meio à dialética entre o interesse imediato e a generalização consciente para o plano mediato, o interesse humano ensaia

---

<sup>278</sup> Sobre isto, Lukács (2014b, p. 221) afirma em *Moses Hess e o problema da dialética idealista* que “a grande conquista intelectual de Hegel consiste na aliança entre teoria e história que as fazem dialeticamente relativas uma à outra, concebendo-as nos termos de um processo de interpenetração dialética. Mas mesmo a sua tentativa falhou, ao fim das contas. Hegel nunca foi capaz de promover uma unidade real entre teoria e prática; ao invés disto, ele simplesmente saturou um arranjo lógico de categorias de rico material histórico, ou racionalizou a história de acordo com uma sucessão de formas abstratas e sublimadas, alterações de estruturas, épocas, etc., as quais ele alçou como categorias”.

<sup>279</sup> Idem. Ibidem, 102.

<sup>280</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 99.

<sup>281</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 103.

<sup>282</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 101.

gradativamente uma contraposição a mera primitividade do comportamento dos indivíduos. Partindo dos problemas iniciais de aprovação e reprovação, as práticas individuais permitem uma ruptura com as ações meramente submissas a marcadores biológicos num primeiro momento por meio da habitualidade, para, em um vagaroso processo de compreensão, atingir um plano mais autodeterminado. Podemos encontrar neste movimento rudimentos de princípios educativos, onde o costume, quando autorrefletido, permite a diferenciação entre comportamentos distintos, a prática social e a prática natural, possibilitando a compreensão e uso preferencial das formas de socialidade mais clara.

Por essa base, Lukács busca investigar quais mudanças ontológicas no modo de comportamento do sujeito são provocadas pelo salto humano da esfera do ser biológico ao ser social — e, dialeticamente, como tais alterações retroagem sobre a explicitação de tal salto. A fundação da teleologia, posta pelo novo metabolismo do gênero humano, promove uma forte inversão na dinâmica corrente do mundo natural. Enquanto na causalidade natural os eventos passados determinam o presente do comportamento animal, o pôr humano de um fim, em sentido contrário, ao ser estipulado na consciência antes da realização de cada atividade, guia o seu movimento segundo o *télos* almejado, como uma espécie de determinação do presente por meio do futuro<sup>283</sup>, onde cada movimento executado é guiado pelo pôr do fim. Se no homem o ato decisivo do sujeito é o seu pôr teleológico e a realização deste, o movimento categorial predominante destes atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser<sup>284</sup>. A conjunção ontológica entre teleologia e causalidade estabelecida pelo labor, para direcionar o concreto enquanto causalidade posta, necessita interagir com os nexos causais a sua volta de modo a escolher, pôr em movimento, e abandonar ao seu próprio movimento tendo em vista a sua adequação com a realização do fim posto<sup>285</sup>. Assim, do ponto de vista do sujeito, este agir determinado a partir de um futuro definido significa precisamente um agir conduzido pelo dever-ser do fim.

É preciso tomar cuidado para não se projetar sobre tal forma originária do dever-ser categorias que só podem aparecer em níveis mais desenvolvidos da práxis social<sup>286</sup>. A imperatividade, em sentido lukacsiano, não é produto de sua deformação fetichista, aos moldes

---

<sup>283</sup> O futuro aqui mencionado não remete ao porvir em seu sentido ontológico, mas à projeção da atividade a ser realizada pelo indivíduo, construção possibilitada pelo desenvolvimento da consciência que ocorre no autoengendramento do ser social. A teleologia em Lukács não está inscrita no real, como um destino metafísico a ser atingido. Sua existência surge por meio do crescente autodomínio do ser social, que o leva a agir segundo uma finalidade previamente ideada, capaz de antecipar e determinar o modo de execução da atividade concreta do indivíduo no mundo.

<sup>284</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 98.

<sup>285</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 99.

<sup>286</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

kantianos, que amputa os imperativos mais sofisticados do comportamento humano de sua base social e transformação ao longo da história. A delimitação de Lukács aponta que o dever-ser surge não como ascensão da consciência ao plano de uma categoria pura, mas como produto da formação da práxis que recai sobre o movimento determinante imediato de qualquer ação intencionada que vise a sua própria realização, uma vez que qualquer passo em direção à realização passa a ser determinado pela verificação do se e do como ele favorece a obtenção de uma finalidade humana<sup>287</sup>. Neste sentido, o dever-ser se põe como uma regulação concreta da ação do indivíduo, para promover a mediação entre a posição de propósito (a finalidade intencionada pelo sujeito), e a posição de conclusão (a ação já concretizada), de modo que o propósito em sua efetivação corresponda ao seu *télos*<sup>288</sup>. Para Lukács, em suma,

O ato de pôr o fim possui gênese e função sociais bem concretas. Ele decorre das necessidades dos homens, e não só dessas necessidades em sua universalidade, mas dos desejos pronunciadamente particulares voltados para a sua satisfação concreta; esta, as respectivas circunstâncias concretas, os meios concretos e as possibilidades concretas socialmente disponíveis é que determinam concretamente o próprio pôr do fim, e é óbvio que o tipo da seleção dos meios, assim como o da realização, são possibilitados tanto quanto limitados pela totalidade dessas circunstâncias. Só assim o pôr teleológico pode converter-se – tanto individual como genericamente – em veículo central do homem; só assim ele comprova ser a categoria elementar específica que diferencia qualitativamente o ser social de qualquer ser natural.<sup>289</sup>

Esta mediação da atividade do homem não permite a identidade entre valor e dever-ser defendida por Kant. É evidente que valor e dever-ser são categorias ligadas. Enquanto fator que determina a práxis do sujeito em seus pores teleológicos, o dever-ser só pode cumprir o seu papel específico porque o que se pretende realizar é valioso para o homem, ao mesmo tempo que o valor não pode se tornar algo posto no processo de agência humana se não estiver em condições de colocar o sujeito que trabalha em sintonia com o dever-ser adequado para a sua realização<sup>290</sup>. Portanto, dever-ser e valor, por serem princípios orientadores da práxis, são elementos interdependentes, justamente por serem momentos de um único e mesmo complexo. Assim, o valor determina o pôr do fim como princípio de avaliação do produto realizado, enquanto o dever-ser apresenta-se como o regulador do próprio processo, da conduta necessária

<sup>287</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 98.

<sup>288</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 91, 103.

<sup>289</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 370.

<sup>290</sup> Cf. Idem. *Ibidem*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 106.

para a realização do fim<sup>291</sup>. Isto leva ao entendimento de que o dever-ser media a ação do ser social em seu ato teleológico, ajustando seu comportamento ao fim almejado e informado pelo valor<sup>292</sup>.

Para que possa exercer bem a sua função, escolhendo uma série de procedimentos corretos para a ação do indivíduo, o dever-ser atua a partir de uma dupla determinação: a posição de finalidade e as suas condições de viabilização, a partir da apropriação das causalidades<sup>293</sup>. É fato que o espelhamento correto da realidade é condição inevitável para que um dever-ser funcione com adequação, mas tal movimento só se torna efetivo quando conduz realmente o indivíduo à realização daquilo que orienta o dever-ser. Por conta disso, o húngaro chega à conclusão de que o conhecimento correto da causalidade e seu pôr adequado, segundo os critérios imanentes do trabalho simples/originário, só podem ser concebidos a partir do seu fim pretendido. O espelhamento do real só diz respeito ao funcionamento das legalidades já presentes em uma dada circunstância. Para rearticulá-la e dar à luz adequadamente a um novo ente, socializado, a ação humana depende da concreção de um *télos* que canalize tais legalidades e imponha uma rota adequada para a sua execução. Para compreender este ponto, basta rememorar o exemplo do húngaro em *Para uma ontologia do ser social II*, quando imagina a “aplicação de um procedimento adequado, digamos, para afiar uma pedra, pode pôr a perder todo o trabalho quando for o caso de raspá-la”<sup>294</sup>. A ação correspondeu a um conhecimento correto das propriedades naturais, e o ato empreendido foi executado com excelência, mas, como a finalidade estipulada era diversa do processo empreendido, a atividade realizada negou tudo o que representava o complexo movido. Assim, nos pores teleológicos do ser social, há uma irrevogável interação entre dever-ser e espelhamento da realidade, sempre direcionada e avaliada a partir do fim de sua realização<sup>295</sup>.

Quando posto em execução, originariamente no interior do desenvolvimento da práxis social do trabalho, o dever-ser, por sua própria essência ontológica constituída em tal dinâmica, dirige-se diretamente para o interior do indivíduo no momento que ele trabalha, de forma a, pouco a pouco, determinar não apenas seu comportamento neste processo em si, mas também o seu comportamento em relação a si mesmo, enquanto sujeito do pôr do trabalho<sup>296</sup>. Como já foi visto, o labor, para que possa ter sucesso produzindo valores de uso, precisa determinar o

---

<sup>291</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>292</sup> Cf. ALBINATI, A. S. C. B. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In. VAISMAN, E.; VEDDA, M (Orgs.). *Lukács: Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 126.

<sup>293</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 103.

<sup>294</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 99.

<sup>295</sup> Cf. Idem. Ibidem, 99-100.

<sup>296</sup> Cf. Idem. Ibidem, 104.

comportamento do sujeito que o executa para que aja adequadamente em todos os momentos do processo, estimulando um permanente autocontrole do sujeito, válido para qualquer outro pôr prático de um fim<sup>297</sup>. Quando volta-se para si mesmo, um indivíduo que trabalha, premido pela categoria do dever-ser, promove importantes transformações em sua própria subjetividade. Consciente disso, Marx afirma n’*O capital* que

No trabalho ou, o ser humano põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural de uma forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e a modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.<sup>298</sup>

Mas o que seria esta transformação da própria natureza? De que modo o sujeito ativa tais potencialidades e passa a dominar o jogo de suas próprias forças? No labor, por força do dever-ser, o ser humano não faz um uso arbitrário das suas forças naturais. Quando põe em movimento cérebro, nervos, ossos e músculos, o sujeito que trabalha necessita “planejar antecipadamente cada um dos seus movimentos e verificar continuamente, conscientemente, a realização do seu plano, se quer obter o melhor resultado concreto possível”<sup>299</sup>. Esta prévia ideação do dever-ser, extensiva a todo movimento singular inserido na dinâmica da atividade laboral, impele o executor a um gradativo domínio consciente de sua corporalidade, além de um campo de seu ser consciente que congrega afetos, hábitos e instintos que circulam no interior de cada ato teleológico, como exigência ordinária presente até mesmo no trabalho mais primitivo<sup>300</sup>. O resultado de tal experiência é um profundo impacto sofrido pela representação que o ser social faz de si mesmo, ao demandar do indivíduo um trato diferente com seus próprios componentes dirigidos pelo pôr teleológico do trabalho.

Assim, como indica Lukács, a formulação proposta pelo político estadunidense Benjamin Franklin, a saber, de que o ser humano é um *toolmaking animal* (um animal que faz ferramentas)<sup>301</sup>, possui certa correção, uma vez que o gênero humano necessita pôr entes socializados, plasmados pelo trabalho, para se explicitar. Contudo, a construção e uso de tais fabricos implica necessariamente, como pressuposto imprescindível para o sucesso do trabalho, o autodomínio do homem aqui já descrito<sup>302</sup>, fundamental para a saída do ser humano de uma

<sup>297</sup> Cf. Idem. Ibidem, 155.

<sup>298</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 142.

<sup>299</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 129.

<sup>300</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>301</sup> Cf. Apud MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 144.

<sup>302</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 82.

existência meramente animalesca. Desde o mais antigo ato teleológico, os sujeitos aprenderam a domar uma extensa faixa de inclinações da corporalidade, como um eventual cansaço em um momento crítico de uma colheita, na qual a continuidade é necessária para garantir o seu sustento, da mesma forma que a sensação de medo em uma caçada precisou ser enfrentada em diversas circunstâncias pelos seres sociais, para que pudessem confrontar animais mais fortes e perigosos<sup>303</sup>.

A possível aproximação do autodomínio humano com o fenômeno do adestramento animal, geralmente levantado para negar a ruptura socializante aqui aludida, ignora que a modificação do comportamento de um espécime não-humano permanece no círculo da biologicidade<sup>304</sup>. Na medida em que tal ser adquire determinado reflexo frente a um conjunto de circunstâncias devido a um árbitro externo, no caso, o imprimir de um dever-ser no animal por intermédio de um ato direcionado por uma consciência humana, não há um salto que leve a atividade mental do vivente natural a uma dimensão para além da epifenomenalidade. Assim, seu novo movimento não se forma a partir de uma ruptura com o instintivo, a partir de um automovimento, mas por uma adesão a uma lógica exterior, desenvolvida pela criação autônoma do gênero humano. Isto se torna evidente com o exemplo lukacsiano do experimento científico que adentra macacos a empilharem caixas para poderem alcançar uma banana que está no alto, pois “as caixas foram colocadas já prontas na jaula pelo homem”<sup>305</sup>, isto é, têm a sua estrutura reorganizada segundo uma legalidade humano-social, que é parcialmente inscrita na atividade animal adestrada.

É certo que os seres sociais também tomam para si reflexos condicionados, modificações de caráter que se aproximam em suas manifestações de uma ideia de instinto, por seu caráter quase maquinal, automático, quando assumem o formato de uma reprodução involuntária. Contudo, o fato de que tal movimento se baseia em uma fixação por experiências acumuladas no interior da criação de uma lógica imanente à genericidade humana, apresentando sócio-historicamente a sua estrutura por uma agência social que depende irrevogavelmente do plano consciente, os reflexos humanos resguardam uma separação com o instinto, que por sua vez não foi criado, mas imposto pelos marcadores biológicos fixos, alterando-se unicamente quando há uma ruptura filogenética, isto é, quando ocorre a transição evolutiva entre espécies.

---

<sup>303</sup> Cf. Idem. Ibidem, 81.

<sup>304</sup> Cf. Idem. Ibidem, 80.

<sup>305</sup> Idem. Ibidem, 402.

Portanto, mesmo os mais condicionados reflexos “guardam em si a origem de um pôr que cria uma distância, determina os fins e os meios, controla e corrige a execução”<sup>306</sup>.

Quando falamos do desenvolvimento do autodomínio do ser social por via de seu dever-ser, estamos tratando de um processo em que os indivíduos sociais devem pensar cada intervenção em seu pôr teleológico e sua execução como uma luta contínua contra aquilo que há nele de meramente instintivo<sup>307</sup>. Em outras palavras, contra si mesmo, em seu formato biológico embrutecido. A suplantação do movimento mais rudimentar que serve de base ao trabalho, que ultrapassa a mera satisfação de uma necessidade mais imediata, revela o pôr de uma constituição cognitiva do ato humano, como uma “vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico”<sup>308</sup>, quando há a mediação previamente dada da atividade laboral em torno de seu esforço pela realização de suas satisfações. O dever-ser originário apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito como vias de sua atividade proporcionar um veículo superior para o seu metabolismo com a natureza<sup>309</sup>. É a partir de tal processo que surge uma crescente dominação sobre as suas próprias inclinações, afetos e hábitos, despontando de tal modo as suas mais individuais qualidades, servindo de base para tipos de práxis cada vez mais desenvolvidos.

Assim, a luta constante contra os próprios instintos e afetos promovido pelo dever-ser abre um campo para o homem produzir o próprio homem. Como diz Lukács, “o homem se tornou homem exatamente nessa luta”<sup>310</sup>. O processo de pôr do mundo dos seres sociais, regido por sua imperatividade, promove a criação e o manejo de um ambiente de novo tipo, em que os objetos e as atividades entre si dos indivíduos que circulam por meio do tecido engendrado adquirem uma socialidade tal que, ao retroagirem sobre as subjetividades que as compõem, geram a necessidade da criação de uma série de pores teóricos e práticos que complexifiquem o processo de autoprodução da existência humana. Estes novos níveis de práxis criam novas legalidades, de objeto social, desde os costumes e tradições até as formas mais elevadas da ética<sup>311</sup>. Torna-se uma exigência para a satisfação das necessidades em jogo uma multifacetação da vida, o que leva a fundação destes novos pores teleológicos, numa cadeia contínua de alternativas inéditas para a circulação do agir humano<sup>312</sup>. A cada nova cadeia alternativa, em cada momento singular do labor, surge um novo problema, uma nova questão que impõe

---

<sup>306</sup> Idem. *Ididem*, 81.

<sup>307</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 80.

<sup>308</sup> Idem. *Ibidem*, 78.

<sup>309</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 104.

<sup>310</sup> Idem. *Ibidem*, 155.

<sup>311</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 82.

<sup>312</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 80.

agências e legalidades que suplantem as lacunas que são avistadas na estrutura do edifício sócio-histórico em engendramento.

É com esta forma de compreensão dos desdobramentos do autodomínio humano, em que a dinâmica mecânico-espontânea da biologicidade dá lugar a uma cadeia cada vez maior de práxis socializadas, que o húngaro enxerga uma possibilidade de compreensão da gênese da liberdade humana. Independentemente do grau de consciência que o executor do trabalho tenha, em cada ato regulado de seu trabalho ele produz a si mesmo como membro do gênero humano, e desse modo, o próprio gênero humano<sup>313</sup>. Este caminho de autocontrole, das lutas que são humanamente postas para promover o recuo da determinidade natural dos instintos e construir um autodomínio consciente é, para Lukács “o único caminho real para chegar à liberdade humana real”<sup>314</sup>, uma expressão prático-material que vai na contramão de um tipo de noção abstrata da liberdade, que a funda a partir de um incondicionamento fixista da subjetividade, em vez de vinculá-la ao domínio do indivíduo genérico sobre a sua singularidade particular e natural.

Quando Lukács menciona uma concepção abstrata do fenômeno da liberdade, ele se remete a uma longa tradição do pensamento filosófico, em que a compreensão kantiana de funciona como um verdadeiro cânone. O filósofo alemão parte do conceito de vontade, concebendo-o como a causalidade característica dos seres vivos racionais, e, enquanto tal, teria a liberdade como propriedade de tal nexos<sup>315</sup>. Esta caracterização como causalidade se justifica pelo fato de que a ideia de uma vontade livre enquanto uma vontade desprovida de leis parece absurda para o pietista<sup>316</sup>, o que o faz apresentar a vontade como um determinante que traz uma série de legalidades que movem a própria vontade, por essas leis morais serem leis *causa sui*, coincidem com o significado real do que seria para Kant uma vontade livre: estas leis universais e imutáveis, enquanto estruturas da razão, não têm qualquer outra direção a respeito dos seus juízos senão a si mesmas<sup>317</sup>.

Isso se dá pois Kant, retornando às ideias da *Crítica da razão pura*, ao tratar da diferenciação entre a fenomenalidade e o mundo numênico<sup>318</sup>, cinde o real entre mundo inteligível e sensível, situando os seres racionais no mundo intelectual, onde a pura atividade da consciência, movimento próprio e *a priori*, faz com que opere sobre ideias de uma

---

<sup>313</sup> Cf. Idem. Ibidem, 156.

<sup>314</sup> Idem. Ibidem, 155.

<sup>315</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1980, p. 149.

<sup>316</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>317</sup> Cf. Idem. Ibidem, 150.

<sup>318</sup> Cf. Idem. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001, B 295.

espontaneidade tão pura que ultrapassa o sensível, diferentemente das leis que incidem heteronomamente no sensível<sup>319</sup>. Assim, o idealista transcendental apresenta o conceito de liberdade como o ponto nodal de sua teoria, sendo “provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui[ndo] o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura”<sup>320</sup>. Portanto, o livre trânsito da vontade kantiana, movida por si, é provada por ser a condição irrevogável da existência da lei moral a que se quer chegar<sup>321</sup>.

Mais uma vez manifestando o cripto-kantismo sub-reptício em parte significativa de seu sistema moral eclético, Sartre também possui uma concepção de liberdade celebrenemente cética com relação ao impacto das determinações sobre nossa agência. Enquanto pensamento imbuído de um profundo ateísmo religioso, é a ausência de Deus que fundamenta ontologicamente a ideia sartreana do ser humano como um ser condenado a ser livre<sup>322</sup>. Fazendo um paralelo do gênero humano com os artefatos, o filósofo francês argumenta que, diferentemente das tesouras, dos óculos ou das cadeiras, não há artífice que tenha produzido a existência humana. Enquanto os artefatos possuem uma finalidade anterior a sua existência que delimita a sua essencialidade, aquele *télos* planejado pelo criador que o fez criar o objeto, o ser humano, pela ausência divina que tanto pesa sobre a consciência sartreana, é apresentado como uma existência que não foi planejada nem concebida, mas antes lançada absurdamente no plano do existente, desprovendo o seu ser de atributos essenciais<sup>323</sup>. Neste sentido, o existencialismo de tal matiz entende que a produção da essencialidade humana é consequencial à sua circulação no plano do existente, o que o faria, naquilo que pode ser entendido como um salto lógico, desprendido de uma concepção forte do impacto das determinações sobre a vida de um indivíduo.

Para o individualismo abstrato de Sartre, as condições vividas por um indivíduo sempre estão sob a sua responsabilidade. Se um sujeito atua em uma guerra, por exemplo, para o existencialista, ainda que o sujeito em questão esteja sendo por todos os lados coagido e determinado, sua participação em qualquer hipótese tem a sua assinatura, uma vez que poderia negar o derramamento de sangue pelo suicídio ou pela deserção<sup>324</sup>. A negação desta possibilidade da agência dos seres humanos sobre a sua situação é entendida pelo francês como uma má fé, uma fuga do consciente daquilo que seria a sua responsabilidade sobre os eventos

---

<sup>319</sup> Cf. Idem. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1980, p. 152-154

<sup>320</sup> Idem. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 4.

<sup>321</sup> Idem. *Ibidem*, 5-6.

<sup>322</sup> Cf. SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973, p. 9.

<sup>323</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 5.

<sup>324</sup> Cf. Idem. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 678.

que o circundam<sup>325</sup>. A radicalidade da afirmação da força da vontade humana sobre as suas determinações leva Sartre a impor uma disjuntiva ao ser humano, a saber, entre o determinismo absoluto, a recusa de todo e qualquer papel ativo para a subjetividade, e a postura existencialista, que sempre põe o ato humano acima de toda e qualquer circunstância. Movido por tais ideias, Sartre diz

A possibilidade incondicionada se afirma em efeitos como o meu porvir possível qualquer que tenha sido o meu passado. Pouco importa que os casos da minha formação, da minha infância, me tenham tornado um taciturno nem que a mentira repetida se tenha tornado um hábito meu, nem que as circunstâncias anteriores tenham criado em mim o interesse em mentir: o sujeito possível do ato normativo não é atingido na sua possibilidade. Com isto, ele se constitui como futuro independente de qualquer passado, ou melhor, como futuro que pretende instaurar-se sobre as ruínas do passado. Deste modo, ele se opõe ao futuro positivista que é retorno ofensivo das circunstâncias exteriores. A norma como possibilidade permanente de me tornar sujeito de interioridade surge, ao contrário, como futuro puro; em outras palavras, como futuro de nenhum modo determinado pelo passado. Assim, o imperativo é determinação do meu presente através da possibilidade futura de me mostrar contra o meu passado. Assim, o imperativo é determinação do meu presente através da possibilidade futura de me mostrar contra o meu passado ou fora deste.<sup>326</sup>

A questão a ser considerada é: existem apenas as duas posições apresentadas nesta disjuntiva? Se se concorda com Sartre, fora dos marcos de uma concepção de liberdade abstrata só há espaço para um tipo de determinismo fatalista que pode ser bem representado pelo exemplo do físico francês Pierre Simon Laplace, criador do experimento mental que ganhou notoriedade como demônio de Laplace. Para comprovar que o conjunto de circunstâncias presentes no universo são meros efeitos das condições prévias e os nexos causais que se seguem, Laplace concebe um tipo de inteligência que teria a capacidade de compreender todas as forças naturais animadas e situá-las em seus respectivos momentos nos seres dispostos, e, com o acúmulo e a sua capacidade de análise de tais informações, nada seria incerto, e o futuro, assim como o passado, seria um campo aberto para os seus próprios olhos<sup>327</sup>. Em sua inserção neste debate, Lukács, assim como Marx e Engels, se posicionou por meio de um *tertium datur*, estando para além desta pseudopolaridade. Assim, munido pelas contribuições presentes na

<sup>325</sup> Cf. Idem. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973, p. 19.

<sup>326</sup> SARTRE, J. P. *Determinação e liberdade*. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969, p. 37.

<sup>327</sup> Cf. LAPLACE, P. S. *Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Springer, 1994, p. 2.

história da Filosofia, pôde conceber uma liberdade concreta, simultaneamente afastada da ideia de um determinismo que nega a agência humana, e da liberdade abstrata, que hipostasia o papel do sujeito no condicionamento de sua própria existência.

Talvez seja Epicuro a primeira expressão relevante na história da filosofia deste *tertium datur*. A fundamentação da liberdade tem papel central no seu sistema. O materialista antigo diz que a servidão à filosofia é a condição necessária para que um indivíduo possa alcançar a verdadeira liberdade<sup>328</sup>. Para tanto, sua concepção busca fundamentar a tese de que o futuro não é “nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda a certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais”<sup>329</sup>. Há aqui a ideia de que existe no conjunto da vida humana a coexistência da necessidade, do acaso e da nossa ação por vontade<sup>330</sup>. É pela reflexão filosófica que podemos entender a coercitividade de determinados fenômenos naturais, mas também a instabilidade do acaso e a abertura possível da ação humana. Desta forma, Epicuro nega a ideia de um destino, tão cara ao seu tempo, enquanto um senhor de tudo, enquanto uma divindade, sem cair na ideia de uma total incerteza.

Para fundamentar a sua crítica ao determinismo, Epicuro tem como principal instrumento a análise ontológica da constituição da natureza, por meio do seu atomismo de novo tipo. Diferentemente de Demócrito, o epicurismo concebe o desvio do movimento reto dos átomos, contrapondo o mecanicismo do atomismo de seu tempo com uma abordagem que, segundo Lukács, contém em suas teses germes de uma compreensão dialética do movimento do real<sup>331</sup>. Como interpreta Marx, o movimento reto da queda atômica seria o movimento de não-autonomia<sup>332</sup>, enquanto a declinação promove certa possibilidade abstrata que dá base para a passagem da necessidade à liberdade<sup>333</sup>. Enquanto filosofia da autoconsciência, o epicurismo busca fundamentar a possibilidade de rompimento com o fatalismo imprimindo uma lei que está em toda a sua filosofia, da possibilidade geral de declinação, para que haja a possibilidade da agência humana não-unidimensionalmente condicionada declinar a dor para a obtenção da ataraxia<sup>334</sup>. Por isso, tanto Marx quanto o filósofo brasileiro Reinhold Ullmann entendem o

<sup>328</sup> Cf. Idem. *Antologia de textos*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores), 1988, p. 13.

<sup>329</sup> EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 33.

<sup>330</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 47.

<sup>331</sup> Cf. LUKÁCS, G. O jovem Marx - sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007e, p. 128.

<sup>332</sup> Cf. MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 76.

<sup>333</sup> Cf. ALBINATI, A. S. C. B.. Apresentação à edição brasileira. In: MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 11.

<sup>334</sup> Cf. MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 78-79.

método da física epicurista como um método evadido por claras limitações, na medida em que a sua argumentação busca sustento em uma petição de princípio, ao tentar provar a liberdade pela necessidade da liberdade<sup>335</sup>.

Para Lukács, o mérito do epicurismo, fazendo tais reservas, se mede pelo seu esforço original pela rejeição da necessidade de tipo fatalista, aos moldes democritianos, de modo a dar subsídio ontológico a uma visão humano-social da práxis<sup>336</sup>. A necessidade seria para o filósofo grego como um mal, mas como um mal passível de se escapar<sup>337</sup>. Esta fuga é o núcleo central de sua ética, que não leva o indivíduo ao reino do jogo livre incondicionado dos existencialistas, mas sim a um estudo profundo da natureza interior, dos corpos celestes e dos dados objetivos da realidade para que se possa fugir das angústias e corresponder corretamente as inclinações humanas. Para Epicuro, a agência livre humana, como já foi visto, não força a natureza, mas a persuade, para que possamos encontrar a prática adequada para alcançar desejos naturais e necessários e nos afastar dos desejos inúteis, frutos de uma vã opinião<sup>338</sup>. Neste sentido, não há uma vontade abstrata, mas aquela que se move de acordo com as imposições naturais, se autodeterminando para realizar tais potencialidades.

Este envolvimento entre a necessidade natural e o arbítrio humano também está contido no sistema hegeliano. Para ele, o fluxo do natural é necessário enquanto um processo destituído de uma finalidade ainda não presente para si<sup>339</sup>. Mesmo na circulação da animalidade o *télos* não se faz presente, uma vez que o animal não se mostra de outro modo senão como um animal determinado, como um particular que, por não possuir o atributo consciente, não pode se relacionar com a sua própria universalidade<sup>340</sup>, também permanecendo cego frente às próprias necessidades. Assim, cega a necessidade só o é quando não é conceituada, compreendida por um pensar, pois é pelo movimento do conceito que se promove a verdade da necessidade, a contendo em si como suprassumida<sup>341</sup>.

É o ser humano, com o seu pensar, que retira os antolhos da relação particularizada do ser-aí natural e pode efetivamente dizer eu, pois só ele pode ultrapassar a mera singularidade e se duplicar de modo a ser universal para o universal<sup>342</sup>. Este é um ponto central: o homem

<sup>335</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 52.; Cf. ULLMANN, R. *Epicuro: O filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 55-56.

<sup>336</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 206-207.

<sup>337</sup> Cf. EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 19.

<sup>338</sup> Cf. Idem. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 35.

<sup>339</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 275.

<sup>340</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 78.

<sup>341</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 275.

<sup>342</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 79.

consegue promover tal suprassunção “enquanto o Universal é *para* ele”<sup>343</sup>. Isto não significa imprimir a subjetividade arbitrariamente no outro, mas a apreensão do outro a partir de sua relação possível com o para si. De modo aparentemente paradoxal, o pensar universal entende que, se a liberdade me coloca como dependente desse mesmo, em que me torna determinante de mim mesmo, é fato que há sempre algo exterior que me determina e que necessita da minha compreensão enquanto para mim<sup>344</sup>. A subjetividade do homem natural, por exemplo, não está livre, pois não reconhece a determinação dos seus impulsos. De outro modo, a relação universal renuncia a particularidade subjetiva, justamente por se aprofundar na coisa, de modo que o sistema hegeliano entende que se pensa mal quando se acrescenta ao objeto algo meu<sup>345</sup>. Hegel aqui promove uma negação de uma liberdade isolada, indeterminada, enquanto uma liberdade negativa e uma liberdade do vazio, que o filósofo situa em filosofias como a de Kant<sup>346</sup>. Para o filósofo da suprassunção, a ação voluntária é a unidade da particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, à individualidade<sup>347</sup>.

É por isso que, como foi exposto em outro momento, o dever-ser moral induz à liberdade, a partir do momento que nega o vazio da liberdade abstrata, ao estipular um caminho adequado para a sua execução; e estimula a saída da pura naturalidade, ao convidar o pensar à reflexão que expõe o próprio eu a sua manifestação fora da particularidade. Hegel, ainda que tenha colocado o dever-ser em posição reduzida a seu plano ídeo-moral, reconhece o papel da atividade laboral e da apropriação dos artefatos humanos para a formação da liberdade humana. O filósofo alemão situa o trabalho como um ponto de separação entre os animais, que encontram imediatamente a satisfação de suas necessidades, e o ser humano, este que trabalha, relacionando-se com os meios de satisfação de suas necessidades como algo produzido e formado por ele<sup>348</sup>. É nesta exterioridade que o homem se refere a si mesmo, uma vez que, diferentemente do dado natural embrutecido, o fabrico plasmado pelo trabalho é apossado pelos indivíduos acompanhado de sua ideia (enquanto produto do pensar universal), representando uma abertura para que o homem possa ao mesmo tempo objetivar-se e, ao se refletir em tal objetivação, se tornar suscetível a receber a forma da coisa (humanizada)<sup>349</sup>.

---

<sup>343</sup> Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>344</sup> Cf. Idem. Ibidem, 80.

<sup>345</sup> Cf. Idem. Ibidem, 81.

<sup>346</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 13-15.

<sup>347</sup> Cf. Idem. Ibidem, 16.

<sup>348</sup> Cf. Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 85-86.

<sup>349</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 55.

Assim, o filósofo da suprassunção inscreve o conceito de liberdade em um plano historicizado, em que o homem a produz em sua autoconstituição no sentido da universalidade, do não mutismo de gênero. Seu limite está no fato de que situa tal processo ainda como subordinado à agência do espírito. Esta imposição, que unifica a totalidade da ação social entre a ideia prática e a ideia teórica, nega ao sistema hegeliano uma imersão plena em um contexto materialista, assim como Aquiles não imergiu em sua integralidade nas águas do rio Estige, e foi justamente aquela minúcia despercebida o seu algoz<sup>350</sup>.

Lukács, ao tomar para si a tarefa de promover um trato materialista para o conceito de liberdade, reconheceu a dificuldade do enfrentamento teórico de tal questão, uma vez que se trata de um dos fenômenos mais multiformes e cambiantes do desenvolvimento social<sup>351</sup>. Para o húngaro, cada âmbito singular do ser social que chega a desenvolver relativamente uma legalidade própria produz, por corolário, uma forma própria de liberdade<sup>352</sup>. A liberdade política, por exemplo é diferente do seu sentido jurídico, e cada uma dessas esferas sofre mudanças no curso da história. Não haveria, portanto, algo que possa ser chamado amplamente de liberdade, a menos enquanto uma abstração isoladora para fins meramente investigativos. Para estabelecer considerações sóbrias sobre tal tema, o filósofo marxista empreende um método que se baseia na exposição da estrutura originária do conceito, ao ponto de partida das múltiplas formas posteriores, para tornar visíveis as diferenças qualitativas que no curso do autoengendramento do ser social se apresentam e mudam o estatuto desta forma primitiva<sup>353</sup>.

Assim como o valor, a liberdade é uma categoria estranha à natureza. Não há, em meio a legalidade natural, qualquer fenômeno que possa ter paralelo com o ser livre, uma vez que, em acordo relativo com Hegel, Lukács entende que para haver liberdade é necessário que haja uma consciência que atue decidindo, em termos alternativos, uma finalidade a ser realizada, quais são os objetos, as propriedades e as relações a serem movimentadas para tal fim, isto é, “um ato de consciência que dá origem ao novo ser posto por ele[, o ser social]”<sup>354</sup>. Ao atribuir papel fundamental ao desenvolvimento da articulação mental à fundação ontológica da

---

<sup>350</sup> Segundo a interpretação lukacsiana, a filosofia de Hegel vive a contradição entre um núcleo dialético-ontológico, que o aproxima diversas vezes de uma perspectiva materialista, e a construção lógico-hierárquica do seu sistema, tensão conceitual que muitas vezes se torna uma questão para o filósofo alemão (Cf. LUKÁCS, 2012, p. 242). Em um destes momentos, a argumentação hegeliana chega a ideia de que “a essência deveio a partir do ser e o conceito deveio a partir da essência, com isso, ele deveio a partir do ser”, num movimento teórico que flerta com a tese eminentemente materialista da realidade como o fator ontologicamente primário, mas, imediatamente em seguida, é posto de lado, quando Hegel assume tal devir como contrachoque de si mesmo, “de modo que o resultado do devir é, antes, o incondicionado e originário” (HEGEL, 2018, p. 66).

<sup>351</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 137.

<sup>352</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>353</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>354</sup> Idem. *Ibidem*, 138.

liberdade, a partir do acúmulo de espelhamentos do real e o autodomínio consagrado pelo dever-ser, Lukács se situa num campo distinto daquele tipo já aludido que concebe a liberdade abstraída das suas manifestações iniciais, perdendo assim a sua ceterioridade, essencialmente vinculada à transformação do concreto.

Esta linha de pensamento sugere que a filosofia lukacsiana abarca uma noção de coexistência concreta entre a liberdade e determinação. Entretanto, há de se entender, antes de tudo, o estatuto desta determinação, que a afasta tanto de manifestações positivistas quanto de uma concepção mecânico-fatalista. É forte na tradição filosófica um trato específico com a categoria da determinação — tanto por parte dos seus defensores quanto dos seus detratores — identificando-a com a necessidade, promovendo uma generalização e um exagero racionalista do conceito, ignorando o seu carácter autenticamente ontológico de “se...então”<sup>355</sup>. Para Lukács, a necessidade, no seu sentido clássico, “só existe na matemática”<sup>356</sup>, prevalecendo uma natureza probabilística para as relações inscritas no real, na medida em que as vinculações entendidas como necessárias se constituem por meio de um nexos “se...então”, como legalidade sempre concreta, que se forma no interior de uma relação condicional<sup>357</sup>.

A legalidade, dentro do sistema lukacsiano, nada mais seria do que a percepção de que “no interior de um complexo ou na relação recíproca de dois ou mais complexos, a presença factual de determinadas condições implica necessariamente, ainda que apenas como tendência, determinadas consequências”<sup>358</sup>. É central nesta compreensão a identificação de certa dialética entre fato e legalidade, que assegura que a lei só se realiza no fato, enquanto os fatos contraem um feixe de determinações e toma a forma de uma especificidade concreta por meio do tipo de lei que se afirma nas intersecções das suas interações, o que inscreve um condicional, um “se...então”, para cada lei<sup>359</sup>. Isto não põe o húngaro no campo das concepções irracionistas dos processos reais de composição, decomposição e associação da matéria. Apenas se diz que o estudo racional da temática aponta que tais nexos só tomam forma condicional, onde a casualidade toma forma causal, não contendo nenhuma espécie de destino *a priori* a ser consagrado, muito menos uma reprodução homogênea de uma série de complexos isolados. Assim, como comenta Tertulian, há certa modalidade na ideia de necessário, de forma que a teoria lukacsiana recusa uma absolutização da validade da lei, esta que depende de uma articulação relacional para tomar a devida forma legal, perdendo o seu pretensu carácter

---

<sup>355</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 142

<sup>356</sup> Idem. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 137.

<sup>357</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 145.

<sup>358</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 363.

<sup>359</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 338.

onipotente e transcendente, de forma a corresponder à heterogeneidade ontologicamente condicionada do ser natural, que implica no fato de que toda a atividade se entrecruza continuamente com contingências<sup>360</sup>.

A ontologia lukacsiana concebe inclusive a existência do acaso<sup>361</sup>, não como uma compreensão irracionalista de fenômenos desprovidos de determinações, mas como resultado do caráter heterogêneo da realidade, manifesto como desvio de uma mediana, ou seja, da dispersão de uma legalidade estatisticamente tendencial; como relação heterogênea-causal entre dois complexos e suas qualidades; e, como será visto, enquanto traço particular do ser social referente ao caráter de alternativa dos pores teleológicos individuais<sup>362</sup>. Levando tudo isso em conta, a possibilidade de se estabelecer modelos apriorísticos entra em definhamento, prevalecendo uma racionalidade acerca dos fatos que não pode ser estabelecida a não ser *post festum*, interessada na apreensão da tendencialidade.

Tais considerações são cruciais para uma compreensão adequada da atividade laboral, isto porque o trabalho depende de uma apropriação de determinadas propriedades que sejam adequadas à finalidade visada pelo indivíduo que a executa. Contudo, no ser em si do objeto movido “não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como”<sup>363</sup> o artefato intencionado no labor. A intervenção humana não pode produzir uma inediticidade enquanto a realidade natural permanecer o que é em si mesmo, no sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença às aspirações e ideias humanas. Tais compostos necessitam ser dispostos diversamente, reunidos segundo a finalidade do ser social, de modo que as suas propriedades não sejam exploradas como qualquer espécie de necessidade, mas sim como “possibilidade[s] latente[s]”<sup>364</sup>. Assim, o filósofo húngaro nega a concepção hegeliana de necessidade cega, como se o movimento natural fosse um circuito que aguardasse para ser despertado pelo direcionamento do gênero humano<sup>365</sup>. É neste sentido que o trabalho pode ser compreendido como uma ação que rompe com o movimento médio de determinada legalidade heterogênea para fundar uma nova legalidade, de natureza social, assentada em determinações naturais reconfiguradas.

---

<sup>360</sup> Cf. TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 390.

<sup>361</sup> O conceito de acaso também se faz presente nas obras de Marx e Engels, descrito como “coisas e acontecimentos cuja conexão interna é tão remota ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-la inexistente ou subestimá-la” (ENGELS, 1961b, p. 284). Marx chega a admitir que “seria muito fácil fazer a história universal se se pudesse empreender a luta somente em condições de vitória infalível. Além disso, a história passaria a ter um caráter místico se os ‘acazos’ não desempenhassem nenhum papel” (MARX, 1961b, p. 264).

<sup>362</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 360.

<sup>363</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 54.

<sup>364</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 146.

<sup>365</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 143.

O labor, por estes termos, pode ser encarado como o ponto nodal do problema do emergir do agir livre, como elemento direcionador da gênese ontológica da liberdade, graças ao seu caráter ineditamente alternativo. Ao mobilizar em favor do ser social determinações conhecidas, extraíndo de seu movimento as possibilidades latentes nos seus nexos causais que possam ser funcionais para a concreção de seus entes sociais pretendidos, o trabalho põe no real a ideia de liberdade ao permitir a expansão do campo de ação dos sujeitos, ao enriquecer o prédio humano-social engendrado por via de seus pores teleológicos. Com o desenvolver de sua práxis, o ser social amplia a sua intimidade com a determinação causal dos nexos naturais ao seu redor, de modo a estipular para o seu arbítrio alternativas concretas, tornando conscientes os elementos dispostos no meio que podem ser redefinidos segundo as necessidades humanas.

O desenvolvimento da articulação consciente da práxis humana promove um recuo das determinações espontâneo-mecanicistas que a legalidade natural impõe ao ser humano ainda brutalizado. De acordo com tal formulação, Engels avança a partir da base hegeliana para a compreensão de uma liberdade que não reside na tão sonhada independência em relação às leis da natureza, mas no conhecimento destas leis e a possibilidade avistada neste acúmulo para influenciá-las de modo que elas atuem em função de determinados fins<sup>366</sup>. Daí resulta que os pores teleológicos possuem, na interpretação de Tertulian, uma dupla determinação: sendo autocondicionados pela consciência que os põe, que age impulsionada pelas necessidades e pelos projetos individuais, e heterocondicionados pelas determinações objetivas do real, numa interligação inextricável<sup>367</sup>.

Em sentido próximo ao que Hegel anuncia, tanto Marx como o último Lukács compreendem que a capacidade dos sujeitos explorarem esta dupla determinação da liberdade tem como fundamento e motor a sua genericidade. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx entende que é justamente como ser genérico, não mais mudo, que o ser humano consegue escapar da antropomorfização do real, se relacionando de fato com os elementos ao seu redor a partir das suas próprias legalidades<sup>368</sup>. Ele só consegue fazê-lo por conta de sua relação com o próprio gênero, e por isso, por essa relação universal com os construtos de seu gênero. Sua ação pode ser livre em um gerar prático de um mundo objetivo e humanizado, que, ao objetivar a sua própria vida genérica, pode contemplar a si no mundo por ele criado, gerando fortes impactos

---

<sup>366</sup> Cf. ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 146.

<sup>367</sup> Cf. TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 395.

<sup>368</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 312-313.

na sua formação<sup>369</sup>. Como Lukács afirma nos seus prolegômenos, o lento processo de autoengendramento promove a separação entre sujeito e objeto a partir da práxis social, uma vez que o homem, em sua agência, não só converte entes concretos em objetos com que ele passa a se defrontar como sujeito, mas também as formas de sociabilidade daí resultantes, fazendo surgir, em última análise, como destaca Marx, a sua própria generidade como conjunto de relações sociais<sup>370</sup>.

Eis a justificativa para a importância enunciada pelo húngaro dessa generidade não mais muda, que passa a ser mais do que uma unidade de muitos indivíduos de modo apenas natural<sup>371</sup>, passando a congregar os indivíduos por sua relação enquanto autofruição dos entes sociais exteriorizados por meio da práxis do trabalho. Assim, no domínio sobre si mesmo, como desenvolvimento dos problemas da generidade do ser humano, ocorre a superação da mudez apenas orgânica do gênero, para dar lugar ao gênero articulado, do homem que se forma enquanto ente social, algo que, do ponto de vista ontológico-genético, é o mesmo que o ato de nascimento da liberdade: É a partir deste criar a si mesmo, original do trabalho, como indivíduo genérico-social, que é possível a liberdade real<sup>372</sup>. Por isso, Engels assevera no *Anti-Dühring* que “todo progresso cultural foi um passo rumo à liberdade”<sup>373</sup>.

Esta socialidade afasta radicalmente Lukács das concepções liberais do ser livre do gênero humano, que o reduzem a um princípio monádico de que a liberdade de uma pessoa constitui necessariamente o limite da liberdade de outra. A perspectiva lukacsiana afirma em primeiro lugar que

O homem social não constitui um limite para os outros, mas, ao contrário, um fator essencial de sua liberdade. O indivíduo só pode ser verdadeiramente livre numa sociedade livre. [...] O desenvolvimento da personalidade sempre significa riqueza de vida, riqueza de relações humanas as mais diversas, campo aberto para as diferentes atividades humanas.<sup>374</sup>

É por tal razão que n’A *ideologia alemã* Marx e Engels entendem que só numa comunidade efetiva seria instaurada um caminho para o desenvolvimento profundo da liberdade

<sup>369</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>370</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 82.

<sup>371</sup> Cf. Idem. Ibidem, 73.

<sup>372</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 156.

<sup>373</sup> ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 146.

<sup>374</sup> LUKÁCS, G. As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007c, p. 75.

peçoal, ao dar aos indivíduos meios para aperfeiçoar-se em múltiplas direções as suas aptidões<sup>375</sup>.

Em suma, Lukács sintetiza a sua compreensão do desenvolvimento do ser livre humano, na contramão de teses metafísicas ou naturalistas, afirmando que

A liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom do 'alto' e nem sequer uma parte integrante - de origem misteriosa - do ser humano. É o produto da própria atividade humana, que decerto sempre atinge concretamente alguma coisa diferente daquilo que se propusera, mas que nas suas consequências dilata - objetivamente e de modo contínuo - o espaço no qual a liberdade se torna possível; e tal dilatação ocorre, precisamente, de modo direto, no processo de desenvolvimento econômico, no qual, por um lado, acresce-se o número, o alcance etc., das decisões humanas entre alternativas, e, por outro, eleva-se ao mesmo tempo a capacidade dos homens, na medida em que se elevam as tarefas a eles colocadas por sua própria atividade.<sup>376</sup>

Portanto, não há só o enriquecimento intensivo da ação livre humana em suas formas iniciais, como também o enriquecimento extensivo, quando o aumento do número e alcance das alternativas concretas se orienta para a elevação da capacidade do homem, desenvolvendo novas tarefas. Sobre isto, o húngaro irá argumentar que, a partir das primeiras intervenções no real que se utilizam do conhecimento das leis naturais para fins humano-sociais, a agência humana pode ser vertida para um campo de cada vez maior socialidade, dirigindo novas leis objetivas, de cunho social, que, embora guardem convergências com as condições das leis naturais, não permitem uma homogeneização, possuindo um ser-propriadamente-assim específico<sup>377</sup>. Isto permite que o próprio trabalho vá se assentando como uma esfera própria de mediações entre o homem e a natureza, permitindo que o campo de ação dos seres sociais ultrapasse as questões práticas com o natural e possa recair sobre o próprio homem e a sua práxis. Deste modo, até mesmo o modo de comportamento e a interioridade passam a ser objeto do pôr teleológico. Assim, podemos encontrar aqui um importante problema para a discussão acerca do valor moral em termos ontológico-sociais: a explicitação de pores teleológicos cuja tarefa não é mover o ente natural ou humanizado, mas o próprio ser social, em sua transformação e nas relações dos homens entre si. Isto exige a compreensão de tais pores em

<sup>375</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 64.

<sup>376</sup> LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 241.

<sup>377</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 275.

suas legalidades singulares e a sua inter-relação com o complexo social do trabalho, base originária que serve como uma espécie de modelo para os novos níveis de práxis social.

## 2.2 Os pores teleológicos secundários e o complexo de complexos

*A experiência quase se parece com a ciência e a arte. Na realidade, porém, a ciência vem aos homens por intermédio da experiência, porque a experiência, como afirma Polos, e bem, criou a arte, e a inexperiência, o acaso.*

*Aristóteles*<sup>378</sup>

A ampliação do espaço de circulação do ser social aqui descrito não só torna possível para o trabalho a assunção de uma expressão mais enriquecida, mais sofisticada, como também se traduz em novas alternativas de pores teleológicos, que ultrapassam o caráter meramente funcional para o metabolismo do homem com o meio natural. Esta habilitação do sujeito a assumir uma manifestação de vida mais multiforme encontra no labor uma fonte indiscutível. O trabalho fornece bases para a sua explicitação, na medida em que a autorreflexão promovida por seu dever-ser permite ao sujeito conceber a necessidade de instaurar práticas de novo tipo para responder às lacunas que vai identificando em meio ao seu autoengendramento. O próprio aperfeiçoamento de sua agência impõe que haja certas mediações entre os próprios indivíduos que trabalham. Contudo, o labor, mais do que um estímulo a novas formas de agir no real, acaba por servir de modelo para a nova configuração de tais pores, justamente pelo tipo de especificidade que estabelece frente aos movimentos puramente biológicos que uma vida não socializada executa. Já que conforma o “início genético do devir homem do homem”<sup>379</sup>, assume

<sup>378</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica (Livro I e Livro II)*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores), 1979, p. 11. A riqueza desta formulação do estagirita para os nossos propósitos não é tão trivial. A experiência tratada neste trecho (*empeiria*) não pode ser confundida com a experiência dos empiristas modernos (*experience* ou *impression*), traduzível como a mera recepção das impressões sensíveis (Cf. LOCKE, 1975), tampouco com a experiência benjaminiana (*Erfahrung*), enquanto aquilo que se torna matéria narrativa, pela autoridade da figura do narrador tradicional (o comerciante e o marinheiro de outros tempos) (Cf. BENJAMIN, 1987a). Para Aristóteles, de acordo com Miguel Spinelli (2009, p. 144-145), trata-se de uma categoria gerada, posta por meio de uma relação homem-mundo, que promove um vir-a-ser essencialmente humano, não inato, que se constrói por meio da prática, colhendo algo a partir do que está fora de si. Ela se dá como habilidade produtiva, fonte da experiência cognitiva (universal e objetivamente comunicável); como resultado de uma capacidade ou vigor eficaz; ou se referindo ao exercício do pensar ou ao ato da reflexão, cujo operar se dá mediante *noêmas* (ideias, noções, conceitos), e com o qual se constrói a experiência epistêmica propriamente dita. Por meio de seu desenvolvimento, atinge os níveis da arte (*technê*), habilidade comunicável e que exige o pensamento reflexivo (*noêsis*), e até mesmo da ciência (*epistemê*), locus da expressão teórica e do conceito.

<sup>379</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 156.

caráter modelar para a expressão destas ações, cujo objeto já é permeado por uma socialidade plena, como um esqueleto possível para a formação da sua legalidade própria. A face rústica do trabalho em suas primeiras manifestações não o impede de arcar com tal papel, indicando para os modos de agir subsequentes, de expressão mais alta e espiritualizada, os métodos necessários para a sua maturação e expressão mais refinada.

O trabalho impõe um modelo de toda a práxis social pelo fato de só se manifestar em sua forma explicitada quando “através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade”<sup>380</sup>. Assim, o labor promove algo de fato modelar na medida em que direciona toda atividade humana propriamente dita a ser exercida como um pôr teleológico, ainda que por modos diversos. Qualquer ato empreendido por um sujeito só pode ser lido como algo típico de sua nova forma de ser quando permeado por tal atributo, dando forma ao seu conjunto de movimentos a partir das consequências de tal condição. Portanto, por mais que determinada ação recaia sobre um objeto distinto de um ente natural a ser alterado, sua configuração exige que seja conduzida intencionalmente, gerada por decisões alternativo-valorativas dos homens. Além disso, qualquer ato intencional lida invariavelmente com objetos que possuem legalidades próprias e imanentes que necessitam ser corretamente avaliadas e espelhadas, para elaborar um dever-ser que, ao pôr em marcha adequadamente um conjunto de séries causais, pode conformar uma transformação nas objetividades movidas para que assumam uma nova forma, que atenda a finalidade previamente ideada na construção consciente dos sujeitos, em vista da satisfação de determinada necessidade que os levam a imprimir no objeto a marca das sua vontades<sup>381</sup>.

É significativa a preferência conceitual do húngaro em caracterizar tal nexos entre pores distintos do gênero humano como um modelo (*Modell*), tratando-o poucas vezes como forma originária (*Urform*) ou como protoforma (*Urbild*)<sup>382</sup>. A condição modelar do pôr teleológico do trabalho frente aos demais atos não se dá por uma natureza cronológica, e sim ontológica. O que o caracteriza não é uma relação *post hoc ergo propter hoc*, isto é, como um ‘depois disso, logo causado por isso’, uma vez que os germes dos pores teleológicos de maior cunho social acompanham o labor desde as suas aparições mais rudimentares. O húngaro chega a afirmar que a determinação posta pelo trabalho, que conduz os outros pores a assumirem formas mais complexas, não se apresenta numa “sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto

---

<sup>380</sup> Idem. Ibidem, 47.

<sup>381</sup> Cf. Idem. Ibidem, 151.

<sup>382</sup> Cf. FORTES, R.V. *Trabalho e gênese do ser social na “ontologia” de George Lukács*. 2001. 203 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 75.

à sua essência, simultaneamente”<sup>383</sup>. É a identificação das “determinações e articulações mais gerais existentes entre as categorias que compõem o complexo [do] trabalho enquanto pressupostos de toda e qualquer forma da prática social humana”<sup>384</sup>, e não a falsa suposição de uma anterioridade temporal, que põe o trabalho sob a condição de modelo.

Lukács entende que no trabalho estão contidas *in nuce*, nos seus traços mais gerais, os problemas mais abstratos que povoam estes níveis superiores de práxis social<sup>385</sup>. Se tomarmos como exemplo as caçadas do período paleolítico, inegavelmente ainda dotadas de uma socialidade bastante incipiente, tais formas de garantir a subsistência eram tarefas árduas o suficiente para impelir a necessidade da ação cooperativa para os grupos humanos, na qual a linguagem e outros tipos de pores que envolvem o entre si dos sujeitos precisariam estar minimamente presentes, ainda que como esboços<sup>386</sup>. Da mesma forma, se o pôr do trabalho é um pôr teleológico, e não uma pura materialização, mesmo em seus formatos originários não pode ser separado de um desenvolvimento concomitante e recíproco com os germes do momento ideal dos atos humanos<sup>387</sup>.

Desde as suas primeiras incursões no marxismo, Lukács já tinha ciência de que a especificidade de sua linha teórica não era o papel conferido à economia, mas sim o ponto de vista da totalidade<sup>388</sup>. A agência humana não se perfaz por meio de uma linha unilateral de pores isolados, mas sim em uma profunda inter-relação imanente ao complexo de ser que se totaliza na socialidade. A própria produção teórica de Marx e Engels funciona como exemplo para o húngaro, uma vez que, ao explorarem o caráter precípua da economia na autoprodução humana, a dupla alemã não afirma que os indivíduos são o que são de acordo como trabalham, mas sim como exteriorizam as suas vidas nas ações de produção e reprodução de suas existências, ou seja, eles se fazem precisamente como são o seu modo de vida como uma totalidade<sup>389</sup>.

Lukács rechaça o tipo de pseudoproblema que se manifesta em questões como se vê no exemplo canônico acerca da descoberta da anterioridade na relação entre o ovo e a galinha<sup>390</sup>. A prioridade visada na práxis social do trabalho diz respeito ao fato de que as demais categorias têm maior dependência ontológica frente ao labor do que o contrário, necessitando deste como

<sup>383</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 44.

<sup>384</sup> FORTES, R.V. *Trabalho e gênese do ser social na “ontologia” de George Lukács*. 2001. 203 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 75.

<sup>385</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 82.

<sup>386</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 83.

<sup>387</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 356.

<sup>388</sup> Cf. Idem. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003a, p. 105.

<sup>389</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 87.

<sup>390</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 84.

base para existir. Tal consideração pode ser demonstrada na análise da relação entre o trabalho, por um lado, e o pensamento conceitual e a linguagem, de outro. Entre si, o pensamento conceitual e a linguagem são de grande reciprocidade ontológica, formando uma interdependência de peso horizontal, mas, frente ao trabalho, se põem como condicionantes de maior dependência com relação a ele<sup>391</sup>. Isto se dá não só pelo fato de que qualquer pôr pressupõe a existência de indivíduos vivos, o que faz a reprodução da existência possuir prioridade ontológica, mas também pela prioridade da atividade sensível frente o movimento consciente. Todo avanço do uso da imaginação, da explicitação de um conceito, ou de uma elaboração teórica exige do sujeito a apreensão de objetos, para que possam ser movidos em suas articulações, ainda que se tornem quimeras no plano mental. Por mais que um pégaso não exista, por exemplo, a sua constituição no plano ideal só foi possibilitada pela prática material humana, que pôde apreender as propriedades do cavalo e dos animais alados para servir de base ao uso que a imaginação o fez, o que atesta a “a prioridade do processo objetivo real em relação às representações do pensamento”<sup>392</sup>.

O trabalho, em sua ação totalizada e enriquecida pelos demais componentes sociais, ou seja, tomando forma de movimento econômico, circula sobre o tecido social em mútua compenetração com os fatores não-econômicos<sup>393</sup>. Tais pores, que recaem sobre a própria legalidade do labor, para que possam refinar-se e adquirir autonomia relativa, distinguindo-se dos seus germes originários, dependem desta capacidade do trabalho de sempre exigir não só para si, mas para toda a expressão humana uma contínua realização de pores teleológicos<sup>394</sup>. Como admite Lukács, “os atos do trabalho apontam necessária e ininterruptamente para além de si mesmos”<sup>395</sup>, ainda que suas rupturas sejam em muitos casos bastante lentas, durando até dezenas de milhares de anos, como no caso da reunião de bases para a revolução neolítica. Mesmo o mais acanhado pôr teleológico do trabalho dá a partida a um processo cuja linha de desenvolvimento — caso encontre terreno para a sua expressão — de horizontes irrestritos, sempre produzindo novos pores, até a sua explicitação em totalidades complexas de maior faceta social<sup>396</sup>.

Para entender este fenômeno, é necessário recordar o papel do trabalho como um elemento catalisador da primeira suspensão da imediaticidade. O trabalho, enquanto remanejo

---

<sup>391</sup> Idem. Ibidem, 85.

<sup>392</sup> VAISMAN, V. *A determinação marxiana da ideologia*. 1996. 251 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 131.

<sup>393</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 310.

<sup>394</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 52.

<sup>395</sup> Idem. Ibidem, 159.

<sup>396</sup> Cf. Idem. Ibidem, 205.

de objetividades orientado pelos fins previamente ideados na consciência humana, consegue ir para além do elemento instantaneamente posto como datidade, ao captar as suas inter-relações momentâneas, cogitar novas inter-relações e inseri-las em uma projeção para o porvir. Por se ocupar em pôr no mundo uma inediticidade não dada pelas condições naturais, a atividade laboral sempre promoveu uma satisfação mediada<sup>397</sup>. A chave para o movimento de sua autoprodução é o fato de que, no contato com todo produto de sua iniciativa, depara-se com uma nova imediaticidade, não mais natural, aparecendo para o ser social como uma possibilidade de nova mediação. Os entes sociais postos satisfazem de maneira nova as necessidades humanas, afastando-as de um usufruto biológico-rudimentar, impondo não só necessidades novas, até então desconhecidas, como também novos modos de satisfazê-las, provendo novas capacidades e novas tarefas para a sua agência no concreto<sup>398</sup>.

As necessidades sociais não servem como um objeto fetichizado paralelo aos homens, que orbita o tecido social e é por ele encarnado em certos momentos<sup>399</sup>. A sua manifestação só ocorre no indivíduo concreto, a partir da humanização que resulta da objetivação e exteriorização de sua vida genérica, algo que nos faz ir além da fruição crua os objetos naturais, por meios naturais. Mesmo Hegel sustenta a importância da ruptura com o limitado círculo de carências animais por meio da multiplicação das necessidades e a sua sofisticação quando o aumento de sua mediação a faz desenvolver uma lógica própria<sup>400</sup>.

Aqui, há um importante jogo entre a socialização das necessidades e a desantropomorfização do real, elementos de mútua determinação, em que o manejo progressivo da naturalidade, além de promover uma progressão no espelhamento do entorno por parte dos indivíduos sociais permite uma apropriação de tais aspectos para seus próprios fins, indo além do seu movimento espontâneo. Nas *Notas para uma ética*, um exemplo escolhido por Lukács é o ultravioleta<sup>401</sup>, dado natural imperceptível e apartado das necessidades mais rudimentares dos sujeitos, mas que, ao ser descoberto, representa um potencial para novos usos em favor dos interesses humanos, ao passo que, para o seu uso correto e ampliado também põe novas tarefas. Assim, a conformação dos objetos mediados em novas imediaticidades provoca o ser social a novas mediações, tomando a forma de uma mediação-superação, indutora de uma elevação da práxis humana a patamares mais elevados<sup>402</sup>.

---

<sup>397</sup> Cf. Idem. Ibidem, 128.

<sup>398</sup> Cf. Idem. Ibidem, 291.

<sup>399</sup> Cf. HELLER, A. *The theory of needs in Marx*. London: Allison & Busby, 1976, p. 67.

<sup>400</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 174.

<sup>401</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 115.

<sup>402</sup> Cf. Idem. Ibidem, 85.

É justamente neste movimento que funda entes e relações socializadas que os indivíduos têm a possibilidade de desenvolver um jogo dialético de pergunta e resposta, quando tais construtos funcionam como tijolos que fundamentam o engendramento do complexo humano-genérico<sup>403</sup>. Como a estrutura de pergunta e resposta não cessa, ela pode adquirir o enriquecimento envolvido com o seu deparar com as formas sociais postas, gerando um campo próprio de mediações no interior da mediação homem-natureza. O desenvolvimento social fomenta os indivíduos sociais a se confrontarem com novas questões, a acerca do “o quê”, do “como” e do “até onde”<sup>404</sup>. Isto estipula a ultrapassagem das mediações de transição, como o trabalho originário, abrindo o flanco necessário para emergirem as mediações autopostas.

Aqui, o dever-ser do trabalho originário desenvolve importante papel para o surgimento de novos aspectos sociais, uma vez que insere no processo a regulação do próprio sujeito em sua prática, o fazendo pensar seus fins, seus objetos e os meios de execução, o que o leva a investigar o próprio comportamento subjetivo<sup>405</sup>. A tarefa ordinária do dever-ser laboral é a orientação da execução da agência humana em torno da dominação fática e a transformação material do objeto natural através do trabalho. Para tanto, é inevitável que a busca pela ascensão de novos níveis de execução de certa tarefa incida sobre determinados aspectos da interioridade do sujeito, para que as suas demandas possam ser formuladas de modo que as alterações na dimensão íntima do sujeito proporcionem um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. Como Lukács aponta nas *Notas para uma ética*, o dever-ser tem importante função no desenvolvimento do juízo humano<sup>406</sup>, uma vez que, ao explorarem as formas dos pores de finalidade adquirem corretude e adequação, os sujeitos compreendem que seu movimento também deva se comportar adequadamente na estruturação do plano conceitual-representativo, de modo a exigir um trabalho próprio para a dimensão ideal e intelectual do pôr teleológico primário. Não só na dimensão intelectual como na prática mais imediata, o dever-ser aponta para a necessidade de um desenvolvimento de qualidades para si e para os outros sujeitos envolvidos em um processo de trabalho, cuja realização sistemática exige a formação de uma prática que envolva não só a mediação direta com o trabalho mas a mediação direta com o próprio indivíduo e os outros indivíduos ao seu redor<sup>407</sup>.

O próprio desenvolvimento do complexo social aponta para isso, uma vez que a divisão entre finalidades imediatas e finalidades mediatas, que envolvem diretamente a transformação

---

<sup>403</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 302.

<sup>404</sup> Idem. *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo, 2015b, p. 92.

<sup>405</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 104.

<sup>406</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 103.

<sup>407</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 104-105.

da natureza, impõe novos tipos de prática diferentes daquela mais rudimentar. Aos poucos, determinadas parcelas do trabalho passam a ter uma mediação própria para uma execução mas exitosa, como no exemplo lukacsiano da fabricação de armas que, desde o descobrimento do ferro, desde a sua fundação até a construção da arma, requer toda uma cadeia de pores teleológicos diversos e heterogêneos entre si<sup>408</sup>. Este ganho de legalidades próprias de cada pôr humano demandam um trato direto com a própria socialidade para articular respostas às próprias demandas que o metabolismo do homem com a natureza desenvolve.

A dialética interna do desenvolvimento do trabalho faz crescer continuamente uma faixa de determinações a partir do contato com os produtos sociais que surgem da experiência humana, gerando a necessidade de uma crescente autonomização das atividades preparatórias e a sua separação ainda que relativa do próprio trabalho concreto, em termos não só de conhecimento, mas também dos meios e fins do processo laborativo<sup>409</sup>. O esforço de homogeneização do trabalho, na intenção de imprimir uma forma social aos entes naturais, acaba por gerar um prédio heterogêneo que complexifica-se e autonomiza-se frente à dimensão puramente econômica, até mesmo para desenvolver com maior capacidade determinadas tarefas que o próprio desdobramento do trabalho originário incita. Por este caminho, consolida-se a ideia lukacsiana de que, ainda que se mova de maneira inconsciente e particular, o desenvolvimento do trabalho forja o devir homem do homem, de forma que todo agente do labor produza, simultaneamente, a si mesmo como membro do gênero humano e o próprio gênero humano enquanto totalização<sup>410</sup>, na medida em que os produtos do seu trabalho possibilitam não só a sua socialidade como também a necessidade do desenvolvimento de novas estruturas que refinem o trato específico com tarefas que a sua própria dinâmica desenvolve.

No texto *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, Lukács sistematiza a dinâmica de produção da sociedade em três tendências não-teleológicas<sup>411</sup> abstraídas da observação de tal processo: o recuo de bases naturais, que aumenta o caráter próprio do ser social, isto é, dos caracteres advindos da capacidade do ser social ser demiurgo de si mesmo; a diminuição do tempo de trabalho para a produção de seus compostos, o que torna possível o dispêndio de tempo em um outro conjunto de atividades, inclusive as quais podem intensificar e aperfeiçoar o próprio processo em questão; e a possibilidade de integração

---

<sup>408</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 128.

<sup>409</sup> Cf. Idem. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 233-234.

<sup>410</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 155-156.

<sup>411</sup> Cf. Idem. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 238-239. Lukács (2013, p. 387-388) também aborda brevemente tais leis no capítulo sobre o ideal e a ideologia em *Para uma ontologia do ser social II*.

maior entre indivíduos e comunidades, num processo que permite uma interação entre si para a elaboração de um complexo comum. Esta rota do tornar-se-sempre-mais-social-do-ser-social conduz à ascensão da generidade humana. Em cada práxis, há um recuo do caráter mudo do gênero humano. Em cada ato intencional, os sujeitos constroem este complexo comum do patrimônio humano e se munem de tais conquistas.

A construção dos indivíduos sociais não é uma construção monádica, mas que promove a autofruição; não mais individual-particularizada, mas em rotas de universalização; não em torno de um indivíduo fora da história, como concebia Feuerbach, com sua tese estático-naturalista, mas a partir das ações recíprocas entre os homens concretos, no conjunto das ações entre si dos seres sociais que os fazem construir e participar deste complexo em comum. Isto põe o indivíduo humano não mais como exemplar de seu gênero, isto é, como figura surda que está mecanicamente submetida aos imperativos biológicos fixos de sua espécie, mas como um membro, como um ser dotado da capacidade de enriquecer e ser enriquecido por um edifício sócio-historicamente engendrado, capaz de mover e ser movido enquanto conjunto de indivíduos para um vetor diverso da pura naturalidade. É o próprio homem que, nas suas ações concretas, encarna e torna real o gênero humano, enquanto patrimônio comum de um conjunto de indivíduos de um novo gênero, não mais estacionário, que pode ser movido e que move a individuação de seus componentes.

É amplamente reconhecido no interior da teoria marxista o peso que os construtos socioculturais têm no avançar da experiência humana. Sabe-se pelo menos desde Marx e Engels que é a apropriação dos produtos plasmados no trabalho a principal fonte da formação inicial dos sentidos humanos de modo que, por mais que o olho natural da águia enxergue mais longe que o olho natural humano e o olfato natural do cão atinga proporções maiores que o olfato natural do homem, ambos não têm a dimensão que a formação social dos sentidos provém ao indivíduo humano, promovendo-o no sentido estético, moral e humanístico, constituindo um refino no qual os animais não-humanos estão excluídos<sup>412</sup>. O ponto interessante dessa discussão é a compreensão de como tais sentidos se alteram quando os órgãos empíricos humanos tornam-se “comunitários”<sup>413</sup>, remodelados pela convergência de sujeitos sociais. Não há nenhuma espécie de ascensão ao céu de um “ídolo abstrato”<sup>414</sup>. O que determina a participação, apropriação e concreção do gênero, tornando o indivíduo universal-genérico, é sua relação com

---

<sup>412</sup> Cf. ENGELS, F. *Humanização do macaco pelo trabalho*. In: *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976a, p. 219.

<sup>413</sup> MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 349.

<sup>414</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114.

o outro em torno da construção do comum. Só em comunidades humanas, onde há a colisão, o entre si humano, mesmo que pelo trabalho comum guiado pelas primeiras manifestações da divisão do trabalho, é que a mudez do gênero própria da natureza começa a recuar. O processo social não promove um lidar com um colosso opaco e abstrato, mas sim com a síntese da ação recíproca entre os homens. O próprio Marx, n' *O capital* apresenta que

De certa forma, sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu, o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, como seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro a si mesmo como homem. Com isso vale para ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínica, como forma de manifestação do gênero humano.<sup>415</sup>

O aumento do entre si humano provoca uma ruptura, ao desenvolver pela primeira vez atos teleológicos cujo objeto não é mais a naturalidade, mas sim o próprio ser social. É por este caminho que aos poucos ganha legalidade própria os pores teleológicos secundários. Assim, o desenvolvimento da agência humana, até então presidida pelo pôr teleológico primário do trabalho, promove o aperfeiçoamento e o refino do seu movimento fundamental e de sua própria estrutura, estimulando o distanciamento entre sujeito e objeto e a dissociação dos indivíduos com a sua própria atividade. A estrutura do trabalho se vê submetida a mudanças essenciais, forjando pores teleológicos que não mais se dirigem exclusivamente a transformação dos objetos naturais, voltando-se para o próprio modo de comportamento e a interioridade do homem, tendo o próprio ser social como objeto de seu pôr<sup>416</sup>.

Como já argumentamos, desde que foi percebida a necessidade da primeira divisão de trabalho e a formação de uma atuação cooperativa em uma dada comunidade, os pores teleológicos secundários já se faziam presentes em germe, ainda tendo como configuração inicial a concepção de mediações entre os indivíduos sociais que fossem funcionais para a produção de valores de uso<sup>417</sup>. Esta nova forma de agência, fruto das demandas práticas do aumento da interdependência consciente de uma comunidade humana, contém no seu interior a possibilidade abstrata de, ao ampliar o seu campo próprio de ação, tomar a prática social como modo de transformação dos seres sociais segundo demandas da sua própria legalidade. Assim, o surgimento das primeiras configurações desses novos atos intencionais dão base para um

---

<sup>415</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 57.

<sup>416</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 150.

<sup>417</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 180.

outro modelo de pôr cuja influência e modelagem do comportamento de terceiros em uma dada relação intersubjetiva pode romper com a mera utilidade em torno do metabolismo com o meio natural, atingindo uma funcionalidade para além da organização do trabalho nos intercâmbios metabólicos com a naturalidade.

Desta condição inegociável que obriga o pôr teleológico a sempre produzir novos pores, os atos intencionais secundários podem empreender uma autoconstrução enquanto “totalidades complexas”<sup>418</sup>, ao passo que se socializa cada vez mais o edifício que brota da mediação entre o homem e a natureza. Se desde a sua manifestação mais primitiva, tais atos já apontam para um objeto distinto dos entes naturais, com a contínua reprodução do trabalho, desdobrando-se em divisões mais sofisticadas das tarefas e o seu manejo cada vez maior com correntes puramente sociais, os pores teleológicos secundários passam a circular em um medium social que cada vez mais ganha corpo, perfazido pelo emaranhado de relações sociais que se tornam mais espessas, avançando cada vez mais no envolvimento com o todo do ser dos homens, afastando-se cada vez mais de sua origem ontológica no metabolismo da sociedade com a natureza. Por conseguinte, “quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas são as formas dos pores teleológicos do segundo tipo, tanto mais eles conseguem se desenvolver como complexo próprio da divisão do trabalho”<sup>419</sup>.

A chave para a compreensão do despontamento de legalidades próprias para os atos intencionais secundários é o engendramento deste medium social. Com o desenvolvimento da socialidade do homem, um indivíduo cada vez menos se encontra no contato imediato com a natureza de qualquer ordem que o circunda, inclusive quando se trata da relação deste com a própria naturalidade de sua composição corpórea. Todos estes objetos naturais passam a ser mediadas pelo medium da sociedade<sup>420</sup>, uma vez que todo o comportamento ativo e prático do indivíduo se articula a partir da apropriação que o sujeito faz desta riqueza socialmente posta pela práxis social. Mesmo que de modo exterior a sua dimensão consciente, os sujeitos deixam de atuar frente às questões que a própria existência coloca-o como uma singularidade abstrata socialmente imediata, mas sim por meio de uma modelagem que o despontar do corpo social o permite apreender. Assim, por mais rudimentar que suas respostas sejam, ela não é mais imediata, mas sim portadora de uma construto socialmente mediado.

Os indivíduos se inserem em um processo do qual partem novas formas de trabalho, novas formas de divisão do trabalho, e, por sua vez, têm como consequência novos atos nas

---

<sup>418</sup> Idem. Ibidem, 205.

<sup>419</sup> Idem. Ibidem, 180.

<sup>420</sup> Cf. Idem. Ibidem, 205.

relações práticas entre os homens, que então, como vimos na análise do trabalho, retroagem sobre a constituição dos próprios homens. Deste modo, a socialidade adquire um caráter precípua na organização da inserção e prática teórico-sensível dos indivíduos, de maneira que a socialidade da reprodução de sua existência consolida-se como um medium ineliminável da mediação entre homem e natureza. Abre-se espaço para uma ultrapassagem das manifestações iniciais dos pores teleológicos secundários, uma vez que o aperfeiçoamento de suas legalidades acompanha não-linearmente o desenvolvimento das legalidades sociais genéricas<sup>421</sup>, o que é, da mesma forma que o próprio usufruto de um ente natural socializado permite, o desenvolvimento de um uso que se desloca cada vez mais de sua utilidade rudimentar natural, como nos já citados exemplos da alimentação e da sexualidade.

Cada vez mais os pores teleológicos que têm como objeto outros seres sociais, na medida em que cresce o medium da socialidade nas mediações entre ser humano e natureza, passam a ser passíveis de executar um tipo de transformação de seus objetos, podendo atingir o seu uso como mediação e a expressão livre da socialidade sócio-historicamente posta, isto é, como expressão da humanidade genérica autoengendrada que move-se para a sua auto-expressão. Tal possibilidade reside neste momento em que níveis superiores objetivam-se do interior do trabalho originário, atingindo um novo patamar de socialidade, com no ímpeto de ação da divisão do trabalho e da cooperação, até surgir uma figura socialmente operante da generidade que atinja toda a circulação na cadeia produtiva humana, mas que, para isso exige o desenvolvimento dos pores que mediem essa relação do entre si humano.

Esta necessidade de pôr em circulação determinados elementos conquistados pelo avanço da humanização, ainda que em seus momentos mais rudimentares, possibilitou o lento desenvolvimento da linguagem especificamente humana. O pôr teleológico secundário parte das primeiras atividades associativas humanas que, para a mínima articulação entre seus componentes, exigia o desenvolvimento desse tipo de atividade, que possibilita a existência de um instrumento para a comunicação inicialmente de comportamentos humanos múltiplos e cambiantes, sempre passível de ser enriquecido. A transmissão operada pelos indivíduos humanos não se põe como no caso animal em que o ruído ou gesto plasmado obedece a um imperativo da mecanicidade biológica<sup>422</sup>, que interpela o outro unicamente para o acionamento do ato natural correspondente a tal estímulo.

A linguagem humana possibilita a comunicação do novo, do imponderável para o ritmo e a legalidade puramente natural. Ela permite, por exemplo, a suplantação do simples aviso da

---

<sup>421</sup> Cf. Idem. Ibidem, 255.

<sup>422</sup> Cf. Idem. Ibidem, 160-161.

existência de uma ameaça de um predador para a comunicação do que aquele ser é, justamente pela compreensão avançada da natureza deste organismo, pode verter-se em uma resposta articulada aos perigos que aquela presença fornece, não só para evitar a perda da caça do dia, mas inclusive para pensar nos possíveis benefícios da conversão social da fera em presa, uma vez que os primeiros lampejos de humanidade possibilitam a apreensão daquilo que é uma fera, em vez da reprodução daquilo que se naturalmente se espera responder ao ter contato com a figura do predador natural, para a compreensão de quais papéis as propriedades daquele ser podem servir ao ser social<sup>423</sup>. Aqui se percebe que a falta de relação real do animal com seu entorno é substituída pela possibilidade de apreensão do externo para o homem como dados relacionais, o que pode impeli-lo a transmitir tal entendimento para o outro, antes de mais nada para que este possa acompanhar o pôr teleológico de sua agência para que a sua execução obtenha êxito.

É por isso que, como já foi dito por Engels, a língua surge a partir do momento em que há algo realmente novo que não existe no meio natural a ser dito para o outro, uma vez que a uma nova cadeia de alternativas necessita da reunião de outros indivíduos para que possa ser feita. Por isso, não é ilícito dizer que a linguagem aparece para o gênero humano como uma “criação do nada”<sup>424</sup>, mas como produto da possibilidade de tal ser genérico estabelecer um vínculo com as externalidades que pode efetivamente receber o nome de relação. É o estabelecimento de uma consciência da possibilidade de avanço do contato relacional com os objetos dispostos que faz com que o ser humano possa se apropriar de seu ser de modo que possa operar generalizações em torno da nomeação. É através deste domínio prático da relação com o complexo de objetos que permite que suas qualidades, suas relações e suas aparições possam ser abstraídas e tomadas por nomes. Assim, o ser social, a desenvolver a comunicação rudimentar já embutida na naturalidade humana, ampliada por via das experiências do trabalho, que promove relações e estruturas novas, conduz um distanciamento e apropriação intelectual dos objetos para os outros, de modo que os complexos de trabalho possam assumir a forma de patrimônio comum<sup>425</sup> em uma sociedade.

A linguagem parte de seu uso inicial como um instrumento para tornar social aquilo que se põe como já conhecido, expressando o ser dos objetos existentes em uma multiplicidade cada vez maior, instigando por via da comunicação os indivíduos a assumirem comportamentos humanos cada vez mais vários em relação a tais exterioridades, contra a exatidão fixa da

---

<sup>423</sup> Cf. Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 83.

<sup>424</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>425</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 160-161.

comunicação animal. Por meio deste caráter, a linguagem se associa ao trabalho em um mútuo enriquecimento para autoconstrução do gênero humano, uma vez que a linguagem se desenvolve ininterruptamente em simultaneidade com o labor, quando se torna mais rica, maleável, diferenciada, para que os novos objetos e as novas relações que forem surgindo possam ser comunicadas, transmitindo de tal modo as conquistas para os outros que permitem o enriquecimento do metabolismo com a natureza<sup>426</sup>. A linguagem é, deste modo órgão e medium da continuidade no ser social<sup>427</sup>, dirigida neste processo de engendramento, ao passo que também se põe como elemento catalisador do devir homem do homem.

Assim, a linguagem se consolida como o órgão mais importante para os pores teleológicos secundários, uma vez que é o seu uso que confere validade às suas intenções de induzir e transformar os e de outros homens<sup>428</sup>. Mesmo o pôr teleológico secundário mais rudimentar, que envolve o elogio ou a censura, que busca modificar ou reforçar determinada prática de um indivíduo no meio do processo do trabalho, só se expressa com o uso da linguagem<sup>429</sup>. Portanto, a linguagem aparece como o veículo de interação do interesse humano, desde o ponto de vista mais particularizado entre indivíduos singulares como também a via de mão dupla da interação indivíduo e gênero, em que o indivíduo se apropria do patrimônio cultural humano genérico para, a partir das suas ações socializados, voltar-se para o enriquecimento de tal complexo.

Gradativamente, o pôr linguístico forma para si um autêntico complexo social dinâmico, com um desenvolvimento legal próprio, de caráter histórico-social. Por adquirir esta dimensão, que permite a sua extrapolação enquanto forma precária, ainda como apêndice do trabalho originário, a linguagem é entendida por Marx e Engels em sintonia e simultaneidade com o aparato consciente, uma vez que a linguagem é a consciência real, prática. Nasce, portanto, tal como a consciência do crescimento, da necessidade de intercâmbio de outros homens, como produto social que rompe desde o início com a sua naturalidade. Isto faz com que a consciência que se move da linguagem seja a relação que se estabelece com a exterioridade, de inseparabilidade ontológica com a apreensão consciente do mundo por parte dos indivíduos sociais. Ao perceber tal unidade, Lukács aponta para a indissociação entre o pensamento conceitual e a linguagem, nesta profunda imbricação entre o pôr teleológico que já foi

---

<sup>426</sup> Cf. Idem. Ibidem, 161.

<sup>427</sup> Cf. Idem. Ibidem, 212-217.

<sup>428</sup> Cf. Idem. Ibidem, 161.

<sup>429</sup> Cf. Idem. Ibidem, 219-220.

esmiuçado em nossa análise e o pôr teleológico que parte do desenvolvimento conceitual, da apreensão do real que toma forma de espelhamento; que toma forma e se desdobra em ciência.

O metabolismo humano com o mundo natural, ao atingir níveis mais sociais, cria inicialmente a ciência como um órgão auxiliar para os seus fins<sup>430</sup>. O processo de obtenção do conhecimento humano encontra a sua gênese na atividade laboral, a partir das primeiras experiências de apreensão do real pelos indivíduos sociais para a correta mobilização de tais legalidades em vista dos fins humanos. O húngaro aponta para as expressões iniciais de um trato distintivo-qualitativo do gênero humano, como na seleção dos melhores meios para realizar a satisfação das suas necessidades. De maneira figurativa, Lukács propõe um caminho para a constituição da ciência começando pela escolha da primeira pedra utilizada para funções de trabalho, onde já se encontra uma apreensão efetiva do real, e não o seu manejo subordinado aos marcadores biológicos<sup>431</sup>. É por isso que o budapestino não entende que uma aranha avança sobre sua presa reconhecendo-a enquanto indivíduo de determinada espécie que lhe apraz, mas sim como a pura abstração de uma figura que se identifica com a satisfação da fome indicada pelo instinto<sup>432</sup>. Os homens, em seu atrito com o real por seu metabolismo, podem pouco a pouco apreender os objetos *per se*, de modo que os conceitos acerca de tais entes surjam pela primeira vez, no curso do processo de trabalho. É só com a reunião e articulação destas primeiras formas de espelhamento da realidade por ela mesma, funcionais para a satisfação das necessidades imediatas, que a espécie humana avança em direção a uma futura sistematização de seu conhecimento já adquirido.

As primeiras formas de articulação do conhecimento humano decorrem das investigações acerca dos meios para a realização do pôr teleológico. É a partir do esforço do sujeito para encontrar o caminho mais adequado para superar as suas carências que surgem as primeiras formas de inquirição acerca das propriedades efetivas dos objetos. Se por um lado isto significa que a finalidade de um processo singular do trabalho regula e domina os meios de sua execução, por outro lado, são justamente os desdobramentos mediativos de tal atividade as fontes mais proíferas para a obtenção do conhecimento<sup>433</sup>. Consciente de tal realidade, Hegel propõe que

Na medida em que o fim é finito, ele tem, além disso, um conteúdo finito; de acordo com isso, ele não é absoluto ou um racional pura e simplesmente em si e para si. Mas

---

<sup>430</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 74-75.

<sup>431</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 26.

<sup>432</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 38.

<sup>433</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 57.

o meio é o meio termo externo do silogismo, o qual é a execução do fim; no meio, portanto, dá-se a conhecer enquanto tal a racionalidade [presente] no fim, [a qual consiste em] conservar-se nesse outro externo e justamente através dessa exterioridade. Na medida em que o meio é algo superior do que os fins finitos da conformidade exterior a fins — o arado é mais honroso do que são, imediatamente, os gozos que são proporcionados por ele e que são os fins. A ferramenta se conserva, enquanto os gozos imediatos perecem e são esquecidos.<sup>434</sup>

É por meio da investigação dos meios que ocorrem atos cognitivos reais, inicialmente sem muita autoconsciência, que realiza a perscrutação de juízos de maior envergadura e generalização dos quais, a partir da sua sistematização, origina-se a ciência, enquanto complexo social de maior legalidade própria. O que Lukács propõe com este raciocínio perpassa por uma consequência aparentemente paradoxal: o processo de desantropomorfização. Para Lukács, “tal processo é e continuará sendo um dos mais importantes e indispensáveis meios para o conhecimento do ser como ele realmente é, como ele é em si, como foi e como permanece sendo”<sup>435</sup>. Na medida em que o ser humano apropria-se do real e o humaniza, o papel da peculiaridade dos órgãos de percepção humanos simultaneamente passa ao plano de fundo de suas considerações sobre determinada legalidade, abrindo espaço para a captação das linhas mestras das próprias cadeias causais do objeto visado, distinguindo-se do tipo de adaptação passiva posta pelos animais, que simplesmente imprimem nos objetos movidos aquilo que a sua força instintiva interpõe.

O ser humano, por sua vez, constrói uma desantropomorfização dupla para a relação posta no metabolismo com o ser do objeto, ao promover o recuo tendencial dos elementos doados pelo antropomorfismo da estrutura cognitiva humana, e igualmente do sujeito, na medida em que promove um comportamento de constante crítica de suas próprias intuições, representações e estruturas conceituais para evitar atitudes antropomorfizantes que deformam a objetividade do espelhamento do real<sup>436</sup>. Esse movimento parte do trabalho, como já foi visto, por meio do dever-ser que impõe para a interioridade do agente social do labor a constante autocrítica que ambiciona a maior correteza para o seu pôr, mas que pouco a pouco promove por meio desta adaptação ativa ao natural a necessidade da própria humanização do ser humano, produzindo-o de tal modo enquanto indivíduo e enquanto gênero, dando margem para existência do pôr científico como movimento dotado de legalidade própria. O raciocínio

---

<sup>434</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica – 3. A doutrina do conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 227-228.

<sup>435</sup> LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 61.

<sup>436</sup> Cf. Idem. *Estética I: la peculiaridad de lo estetico*. Barcelona: Grijalbo, 1966, p. 154.

lukacsiano encontra coro nas reflexões do filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, que argumenta

A ciência é a forma de resposta adaptativa de que somente o homem se revela capaz por ser o animal que vence as resistências do meio mediante o conhecimento dos fenômenos, ou seja, mediante a produção da sua existência[,] a individual e a da espécie. Adapta-se ao mundo porque o adapta a si, ao descobrir as razões lógicas das coisas e dos acontecimentos, e ao modificá-las de tal maneira que sirvam ao propósito de assegurar sua subsistência. [...] A ciência é, pois, um produto do processo de hominização e só pode aparecer nas fases superiores desse processo.<sup>437</sup>

Como nos lembra Lukács, “a ciência põe no centro do próprio espelhamento desantropomorfizador da realidade a generalização das conexões”<sup>438</sup>. Ao fazer isso, promove uma ruptura com a estrutura originária do trabalho, escapando às condições de sua gênese, uma vez que importa ao trabalho neste nível de socialidade apenas apreender corretamente um fenômeno natural concreto quando a sua constituição se encontra em uma vinculação necessária com o fim do trabalho teleologicamente posto. Ao erguer conexões mais mediadas, o desenvolvimento do ser social rompe com as pretensões mais imediatas do trabalho originário, apontando para a sua estruturação em um nível próprio de práxis social, dotado de autonomia relativa.

Esta relatividade se põe pois o pôr científico nunca abandona a práxis, ainda constituindo um ato intencional humano, em constante troca com a vida social. Isto não necessariamente possui peso pejorativo, uma vez que o viés social não resulta mecanicamente no obscurecimento das investigações do pôr científico. Marx e Engels, ao criticar os limites da teoria de Feuerbach, argumentam que “ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico, mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio?”<sup>439</sup>. A consolidação da atividade científica como pôr dotado de autonomia relativa, na contramão daquilo que seria intuitivo, não é possível sem que se admita que, em seus experimentos, categorias ontologicamente intencionadas e vinculadas à socialidade do homem atuem com uma permeabilidade cada vez mais ampla<sup>440</sup>. É por conta desta compreensão que, como já tratamos anteriormente, Marx afirma nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que a atividade

<sup>437</sup> PINTO, A. V. *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 83-84.

<sup>438</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 92.

<sup>439</sup> MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 31.

<sup>440</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 91-92.

científica, facilmente confundida com um processo quase que ontologicamente solitário, só é executada em imediata comunidade com os outros, na medida em que o tecido social permeia a linguagem que emprego, o material de minha atividade e todos os produtos e ferramentas usadas que alguém para executar tal investigação.

Assim, ciência e socialidade determinam-se mutuamente, na medida em que o pôr científico se vale do patrimônio expresso no ser genérico, este que por sua vez é continuamente enriquecido pela obtenção sistematizada de conhecimento, extremamente necessária para que se possa executar com propriedade as tarefas postas pelos homens na sociedade humanizada, que exigem respostas cada vez mais refinadas dos seus membros. Se esta crescente exigência compõe um fato, logo se percebe que o ser social plasma incessantemente complexos cada vez maiores a serem apropriados pelos indivíduos. Para que eles possam responder adequadamente às demandas da circulação do social, os próprios seres sociais, em sua dinâmica, produzem consciente ou inconscientemente um novo complexo de pôr teleológico secundário que possibilita a mediação entre a humanidade engendrada e a apropriação necessária dos indivíduos singulares: a educação.

Com a ampliação das faixas da socialidade, crescem em igual medida as exigências de respostas sofisticadas aos indivíduos singulares, o que impõe ao ser social a necessidade de objetivar formas próprias de lidar com a formação e modelagem do comportamento dos sujeitos, de modo que possam se apropriar dos instrumentos legados pelas gerações precedentes. O contato direto com os entes sociais dispostos não é suficiente para este salto do sujeito, uma vez que a mera coleta de plantas para o consumo humano pressupõe certos conhecimentos que de nenhum modo são triviais, como a distinção entre quais plantas podem servir a fins nutritivos e quais são venenosas, o que por si só exige um complexo regime vocabular, que possibilite a fixação e transmissão do socialmente conhecido, bem como o conhecimento em si de tais entes<sup>441</sup>. Portanto, toda sociedade que adquire um nível maior de socialidade, ao reivindicar de seus membros determinada quantidade de conhecimentos, habilidades e comportamentos, formam pouco a pouco a educação como resposta às carências sociais que passam a surgir<sup>442</sup>.

Por mais que se possa argumentar que o esforço educativo guarda analogia com certa comunicação dos indivíduos mais velhos e os seus filhotes no conjunto dos animais de maior desenvolvimento cognitivo, Lukács assevera que, enquanto a animalidade só pode alcançar comunicações fixas de respostas fixas ao ambiente, o pôr educativo se estabelece como uma

---

<sup>441</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 474.

<sup>442</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 177.

formação para o imponderável<sup>443</sup>. Por força da própria natureza cambiante da autoprodução humana, a formação socializante induz os indivíduos envolvidos em seu movimento para que adquiram um trato ontocriativo com a realidade social disposta, mesmo quando sua ação se reduz a inscrição de reflexos condicionados, uma vez que, como já foi dito a respeito do adestramento, sua cadeia legal é autoposta pelo engendramento do ser social, diferindo de uma simples obediência à instintividade. Portanto, as suas possibilidades não são dadas; sua articulação se insere no processo histórico, o que resulta em uma “novidade radical”<sup>444</sup>. Isto faz com que o trabalho educativo, desde os seus germes, consista em influenciar os indivíduos a reagirem às novas cadeias alternativas da vida de maneira socialmente intencionada<sup>445</sup>. Pela abertura que a formação da socialidade fornece, mesmo em suas manifestações mais rudimentares, o pôr educativo confere ao indivíduo em formação a possibilidade de voltar-se contra a sua própria formação, no sentido como ela é conduzida, indo além de um processo estímulo-resposta encontrado na animalidade<sup>446</sup>.

Por meio de tal desenvolvimento, é posto que a aquisição do patrimônio conquistado pela socialidade, isto é, dos complexos sociais desenvolvidos pela generidade não mais muda, independe da simples biologia, estipulando a necessidade da apropriação socialmente determinada para a humanização possível do indivíduo singular. Portanto, o desenvolvimento da inserção do sujeito a uma condição de pertencimento ao gênero só é formada plenamente e tornada consciente pela educação, tomada no sentido mais amplo possível, formando o pertencimento através de um órgão próprio socialmente produzido, tornando cada vez mais a forma de uma esfera da vida social dotada de legalidade própria<sup>447</sup>. A interpretação lukacsiana do estatuto do trabalho educativo é similar à visão proposta pelo filósofo e pedagogo brasileiro Dermeval Saviani, que parte da ideia de que o homem não se faz naturalmente, não nascendo sabendo ser homem, não sabendo sentir, pensar, avaliar e agir humanamente, o que exige o aprendizado. O pôr educativo parte da humanização posta pelo trabalho, estabelecendo o modo adequado de apropriação das conquistas da socialidade, para dar vazão à tendência ontologicamente posta de que o trabalho cria tudo o que não é naturalmente dado, inclusive a humanidade dos próprios homens<sup>448</sup>. O corolário das afirmações savianistas é, em aproximação com as teses lukacsianas, que o pôr educativo é o “ato de produzir, direta e intencionalmente,

---

<sup>443</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 176-177.

<sup>444</sup> Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, 224.

<sup>445</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 178.

<sup>446</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 474-475.

<sup>447</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 298.

<sup>448</sup> Cf. SAVIANI, D. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. Campinas: Autores Associados, 2013, p. 7-13.

em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens”<sup>449</sup>, e é por tal via que toma forma a educação enquanto edifício próprio da vida social.

O desenvolvimento da legalidade própria do pôr educativo promove a formação de uma educação em sentido estrito, conhecida como educação formal. Contudo, das suas expressões mais primitivas até os tempos atuais, a separação entre educação em sentido estrito e a educação ampliada é feita por uma fronteira metafísica<sup>450</sup>. A formação do indivíduo singular, mesmo após a construção de atos e instituições próprias para a educação, move-se para além de tais construtos, atuando por meio de toda a cadeia de determinações que compõem a circulação da vida de um sujeito<sup>451</sup>. Mészáros, ao comentar esta falsa dualidade, resgata a lição do polímata renascentista Paracelso, ao dizer que a aprendizagem é a nossa própria vida: desde a juventude até a velhice, mesmo porque ninguém passa dez horas sem nada aprender<sup>452</sup>. A natureza multifacetada da formação educativa de um indivíduo confere apenas parte do processo à educação formal, o que reforça a constatação do húngaro de que o pôr educativo inscrito na formação de uma individualidade o possibilita manejar tal formação inclusive contra o sentido geral que a ele é dada.

O pôr educativo, enquanto complexo que toma legalidade própria, por mais que objetive contribuir para a apropriação necessária do patrimônio humano, de forma que cada indivíduo envolvido se insira adequadamente na reprodução do ser social, a longo prazo promove um fracasso relativo, permanecendo em contínua desigualdade com o ritmo do desenvolvimento social, numa contraditoriedade que sempre escapa o empreendimento de pôr a educação mais conscientemente possível em sintonia com a totalidade dos desafios postos para o indivíduo singular<sup>453</sup>. Isto se deve ao fato de que de maneira irrevogável o desenvolvimento social produz intensamente categorias próprias que põem o seu processo de reprodução num patamar cada vez maior, dificultando a realização de sínteses que possibilitem apanhá-lo na suficiência que o projeto educativo prefigura. Aqui, a educação se mostra direcionada e propondo sentidos para o complexo social cuja multilateralidade sempre se faz presente nas determinações das rotas evolutivas dos pores teleológicos, sejam eles secundários ou primários.

A constituição do pôr educativo depende de tal inter-relação entre complexos, assim como se vê nos exemplos vistos na linguagem e na ciência. Tal emaranhamento compõe uma

---

<sup>449</sup> Idem. *Ibidem*, 13.

<sup>450</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 177.

<sup>451</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 295.

<sup>452</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 53.

<sup>453</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 178.

realidade de difícil interpretação, tornando mais turva a delimitação da legalidade própria de cada complexo no interior do complexo de complexos que compõe o ser social. Como são destes complexos que brotam os pores teleológicos secundários em suas manifestações mais sofisticadas, sua delimitação é fundamental para a compreensão de sua capacidade de circulação própria em meio a este circuito de múltiplas inter-relações. Este esforço pode fornecer chaves para o enfrentamento de certas questões teóricas importantes, como a compreensão do nível de dependência de tais complexos frente a totalidade e a dependência da totalidade frente aos complexos, cuja vacilação conceitual ainda concede margens para certos desvios que estipulam peso determinístico indevido a algumas das esferas do social, como certa centralidade deformante conferida ao trabalho originário, como se as outras dimensões fossem meras extensões subordinadas a tal legalidade.

Para avançar contra esta aporia, Lukács recorre a ideia hegeliana da identidade da identidade e da não identidade, na tentativa de fundamentar o tipo de coexistência com reciprocidade ontológica que a sua análise constata. Para tanto, o húngaro apropria-se de tal recurso sem receio de estar aplicando uma forma logicista em um fenômeno objetivo, partindo da premissa de que esta dimensão da obra de Hegel, assim como as suas mais importantes descobertas dialéticas, muito pouco têm de caráter precipuamente lógico, sendo, muito antes, constatações engenhosamente generalizadas de complexidades do ser e, enquanto tais, buscam revelar a estrutura específica do ser social<sup>454</sup>.

Tal ideia, que segue por toda a obra de Hegel, tomou forma clara em seu primeiro livro publicado, *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, quando afirma que

As exigências de separação devem ser admitidas na mesma medida que as exigências de identidade. Quando identidade e separação são postas em oposição uma à outra, ambas se tornam absolutas, e se alguém pretende manter a identidade através da anulação da dicotomia, então [identidade e dicotomia] permanecem opostas uma à outra. A filosofia deve dar a separação entre sujeito e objeto o seu devido lugar. Ao tornar tanto a separação quanto a identidade igualmente absolutas, na medida em que estipula uma oposição entre si, a filosofia apenas postulou tal separação condicionalmente, da mesma maneira que a identidade — condicionada como é pela anulação do seu oposto — também é apenas relativa. Portanto, o Absoluto em si é a identidade da identidade e da não-identidade; ser-oposto e ser-uno estão juntos no seu interior.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 264.

<sup>455</sup> HEGEL, G. W. F. *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1977, p. 156, tradução nossa.

O raciocínio hegeliano, se tivermos acordo com a hipótese interpretativa do filósofo canadense Charles Taylor, estabelece a mediação entre oposição e identidade, no lugar da separação radical entre opostos, justamente pelo fato de que as diversas relações de oposição e identidade são inseparavelmente vinculadas uma à outra, interditando qualquer distinção exacerbada, uma vez que nenhuma pode existir por si própria, já que a oposição parte de uma prévia identidade e tal identidade não pode sustentar a si mesma sem engendrar o seu oposto, o que, por corolário, faz com que não se relacione a um-outro, mas ao seu-outro, numa identidade dissimulada que necessariamente reafirma a si mesma ao se restabelecer em unidade<sup>456</sup>. Em outros termos, o caráter unitário abstraído da compreensão do fenômeno vário reafirma o caráter uno da própria composição da totalidade do ser, ou, na gramática hegeliana, na composição do absoluto. Tais considerações ontológicas impõem Marx a considerar que a concretude do real só se faz enquanto síntese de múltiplas determinações, enquanto unidade do diverso.

Não se pode converter tal raciocínio em uma concepção reducionista de “unidade dos contrários”<sup>457</sup>, que esquematiza o real em uma simples e constante batalha entre dois pólos que, ao fim das contas, nada mais são do que o outro de sinal trocado, imprimindo no mundo objetivo uma lógica que o condensa em um par de entes que se confrontam diretamente, e não em uma multiplicidade enriquecida por seus entrecruzamentos, cujos fatores desdobram-se em legalidades próprias. No capítulo sobre a falsa e a autêntica ontologia de Hegel, presente no primeiro volume de sua ontologia, Lukács busca discernir o sistema hegeliano de certas linhas de discussão filosófica que, sem se contentarem com a incumbência de aclarar as contradições singulares do existente, produtoras da processualidade do real, buscam construir, em vez disso, “um sistema universal da contraditoriedade movida e motora”, isto é, “sistemas onicompreensivos que expõem no plano categorial a onipresença sistemática da contradição, ou seja, a processualidade universal existente tanto no mundo quanto no saber acerca dele”<sup>458</sup>.

A preponderância da contradição processual de tais perspectivas é apenas aparente, uma vez que a suprassunção das oposições as suplanta em uma suprassunção definitiva, que, conduzida pelo paradigma apriorístico da “*coincidentia oppositorum* [coincidência dos opostos]”<sup>459</sup>, degrada tanto o processo quanto a contradição à condição de traços categoriais de um simples mundo do aquém, cuja processualidade subordina-se ao imperativo teórico de conservação da imagem antecipadamente perfazida enquanto um absoluto estático, residindo

<sup>456</sup> Cf. TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 15-16.

<sup>457</sup> LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 86.

<sup>458</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 236.

<sup>459</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

num além já determinado, deixando abaixo de si toda contradição<sup>460</sup>. Por conseguinte, um expediente teórico de tal natureza desativa o processo dialético justamente por via da sua culminação máxima<sup>461</sup>, isto é, quando posto como uma totalidade de delimitação teórica específica: como codificação *a priori* de sua imagem enquanto simples unidade dos contrários<sup>462</sup>.

De modo distinto, o absoluto visado por Hegel é a identidade da identidade e da não-identidade, que congrega em seu interior unidade e oposição, o que põe a suposta dimensão do além (de acordo com os onicompreensivistas) na mesma processualidade que vigeria no mundo do aquém, dissolvendo assim a necessidade de tal separação. A totalização presente no sistema hegeliano está para além de um “compêndio sintético da universalidade extensiva”, sendo entendida, em sentido contrário, como a “estrutura fundamental na edificação da realidade em seu todo”<sup>463</sup>. Isto significa que a totalização hegeliana forma-se justamente nas inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares. Enquanto o primeiro bloco de teorias analisado dissolve as contradições no “conhecimento do absoluto”<sup>464</sup>, a filosofia de Hegel entende que o itinerário do conhecer perpassa por essa ideia de totalidade composta por totalidades, quando afirma que

Em virtude da natureza referida do método, a ciência se apresenta como um círculo fechado em si, em cujo início no fundamento simples a mediação recurva o fim; nesse caso, esse círculo é um círculo de círculos; pois cada membro singular, como animado pelo método, é a reflexão dentro de si que, ao retornar ao início, é, simultaneamente, o início de um novo membro.<sup>465</sup>

O que Hegel deseja evitar é a monotonia redutora de suas teorias concorrentes, titulares de uma universalidade abstrata, que, na forma de sua inefetividade, nadifica o conjunto de determinações e diferenciações para fundar uma concepção de absoluto que se assemelha a uma noite em que todos as vacas são pardas<sup>466</sup>. Lukács concebe que, fazendo as devidas reservas aos

---

<sup>460</sup> Cf. Idem. Ibidem, 236-237.

<sup>461</sup> Cf. Idem. Ibidem, 237.

<sup>462</sup> Convergente com a linha de raciocínio lukacsiana, Karel Kosik (1968, p. 49) entende que a totalização torna-se abstrata, vazia de conteúdo efetivo, quando a teoria, desprezando a riqueza do real, erige um princípio abstrato ao estatuto de universal, distorcendo a totalidade para que ela se ponha destituída de sensibilidade em face dos particulares. O tcheco cita o jovem Schelling como um exemplo de tal desvio, uma vez que o idealista alemão concebia a preexistência do todo às suas partes, e estas, substrato deste universal.

<sup>463</sup> Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>464</sup> Idem. Ibidem, 236.

<sup>465</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica – 3. A doutrina do conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 332.

<sup>466</sup> Cf. Idem. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 31. Apesar de *Kühe* ser o termo alemão designado para vaca, Paulo Meneses, talvez por esforço de consideração das diferenças culturais entre Brasil e Alemanha, optou por traduzir por gatos.

desvios dedutivistas e logicistas do alemão<sup>467</sup>, fora a sua perspectiva em prol da identidade entre sujeito e objeto, que preocupa o húngaro como uma mácula de seu próprio passado<sup>468</sup>, é possível dizer que Hegel propõe chaves conceituais incontornáveis para o avanço de um projeto teórico em vista de uma universalidade concreta, em que a totalização seja posta como resultado, implementada através de seu desenvolvimento, contendo um tornar-se outro justamente pela efetividade de sua natureza enquanto vir-a-ser-de-si-mesmo<sup>469</sup>. Por este ponto de vista, o húngaro sintetiza as conquistas conceituais hegelianas em favor de um universal concreto, funcionais para o estudo da explicitação da totalidade social, da seguinte forma

ele [Hegel] concebe a realidade como uma totalidade de complexos que são em si mesmos, relativamente, também totalidades; a dialética objetiva consiste na gênese real e na autoexplicitação, interação e síntese reais desses complexos; por isso, também o absoluto, enquanto quintessência desses movimentos totais, não poderá jamais converter-se na imobilidade de uma indiferença transcendente com relação aos movimentos concretos; ao contrário, enquanto síntese concreta de movimentos reais, ele também é – sem prejuízo de seu caráter absoluto – movimento, processo; a forma originária da contradição hegeliana, a identidade da identidade e da não identidade, mantém-se ineliminavelmente ativa também no absoluto.<sup>470</sup>

Lukács apropria-se de tais considerações acerca do movimento da totalidade em Hegel, como já vimos, justamente pelo fato de que, para o húngaro, elas dizem menos respeito a uma consideração logicista do real do que ao trabalho com generalizações de complexidades de ser que reportam a estrutura específica do ser social. Por conseguinte, a análise lukacsiana, ao tratar da totalidade social, estipula que mesmo no estágio mais originário do ser genérico já podemos avistar ao menos em germe a sua estruturação por meio de um complexo de complexos, onde circulam ininterruptamente interações, tanto dos complexos parciais entre si quanto do complexo total com suas partes<sup>471</sup>.

É no interior de tais interações que se explicita a reprodução do complexo que as totaliza, de modo que os complexos parciais, de autonomia ainda deflacionada, possuem uma reprodução fortemente determinada pela reprodução desta totalidade que compendia o múltiplo das relações entre as partes. O que provoca uma radical ruptura entre o ser social e a natureza

<sup>467</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 238-239.

<sup>468</sup> Em *História e consciência de classe*, escrito de transição teórica para o marxismo, Lukács acaba defendendo uma concepção de superação da dicotomia sujeito x objeto que em certos sentidos ultrapassa os limites de Hegel, o que faz o próprio húngaro admitir, em sua fase tardia, que nutria naquela obra um “hegelianismo exacerbado” (LUKÁCS, 2003b, p. 25), ao estabelecer o alcance de tal estado como tarefa histórica do proletariado. O jovem filósofo chega a dizer que “o autoconhecimento subjetivo e objetivo do proletariado numa determinada etapa de sua evolução é, ao mesmo tempo, o conhecimento do nível atingido nessa mesma época pela evolução social” (Idem, 2003a, p. 103).

<sup>469</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 33-34.

<sup>470</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 241-242.

<sup>471</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 162.

orgânica é o fato de que a sua reprodução unitária possui a possibilidade de, sem renunciar a sua unidade originária, desenvolver órgãos extremamente diversificados para a sua explicitação, o que, no movimento que se caracteriza por sua identidade da identidade e da não identidade, envolve o seu caráter originariamente unitário em um movimento que simultaneamente o abole e o preserva<sup>472</sup>. Tal desdobramento assemelha-se à suprassunção hegeliana, ao contrair uma dupla significação que, na mesma medida em que promove uma negação determinada, isto é, uma anulação *disto*, promove a conservação dos outros elementos que conseguem se associar com o novo movimento instaurado<sup>473</sup>.

O desdobramento de cada complexo social, em torno de uma legalidade cada vez mais específica, se entrecruza necessariamente com as outras cadeias explicitadas pelo ser social, formando conexões objetivas e dinâmicas que, por meio de tais mediações, tornam os pores em sofisticação cada vez mais efetivos. Este jogo dialético, que promove a diferenciação ampliada entre os pores, preserva sobre novos alicerces a unidade originária do ser social. Para o húngaro, do mesmo modo que cada vez menos existem indícios que atestem o tipo de universalidade abstrata e indiferenciada criticada por Hegel, também é fato que nunca ocorre uma cisão definitiva entre os complexos, permanecendo o caráter dinâmico do passar-de-um-para-o-outro e do contrapor-se-um-ao-outro<sup>474</sup>. Se assim o é, constitui-se o fato ontológico de que o conjunto de ações e relações próprias do ser social sempre serão correlações de complexos entre si, de modo que cada elemento particular só consiga eficácia real enquanto parte integrante do complexo a qual pertence, numa interpenetração que impõe determinações até mesmo aos pores teleológicos de maior predominância tendencial<sup>475</sup>. Deste modo, a totalidade de complexos se constitui como um momento predominante de determinação frente a um complexo singular<sup>476</sup>.

É por tal constatação ontológica que Lukács entende que qualquer estudo sobre a natureza do ser social, para que funcione sobre critérios históricos e concretos, necessita do apoio de uma determinação dialética da totalidade, na contramão de certas tendências teóricas de seu tempo, que, devido à experiência histórica do nazifascismo, sentem cheiro de Estado de exceção em todo e qualquer concepção que inspire um quadro de totalização<sup>477</sup>. Para se

---

<sup>472</sup> Cf. Idem. Ibidem, 264.

<sup>473</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 94.

<sup>474</sup> Cf. Idem. Ibidem, 265.

<sup>475</sup> Cf. Idem. Ibidem, 161.

<sup>476</sup> Cf. Idem. Ibidem, 162.

<sup>477</sup> Aqui, estamos nos referimos a um conjunto de produções teóricas datadas do pós-guerra. Lukács não viveu tempo suficiente para lidar com as questões que podem ser congregadas muito precariamente em um termo guarda-chuva conhecido como pós-modernidade, caracterizada por Lyotard (2015, p. xvi) — não como apologeta, mas como crítico — enquanto uma tendência teórica de esgotamento das metanarrativas, de perspectivas que tenham a pretensão de abarcar a totalidade. Contudo, cabe notar, como aponta o estudioso lukacsiano José Paulo Netto (2002, p. 92-93), que o discurso anti-totalização de tendência pós-moderna conserva este tipo de raciocínio que

distinguir das perspectivas da extrema-direita, o expediente lukacsiano argumenta que tais regimes fundamentam-se filosoficamente por meio de figurações totalizantes do tecido social que partem de generalizações arbitrárias de determinadas categorias, tais quais raça e nação<sup>478</sup>. Para possibilitar esta operação teórica, deformam a estrutura das categorias escolhidas, e, por sua impressão em todo e qualquer fenômeno social, deforma a própria sociedade como um conjunto. Lukács, por sua vez, ao apoiar-se nas teses hegelianas já referidas, busca fundar uma ideia de totalidade social que nada mais é do que uma unidade concreta de forças em luta recíproca, num conjunto multicausal que se enriquece por meio de uma composição por totalidades subordinadas movidas e moventes por determinações histórico-concretas, adquirindo configurações e funcionalidades sempre relativas<sup>479</sup>. É importante ressaltar, todavia, que a designação da sociedade enquanto complexo de complexos, defendida por Lukács, não se propõe a estabelecer uma análise pormenorizada de cada complexo parcial e a sua conexão dinâmica que produz o complexo total da sociedade, o que demandaria um “tratado teórico completo da estrutura geral da sociedade”<sup>480</sup>, algo muito mais abrangente do que os desígnios lukacsianos na ontologia, que mobilizam tais discussões para fins relacionados ao fundamento geral e método necessários para as suas questões centrais, o que, para nós, significa a fundamentação da moral no interior do sistema do agir humano.

O que nos interessa ao lidar com a totalização dos complexos sociais é a afirmação da prioridade do todo em relação as suas partes, em relação aos complexos singulares que o constituem, uma vez que, caso contrário, o que ocorre é uma autonomização extrapoladora de forças que, em seu sentido concreto, determinam apenas a particularidade de um complexo parcial inserido no tecido social<sup>481</sup>. Ao proceder de tal forma, a teoria converte tais elementos em forças próprias, de autonomia indevida, como se não pudessem ser tolhidas por nada, e, assim, torna incompreensíveis as contradições e desigualdades de seu desenvolvimento, “que se originam das inter-relações dinâmicas dos complexos singulares e sobretudo da posição

---

identifica a ideia de totalidade social com o difuso conceito de totalitarismo. A pós-modernidade, que não pode ser confundida com uma expressão unívoca de seu tempo, adquire dominância uma vez que consegue se consolidar como a lógica cultural do capitalismo tardio, como argumenta Fredric Jameson (1996, p. 31,61), baseado nos estudos socioeconômicos de Ernst Mandel (1985). Como tal, esta tendência sofre profundas alterações em relativa sintonia com o desdobramento de novas questões postas pela própria reprodução ampliada do capital, de sua constituição, entre os anos 1970 e 1980, até os dias atuais, de modo que, em breve, a sua hegemonia deve ser sobreposta — se já não foi sobreposta — por um novo tipo de ideologia apologética à subsunção total e escancarada da vida ao capital, como uma nova metanarrativa, em torno de uma existência diretamente entregue ao capital e à lógica de desempenho mercantil.

<sup>478</sup> Cf. Idem. As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007c, p. 58.

<sup>479</sup> Cf. Idem. Ibidem, 59.

<sup>480</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 249.

<sup>481</sup> Cf. Idem. Ibidem, 305.

ocupada pelos complexos parciais dentro da totalidade”<sup>482</sup>. É sempre um desvio teórico conceber lógica ou gnosiologicamente uma prioridade metodológica para a estruturação ideal de um complexo, uma vez que cada complexo tem sua peculiaridade determinada não só pela legalidade própria do complexo parcial, mas simultaneamente e sobretudo também por sua posição e função na totalidade social<sup>483</sup>. Sabendo disso, Marx, na *Miséria da filosofia*, elabora uma dura crítica ao teórico francês Pierre-Joseph Proudhon, defensor de uma prioridade ontológica mecânica do fator econômico do tecido social, chegando ao ponto de afirmar a sua anterioridade cronológica:

As relações de produção de qualquer sociedade formam um todo. O sr. Proudhon considera as relações econômicas como outras tantas fases sociais, engendrando-se umas às outras, resultando umas das outras como a antítese da tese, e realizando na sua sucessão lógica a razão impessoal da humanidade. O único inconveniente que existe nesse método é que, ao abordar o exame de uma apenas dessas fases, o sr. Proudhon não possa explicá-la sem que recorra a todas as outras relações da sociedade, relações que, contudo, ele ainda não originou pelo seu movimento dialético. Quando, depois disso, o sr. Proudhon por meio da razão pura passa à criação das outras fases, procede como se se tratasse de crianças recém-nascidas, esquecendo-se que têm a mesma idade da primeira [...] Quando se constrói com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, os membros do sistema social são deslocados. Os diferentes membros da sociedade são transformados em outras tantas sociedades à parte, que se sucedem umas às outras.<sup>484</sup>

Tendo em vista o estatuto da relação totalidade social x complexos singulares, o húngaro estatui que um complexo parcial pode, segundo fins metodológico-conceituais, ser alvo de uma delimitação determinada precisa frente aos outros complexos, se nós operarmos uma abstração razoável do movimento concreto de sua substancialidade e função, ao investigarmos efetivamente a dinâmica entre sua gênese e desdobramento social. É importante compreender que tal empreendimento conceitual só pode ser realizado enquanto abstração razoável, uma vez que, em seu sentido ontológico, cada complexo social não possui limites claramente determináveis para a sua consideração enquanto portador de autonomia e legalidade própria<sup>485</sup>. A linguagem, para pegarmos um caso modelar, ao mesmo tempo que se coloca como medium da socialidade, isto é, como portadora da mediação de todos os complexos do ser social, também

---

<sup>482</sup> Idem. Ibidem, 305-306.

<sup>483</sup> Cf. Idem. Ibidem, 306.

<sup>484</sup> MARX, K. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976, p. 88-89.

<sup>485</sup> Cf. Idem. Ibidem, 250-251.

sofre reiteradamente com as sobreposições dos diferentes complexos, na interpenetração de um pelo outro, ainda que o seu caráter relativamente autônomo e as suas leis específicas se resguardem<sup>486</sup>. Para que possa agir, mesmo enquanto figura autônoma, os complexos imperativamente se valem das suas relações com as demais esferas da realidade social. Podemos citar como exemplo lukacsiano a relação entre a biologicidade e a linguagem artística. Como o filósofo marxista aponta:

Naturalmente, certa elasticidade dos músculos, a reação rápida dos nervos etc. estão entre as precondições psicofísicas indispensáveis para tocar o violino. Contudo, o essencial nesse ato é que comunique adequadamente conexões de um mundo musical, cujo êxito ou malogro são condicionados exclusivamente pelas leis internas dessa esfera e não podem mais ser remontados a uma diferenciação biológica dos órgãos.<sup>487</sup>

Quando nosso enfoque direciona-se ao conflito entre um complexo parcial e outro, o complexo abrangente da economia, *locus* do pôr teleológico primário, por suas peculiaridades, assume papel de momento predominante frente a um componente do ser social em suas vias de ruptura com o seu respectivo caráter germinal-originário. Como o húngaro assevera, o desenvolvimento econômico engendra constantemente novas formas de trabalho excedente, novas formas das suas apropriações e usos por meio dos apropriadores, como vetores de materialização fundamentais para a formação e devir das relações sociais<sup>488</sup>. Por este fator, pode ser caracterizado como momento predominante neste processo de ruptura com as manifestações da primitividade, algo que não revoga a autonomia, a peculiaridade dos demais complexos. Em sentido contrário, Lukács entende que só no interior da dinâmica concreta do desenvolvimento econômico, formando relações com seu movimento, até mesmo quando se põe em contraposição às suas tendências concretas, que um complexo viabiliza os elementos necessários para galvanizar uma peculiaridade própria, avançando rumo a uma autonomia autêntica<sup>489</sup>. Isto não significa reduzir o complexo não-econômico a um simples ser determinado pelo mundo da economia, sem qualquer interação, como se fosse derivação, dedução do econômico. A questão que marca a prioridade do complexo da economia é o fato de que são as reações que são próprias dos impulsos que o movimento geral do ser social aciona na economia, em reciprocidade, que podem engendrar a particularidade de tais reações, que

---

<sup>486</sup> Cf. Idem. Ibidem, 251.

<sup>487</sup> Idem. Ibidem, 265.

<sup>488</sup> Cf. Idem. Ibidem, 269.

<sup>489</sup> Cf. Idem. Ibidem, 272-273.

deste ponto podem fazer brotar formas próprias que ampliem o caráter desigual do desenvolvimento do gênero humano.

O que salta os olhos quando observamos a perspectiva lukacsiana é o fato de que, em suas formulações, é o ser social que aciona as questões da economia, caindo por terra qualquer compreensão do econômico como um motor surdo, apartado da totalização, que, como já vem sendo exaustivamente exposto, atua em germe mesmo nas mais primitivas formas de atuação social. A centralidade posta pelo marxismo de corte lukacsiano, como podemos atestar em Mészáros, está posta na atividade humana produtiva, que não pode ser confundida com uma atividade econômica pura, abstrata, sem imergir na confluência dos complexos<sup>490</sup>. É por isso que Lukács considera um erro confundir o prefácio de *Para a crítica da economia política* como uma ode à redução do consciente ao econômico, quando o que Marx aponta é que é a totalidade do ser social, onde reside inclusive o seu pôr teleológico primário (mas não só ele), que determina a consciência e não o inverso<sup>491</sup>.

A economia, no interior do marxismo, não pode ser vista em sua mera datidade, fruto de um imediatismo empirista<sup>492</sup>. É por meio da apreensão ontológica da economia que ela pode ser posta no seu lugar efetivo, que, enquanto complexo parcial, não possui legalidade própria sem ser posto como complexo junto a outros complexos que totalizam o ser social. A ideia de uma ciência particularizante da economia a retira de sua dimensão enquanto fator de produção e reprodução da vida, unida com as outras legalidades, a reduzindo a uma abstração que não se verifica em seu funcionamento efetivo. Tal representação fetichista da independência absoluta do complexo singular da economia reifica o econômico, como realização da pura objetividade, em oposição aos movimentos da pura subjetividade, como se fosse possível executar o mais simples dos pores teleológicos laborais sem uma refinada atuação do momento ideal de tal práxis, isto é, sem o espelhamento do real, sem a organização analisante de tais conteúdos em torno de uma dimensão alternativo-valorativa, etc<sup>493</sup>. Marx e Engels, n'*A ideologia alemã*, apontam a necessidade das suas análises irem além de um aspecto específico da atividade humana, a saber, o trabalho dos homens sobre a natureza, para atingir outro aspecto, “o trabalho dos homens sobre os homens”<sup>494</sup>, enquanto questão teórica fundamental para a compreensão entre as mediações entre os intercâmbios, termo utilizado pela dupla alemã naquele momento de sua obra para retratar as relações sociais de produção, e as forças produtivas, uma vez que,

---

<sup>490</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 108.

<sup>491</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 308.

<sup>492</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 291-292.

<sup>493</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 269.

<sup>494</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 35.

para os autores materialistas, o impacto de tais considerações gera a ideia de que a relação limitada dos homens com a natureza condiciona sua relação limitada entre si, e a relação limitada dos homens entre si condiciona sua relação limitada com a natureza<sup>495</sup>.

É fato que a economia atua como fator preponderante na produção da ruptura com a fase juvenil do desenvolvimento da humanidade, e continua em suas figuras de desdobramento enquanto base ontológica irrevogável. Contudo, é justamente por ser meramente a base, enquanto fato ontológico primário, que a economia é um potente indutor de trazer à vida o não-econômico, que, nas suas formas mais explicitadas, consolidam-se como faculdades específicas dos homens, enquanto energias próprias dos complexos sociais, que realmente traduzem para a realidade o que é economicamente necessário, que aceleram, consolidam, favorecem e, em determinadas circunstâncias, até mesmo freiam ou impedem sua explicitação como realidade social<sup>496</sup>.

Exemplos de tal repercussão da ruptura do ser social com a sua configuração originária não faltam. Em circunstâncias de maior desenvolvimento da estrutura social, a formação do complexo militar também retrata os limites da consideração da economia como um motor surdo do ser social, uma vez que a separação radical entre força bélica e economia acaba por gerar uma posição metafísica<sup>497</sup>. Para um campo do marxismo que se expressa através de economicismos, é de se espantar a existência de certa carta de Marx a Engels, em que o mouro ressalta que a história do exército atesta o papel importante de tal fator da vida social para o desenvolvimento econômico, consideração encarada por Marx como uma evidência fatal para a comprovação da justeza do ponto de vista dos marxistas sobre a ligação entre as forças produtivas e as relações sociais<sup>498</sup>. Se fosse um economicista, Marx se escandalizaria quando certo impacto dos pores militares resultasse em um vetor material de maior condicionamento sobre o econômico em uma dada circunstância concreta. Mesmo a ideia, fator fantasmagórico para boa parte da tradição da filosofia, pode adquirir a concretude necessária para ser um fator de maior determinação em certo circuito de circunstâncias do ser social, se permearem adequadamente os sujeitos, induzindo-os a tomar partido de determinado movimento<sup>499</sup>. Sobre este aspecto, Lukács relembra o papel de Lutero, ao verter a Bíblia para o alemão, na reunião aguda de contradições que marcou o declínio do medievo<sup>500</sup>.

---

<sup>495</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 39.

<sup>496</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 417.

<sup>497</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 259.

<sup>498</sup> Cf. MARX, K. Carta a Engels 25 de setembro de 1857. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961b, p. 255.

<sup>499</sup> Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 157.

<sup>500</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 273.

É por isso que, se Engels, em célebre carta a Bloch, admite que, em última instância, é a produção e a reprodução da vida real que determina o fluxo da história, também é certo que de modo algum o fato econômico é o único fato determinante, uma vez que a vida social se compõe através de um jogo recíproco de complexos sociais, em que tanto os desvios das legalidades de maior tendencialidade quanto as próprias intervenções dos pores teleológicos individuais podem romper com determinado direcionamento engendrado pelo mundo da economia<sup>501</sup>.

Tertulian ressalta que a consideração do tecido social como uma composição de complexo de complexos habilita Lukács a excluir definitivamente a concepção retilínea e monolítica do progresso histórico<sup>502</sup>. Este tipo de desvio teórico preocupou Engels no final de sua vida. Em carta à Schmidt, o filósofo comunista critica os marxistas vulgares alemães do seu tempo, afirmando que o contributo teórico legado por ele e por Marx é, antes de tudo, um guia para o estudo, e não alavanca destinada a erguer construções apriorísticas, pois a história, segundo a filosofia da práxis, precisa ser a todo momento estudada em suas minúcias, em suas manifestações em determinada circunstância de seu curso, para que esta situação determinada possa ser delimitada precisamente<sup>503</sup>. Lukács traduz as preocupações de tal natureza de Engels na afirmação de que a legalidade a ser aprendida pela teoria só se põe em conexões caracterizados pelo seu “se...então”, o que o leva a ressaltar a prioridade ontológica do ser-propriadamente-assim da realidade para que possamos identificar o desenvolvimento de uma dada teia de relações entre complexos quais são efetivamente os complexos de maior determinação material<sup>504</sup>. Não há, portanto, abertura alguma por parte de Lukács para a promoção de uma nivelção conceitual entre os complexos parciais, promotora de uma identidade abstrata que rompe com o real em sua efetividade, que se dá pela identidade da identidade e da não identidade<sup>505</sup>. Em uma circunstância singular, os complexos entram em ação com níveis de efetividade extremamente variados, o que inclui o papel concreto do momento predominante caracterizado pelo mundo da economia.

O trabalho, apesar de ser encarado aqui como pôr teleológico primário, portador de um modelo para os demais níveis de práxis social, não pode ser inserido em nossas formulações,

<sup>501</sup> Cf. ENGELS, F. Carta a Bloch 21/22 de setembro de 1890. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961b, p. 284-285.

<sup>502</sup> Cf. TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 395.

<sup>503</sup> Cf. ENGELS, F. Carta a Schmidt 5 de agosto de 1890. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961c, p. 283.

<sup>504</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 274.

<sup>505</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 270.

se respeitarmos os pontos ontológico-metodológicos já expostos, de modo “a exagerar de maneira esquemática”<sup>506</sup> esse caráter de modelo em relação ao agir humano em sociedade. É fato que a atividade laboral, mesmo em seu formato originário, provoca necessariamente formas mais complexas, justamente pela dialética peculiar de sua constituição<sup>507</sup>. É por via das lacunas que o seu desenvolvimento estabelece que brotam os demais complexos, de caráter secundário, de modo que o nexos recíproco entre o autoengendramento da estrutura laboral e a constituição de legalidades próprias para os níveis mais sociais de pôr teleológico se movem pela identidade da identidade e não-identidade, quando se complexificam por meio do “enlace dinâmico”<sup>508</sup> posto pela práxis social.

Os novos complexos, ao ocuparem espaços exteriores à forma cabível para a estrutura do trabalho originário, não permitem à perspectiva teórica a proposição da transferência direta e integral dos traços específicos do trabalho para estas novas formas sociais. O movimento unitário de convergência e separação da totalidade social de fato põe o trabalho como modelo, como já abordamos, justamente pelo fato de que o labor realiza materialmente uma relação radicalmente nova no metabolismo com a natureza, enquanto as demais formas têm como pressuposto de sua existência tal metabolismo e a forma de atividade inaugurada por tal intercâmbio. Portanto, o trabalho originário, enquanto base ontológica primária, é modelar por desenvolver a categoria do pôr teleológico como a estrutura fundamental de toda e qualquer atividade que possa ser considerada genuinamente humana, o que põe tal característica como elemento a ser generalizado em outras formas sociais, e não uma ideia deturpada de subsunção do conjunto integral de categorias do trabalho ao posto de condição irrevogável de toda a práxis humana. O que faz com que nós entendamos uma legalidade social não pelo modo como ela mimetiza o labor, mas sim por suas especificidades<sup>509</sup>. É por meio de tal compreensão que o húngaro critica a forma dedutivista que o materialismo vulgar encontra para entender todo o composto social de maior complexidade como uma reprodução mecânica de suas bases mais simples.

Ao estabelecer os critérios para a compreensão do esqueleto que possibilita novas formas de práxis social, o que o marxismo de corte lukacsiano impõe para o estudo do ser genérico não é a recuperação das convergências, mas a apreensão do divergente, daquele tipo

---

<sup>506</sup> Idem. Ibidem, 47.

<sup>507</sup> Cf. Idem. Ibidem, 84.

<sup>508</sup> Idem. Ibidem, 93.

<sup>509</sup> Cf. FORTES, R. V. 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 revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Rio das Ostras, n. 22, out. 2016, p. 48-49.

de legalidade própria que parte de um âmbito singular do ser social que a produz, justamente por tal autoconstrução, uma forma própria de liberdade, um modo de autodesenvolvimento que rompe com as suas bases mais simples, e, se o faz, não o faz como uma negação abstrata do modelo do trabalho originário, mas sim em sintonia com o estímulo que o pôr teleológico primário faz para a efetivação do caráter livre das faculdades humanas sócio-historicamente engendradas. Como argumenta Lukács, é por meio da consideração das diferenças fundamentais dos pores teleológicos que, de maneira aparentemente paradoxal, podemos compreender as suas afinidades essencialmente ontológicas germinadas nos contributos do labor enquanto modelo<sup>510</sup>. Assim, o que pode ser feito e que interessa a nossa investigação é a compreensão do modo pelo qual os pores teleológicos secundários tendencialmente canalizam o modelo do pôr primário para a sua expressão de desprendimento deste próprio modelo, formando a divergência necessária para construir seu próprio edifício, enquanto forma de expressão do ser social.

Lukács entende que os pores secundários, ao partirem do esqueleto erigido pelo trabalho originário, igualmente operam como atos teleológicos e, também são, em última análise, materiais<sup>511</sup>, na contramão do que entendem o idealismo mistificador e o economicismo mecanicista, um par de perspectivas dotadas de um dualismo de sinal trocado. Tais considerações do húngaro trazem como corolário uma base configurativa que exige que cada ato de tal natureza ponha-se por meio de decisões alternativo-valorativas dos indivíduos sociais, mas não de modo arbitrário, tendo que lidar com os nexos causais existentes, para que os novos objetos a serem analisados e transformados adequadamente em favor dos seus fins<sup>512</sup>. Para o húngaro, isso não é pouco, mas não é tudo. Se é necessário que os novos pores repercutam as conquistas que o trabalho originário põe para o ser social, de modo que ele possa instaurar definitivamente uma atividade que rompa com o movimento habitual da biologicidade, faz-se necessário ver como ele vai além de tal estrutura, mesmo porque tanto o trabalho quanto os outros pores, dependentes da sua explicitação, não podem proceder sem que movam uma dinâmica de afirmação e negação que determine decisivamente a ambos<sup>513</sup>. Todo processo metabólico do ser humano com o meio natural, para romper com suas primeiras barreiras da naturalidade, necessita seguir com uma legalidade própria cada vez maior, operando assim um movimento que na terminologia hegeliana pode ser compreendido enquanto uma negação

---

<sup>510</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 47.

<sup>511</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>512</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 151.

<sup>513</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 287.

determinada, em que a sua anulação é uma anulação *disto*, dotada de conteúdo, permitindo ao seu movimento direcionar-se para o novo e não para o puro nada<sup>514</sup>. É a partir daí que o pôr teleológico primário pode promover em dado momento uma ruptura radical com o seu fundamento ontológico estrutural, constituído pela mediação entre a natureza de seu pôr teleológico e as cadeias causais que tal ato deve pôr em movimento, para dar à luz a um novo tipo de agência humana<sup>515</sup>.

Podemos ver neste processo como os novos pores se configuram em uma relação de identidade de identidade e não identidade. O húngaro parte da ideia de que, por sua própria lógica, o dever-ser impõe gradativamente ao processo de trabalho que este renda parte de sua dinâmica para o direcionamento ao próprio sujeito que trabalha, determinando o seu comportamento em tal articulação e enquanto a si mesmo situado em tal percurso. Contudo, é preciso entender que, enquanto configuração fundamentalmente baseada no metabolismo entre homem e natureza, o trabalho originário põe em marcha uma forte interação entre sua finalidade, seu objeto e seus meios para realizações. É patente que seus objetos são os entes naturais, que devem gerar uma prática que se mova para obter como fim a transformação de tais compostos em vista da satisfação dos seres sociais. Na atividade laboral, a determinação do comportamento do sujeito, por mais que possa em sua autorregulação gerar determinadas qualidades não naturais, como a observação, a destreza e habilidade e a tenacidade, permanece tendo como vetor, como já vimos, a galvanização de tais virtudes em torno da instrumentalização da dominação fática e transformação material do objeto natural por meio do labor<sup>516</sup>.

As mudanças decisivas no conjunto da práxis humana decorrem da dinâmica de aperfeiçoamento e aumento de contradições entre meios, fins e objetos<sup>517</sup>. Desde o estágio mais primitivo da agência humana, a relação entre fim e meio apresenta contradição potencial. Em meio a tal atrito autoprodutor, meio, objeto e fim tornam-se sempre mais sociais<sup>518</sup>. São fortes os impactos causados pelo lidar do indivíduo social com objetos que já não são mais meros exemplares puros dos componentes da naturalidade, compostos inéditos de um ambiente novo e socializado que é produto da autoconstrução humano-genérica. Os artefatos postos pelo labor apresentam novas questões a serem generalizadas e perguntas que direcionam os sujeitos à novos atos teleológicos. Estas novas ações, inicialmente guiadas incessantemente para buscar

---

<sup>514</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 73-74.

<sup>515</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 83.

<sup>516</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 104.

<sup>517</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>518</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 150.

sempre veicular melhor o metabolismo com o natural, sofrem as consequências de lidar com estas novas necessidades, potencializadoras do desenvolvimento da história humana, de modo que incitam, enquanto objetividade reguladora, novos rumos para o autodomínio humano, fazendo despontar novas qualidades e novos atos sociais, lidando pela primeira vez com realidades abstraídas em fatores puramente cognitivos, em vista de necessidades não mais obedientes aos marcadores biológicos, mas sim em vista de fins cada vez mais humano sociais<sup>519</sup>.

Em tais circunstâncias, é na agudização de tais atritos que pode surgir a transformação do ato humano em algo qualitativamente diferente, de impacto efetivamente extensivo e intensivo, quando a agência social de fato concentra-se não mais na transformação da natureza, mas na alteração humana<sup>520</sup>. A mudança de objeto, do objeto natural para a transformação dos próprios indivíduos sociais, eleva a práxis humana a um conjunto inédito de questões que desmantela qualquer tentativa de fetichizar o modelo do trabalho como uma generalização mecânica que promove novos pores reduzíveis a sua configuração originária<sup>521</sup>. O desenvolvimento deste tipo de pôr teleológico promove mudanças essenciais na estrutura da práxis social mesmo na estrutura legada pelo trabalho originário, por mais que os seus traços ontológicos fundamentais não sofram nenhuma mudança decisiva, como uma possível superação do caráter teleológico dos atos humanos, por exemplo, ainda que tal teleologia se conforme em uma possibilidade radicalmente nova.

Há um jogo de aberturas e dificuldades que se apresenta para o ser social quando ele passa a ter a si mesmo como objeto. É preciso dizer que este novo material<sup>522</sup>, isto é, a possibilidade de transformação da práxis concreta dos homens, possui uma heterogeneidade em níveis radicalmente maiores que a mera legalidade natural, encontrando-se em ininterrupta mudança como objeto mediado, mantendo assim uma estrutura dotada de legalidade inegavelmente menos inequívoca e mais oscilante<sup>523</sup>, que impõe novos obstáculos para a realização exitosa de suas finalidades. Por outro lado, uma vez que passa a se concentrar na indução dos próprios homens, a subjetividade adquire um papel qualitativamente diferente, estabelecendo a autotransformação do sujeito como o próprio objeto da sua ação, promovendo, apesar da imprevisibilidade de tal material, uma importante abertura para a autoexplicitação cada vez mais consciente do próprio agente, enquanto gênero e enquanto individualidade, uma

---

<sup>519</sup> Cf. Idem. Ibidem, 150.

<sup>520</sup> Cf. Idem. Ibidem, 152.

<sup>521</sup> Cf. Idem. Ibidem, 288.

<sup>522</sup> Cf. Idem. Ibidem, 153.

<sup>523</sup> Cf. Idem. Ibidem, 358.

vez que as próprias estruturas do ato intencional adquirem o caráter de dever-ser, o que o torna diferente dos pores originários, não só pela sua complexidade, mas também por sua aproximação radical com o próprio movimento do pôr, dando lugar especial ao próprio dever-ser<sup>524</sup>.

Isto não resulta, contudo, em negar que tal operação de dever-ser, por mais que cresça extensiva e intensivamente a sua densidade, não deixa de se pôr como tarefa do porvir, como um “em vista de quê”, em que o *télos* continua a determinar todo o conjunto da práxis movida. Portanto, os pores teleológicos secundários mantêm a validade do raciocínio do húngaro em seus problemas anteriores, em que estabelece que todo pôr teleológico contém no seu bojo alguma valoração, um “em vista de quê” o pôr teleológico se desdobra. Se assim o é, e o pôr novo mantêm-se, apesar das rupturas, modelado pelo labor originário, como os novos atos intencionais plasam valores de novo tipo? Se o porvir é o fator determinante, enquanto móvel da decisão alternativo-valorativa, em vista de quê se movem os pores teleológicos secundários?

### 2.3 O entre si do gênero humano e a fundação do valor moral

*O ponto de vista moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si [...]. É este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a pessoa como sujeito.*

*G. W. F. Hegel*<sup>525</sup>

O esforço lukacsiano para a consolidação de uma ontologia do ser social, como já vimos, tinha como objetivo servir de pano de fundo para o seu interesse em enfrentar os problemas centrais da ética, uma vez que, inspirado por Hegel e Marx, o húngaro entendia que tal campo da agência humana não poderia ser compreendido concretamente sem uma reflexão de conjunto, que a determinasse como um momento do ser social, que brota da sua ação totalizada. Convencido de tal perspectiva, ele inicia as suas considerações ontológico-sociais tendo como

<sup>524</sup> Cf. Idem. Ibidem, 105.

<sup>525</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 97.

título provisório “A posição da ética no sistema do agir humano”<sup>526</sup>. É fato que o filósofo não dispôs de tempo suficiente para começar a sua reflexão ética propriamente dita, nem pôde realizar a revisão textual completa da própria introdução concebida para tal projeto. Contudo, como argumenta o filósofo romeno Nicolas Tertulian, as linhas que Lukács conseguiu escrever fundamentam uma “teoria dialética da gênese dos valores”<sup>527</sup>, que apreende a mediação existente entre a consciência ponente, alternativo-valorativa, e as determinações objetivas que devem ser adequadamente canalizadas para a realização de um valor.

Lukács, neste sentido, admite o papel fundamental do ser consciente para a constituição do valor, assumindo a necessidade da produção de uma valoração no interior de todo e qualquer pôr teleológico, uma vez que tal ato, para que possa de fato intencionar certo agir humano segundo um fim, inevitavelmente sedimenta juízos axiais, nos quais nenhuma observação de nexos causais por si só é suficiente para a extração de tal conteúdo, o que exige a observação do sujeito acerca da possibilidade de tal arranjo impactar favorável ou desfavoravelmente os interesses que lhe envolvem<sup>528</sup>. Este movimento, de ordem alternativo-valorativa, como as reflexões prévias indicam, não se move como *causa sui*. O próprio Mészáros clarifica esta questão ao estabelecer que são as necessidades humanas que fundamentam todo e qualquer valor, categoria que não possui realidade sem uma necessidade que lhe corresponda<sup>529</sup>. Não é de uma consciência pura e monádica que parte a forma valorativa, mas sim da luta objetiva dos indivíduos sociais para a realização das suas demandas, em que o êxito e o malogro de tais iniciativas determinam terminantemente a gênese, transformação e perecimento das representações normativas<sup>530</sup>. Portanto, as primeiras formas de valoração partem dos exames prático-materiais de homens e mulheres, acerca da utilidade e da inutilidade, do favorável e do desfavorável, em meio aos seus esforços de autorreprodução<sup>531</sup>. É da consolidação do ser social como um ser automediador e autoconstituente que, como argumenta Mészáros, a estrutura valorativa humana consegue atingir níveis que ultrapassam o primitivismo da utilidade e da inutilidade das primeiras formas de luta pela sobrevivência<sup>532</sup>.

Assim, Lukács estabelece uma rota analítica de compreensão da gênese e desdobramento do normativo a partir do construto humano posto originariamente pelo

<sup>526</sup> NOBRE LOPES, F. M. *Lukács: estranhamento, ética e formação humana*. 2006. 177 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, p. 62.

<sup>527</sup> TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 394.

<sup>528</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 95, 113.

<sup>529</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 176.

<sup>530</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 412.

<sup>531</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 40.

<sup>532</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 176.

metabolismo social da natureza, propondo deste modo um direcionamento não-arbitrário para o estudo do fenômeno moral, capaz de estabelecer nexos entre as suas manifestações mais simples, fundantes, e os seus momentos de maior socialidade, onde já há uma larga ruptura com o natural. É com este percurso que o húngaro consegue evitar tanto um certo dedutivismo de corte kantiano, que deriva as formas mais imediatas de um universal-abstrato especulativamente erigido, ao passo que não concede nenhuma espécie de carta de salvo conduto para o materialismo vulgar, que reduz o movimento das categorias gerais a uma reprodução mecânica de seu exercício mais simples, em maior escala e atuando com objetos de natureza distinta<sup>533</sup>. O que o húngaro depreende de tais considerações é que a gênese do valor

não é nem uma dedução lógica do conceito de valor, nem uma descrição indutiva das fases históricas singulares do desenvolvimento que o levou a adquirir a forma social pura; ao contrário, é uma síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas legalidades concretas e reais.<sup>534</sup>

Há certa imagem proposta por Marx que nos ajuda a compreender tal elaboração teórica. Na introdução à *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, o mouro entende que é tarefa da crítica filosófica forçar as “relações petrificadas a dançar, entoando a elas sua própria melodia”<sup>535</sup>. Isto significa que é imperativo que a filosofia, quaisquer que sejam os seus objetos encarados, retire-os de sua imediaticidade, este aprisionamento que os limites do empirismo, do presentismo, e da contaminação antropomórfica podem doar às suas considerações, de modo a elevar o seu objeto a outro nível de consideração, algo que inevitavelmente envolve o ímpeto para colocá-lo em sintonia com as suas diversas manifestações, com as suas tendências históricas, isto é, com as suas legalidades produzidas por meio da marcha da história. Ao mesmo tempo, este intento, para que não ponha em seu objeto elementos especulativos da própria pesquisa, necessita pôr as suas categorias em movimento segundo sua própria melodia, isto é, conduzindo a sua apreensão precisamente segundo o automovimento do seu ser-propriadamente-assim.

Mobilizando tal instrumental teórico, Lukács situa as formas originárias da valoração no extenso campo do econômico. O húngaro argumenta que não é por acaso o fato linguístico de que, nos mais diversos idiomas, o valor econômico é designado pelo mesmo termo que os valores referentes a outras esferas da vida social, uma vez que o valor econômico é, em última

<sup>533</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 117.

<sup>534</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 312-313.

<sup>535</sup> MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 154.

análise, o “fundamento ontológico de todas as relações sociais a que chamamos valores, e por isso também o veículo de todos os tipos de comportamento socialmente relevante que são chamados de avaliações”<sup>536</sup>. O raciocínio fundamenta-se na apreensão da prioridade ontológica dos atos econômicos frente às agências humanas de estatuto distinto, pelos argumentos já explorados, tais quais a anterioridade da reprodução última da vida frente às suas expressões de nível social mais avançado, a precipuidade das apreensões via labor para seu manejo subsequente nos pores teleológicos secundários e o fato de que é por via da práxis social do trabalho que se consolida o formato do pôr teleológico como modelo dos atos genuinamente humanos que se desdobram em novos níveis, nas mais diversas formas de iniciativa humana. Não há, neste sentido, nenhuma relação de hierarquia axial e mesmo ontológica entre tais relações, fora o caráter ontologicamente inimaginável das distintas ações humanas, sem a estrutura consolidada pelo agir econômico<sup>537</sup>.

Como tratamos mais detidamente no final do primeiro capítulo, o surgimento da normatividade no interior dos intercâmbios metabólicos entre o ser social e a naturalidade assume a forma do valor de uso. Mesmo sendo produto do trabalho, categoria de transição, cujas faculdades se explicitam no limiar entre a socialidade e a naturalidade, o valor de uso, desde a sua conformação mais primitiva, é posto fundamentalmente como uma relação. A utilidade abstraída no pôr teleológico do trabalho não é uma extração simples do ser em si dos objetos articulados no labor. Como argumenta o húngaro, este tipo de visão acaba por imprimir elementos finalísticos nos nexos causais do ser material, antropomorfização que facilmente pode servir de base para a sistematização de concepções “cósmico-teológicas”<sup>538</sup> da realidade objetiva. O trabalho consolida valores na medida em que identifica quais mediações enriquecem e quais desfalecem o ser social. Esta utilidade atestada não é, contudo, a pura volição, numa espécie de Sonho de Ícaro<sup>539</sup>.

O ponto central da teoria marxista da gênese ontológica do valor é a sedimentação do entendimento de que a utilidade não é mera orientação da subjetividade pura, mas a constatação do acréscimo ou decréscimo de determinada realidade para determinados fins concretos, como tomada de consciência de quais canalizações são mais favoráveis e mais desfavoráveis para o ser social. De tal modo, a valoração surge no interior dos intercâmbios humanos com a natureza, de modo a articular juízos de aprovação ou desaprovação de determinadas práticas, movimentos

---

<sup>536</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 344.

<sup>537</sup> Idem. *Ibidem*, 408-409.

<sup>538</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 109.

<sup>539</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 57.

ou objetos para a satisfação das necessidades humanas, numa conformação autocondicionada pelo esforço ídeo-valorativo humano de compreensão de quais elementos correspondem às suas próprias necessidades e heterocondicionada de acordo com a apreensão de quais nexos causais objetivos podem ser vertidos para os fins humano-sociais<sup>540</sup>. Esta congregação entre finalística e causalidade, tensão que põe o valor desde os seus primórdios, confere o caráter dialético da apreensão marxista da gênese do valor enquanto valor de uso, indicado por Tertulian.

Qual seria, portanto, a relação destes primeiros momentos de explicitação da axialidade com os valores não-econômicos? O esforço de Lukács pretende se afastar tanto do materialismo vulgar que considera esta normatividade como mero epifenômeno da circulação da economia quanto das perspectivas que, por via da construção idealista de uma espécie de filosofia da história aos moldes hegelianos, conferem ao valor o estatuto de tendência predominante da experiência humana, desdenhando das leis sociais, que coabitam com a axialidade existente no ser social e balizam seu próprio existir, enquanto complexo de especificidade própria, como se a filosofia da práxis avistasse no processo histórico um desenvolvimento axiológico que condicionaria as demais articulações do ser genérico<sup>541</sup>.

O salto proposto pelo marxismo estipula uma articulação fundamental entre as formas valorativas superiores e o desenvolvimento posto originariamente pelo labor, admitindo o sentido concreto do nexo que há entre estes dois pólos. Como argumenta Lukács, se por um lado a aparição do valor possui uma dependência ontológica da reprodução real do homem real, primariamente plasmada pelo agir humano no interior da economia, para que tal valor se realize, necessariamente o ser social precisará estruturar o seu agir por vias supraeconômicas<sup>542</sup>. Nestas considerações, o húngaro faz coro com Marx, que apresenta nos *Grundrisse* a ideia de que o superior desenvolvimento das forças produtivas não significam a renúncia à fruição, mas, em sentido contrário, a consolidação tanto das capacidades quanto dos meios para o fruir, uma vez que a consolidação da capacidade de fruição é, necessariamente, a condição para a fruição, seu primeiro meio, de modo a lançar as bases para o desenvolvimento pleno dos indivíduos<sup>543</sup>. Para o húngaro, isso significa que necessariamente o mais simples agir laboral aponta para o devir homem do homem, isto é, a ultrapassagem da mera gênese da humanização para alcançar o seu

---

<sup>540</sup> Cf. TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 394.

<sup>541</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 197.

<sup>542</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 198-199.

<sup>543</sup> Cf. MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011b, p. 593-594.

próprio desdobramento, movimento no qual o econômico possui função ontologicamente primária, fundante<sup>544</sup>.

A síntese encontrada por Lukács de todo o já discutido processo no qual estipula ao trabalho prioridade ontológica no desenvolvimento do gênero humano parte da constatação de que o movimento mais simples do trabalho explicitado é o da transformação da naturalidade em ente social, de modo que os objetos naturais passem por uma associação transformativa que os torne objetos adequados e úteis à reprodução da vida humana<sup>545</sup>. Em outros termos, o trabalho simples, atividade humana direcionada para a constituição de valores de uso, move-se fundamentalmente para operar o “submetimento da natureza pelo homem e para o homem”<sup>546</sup>. Em seu pôr, o trabalho originário funda a socialidade e a faz reproduzir-se ampliadamente, enquanto os demais valores observáveis no cotidiano de um tecido social explicitado têm a socialidade como pressuposto. Se por este percurso o labor, em suas primeiras manifestações, apresenta-se como o principal motor da transformação em fato social daquilo que é puramente natural, sua consequência é a consumação do homem em sua socialidade, uma vez que no submetimento da naturalidade externa e da sua própria naturalidade aos desígnios necessários para a satisfação das suas necessidades, tal processo desenvolve assim a formação inicial das suas faculdades especificamente humanas, que já não permitem mais uma resposta possível por via do labor.

Este caminho, próprio do desenvolvimento do ser social já aludido, por meio da sua capacidade de articulação de um jogo de perguntas e respostas que se generaliza em questões cada vez mais complexas, faz com que a práxis humana se depare com novas necessidades e demandas que ultrapassam o campo limitante do pôr teleológico primário. Deste modo, a explicitação da atividade laboral vai se assentando com um campo próprio de mediações que, com a ampliação de seu escopo, atinge um continente em que cada vez mais quem faz as perguntas é cada vez menos a natureza imediata em si mesma, mas, muito antes, o metabolismo social *per se*, quando a proliferação de mediações autocriadas, movidas pela estruturação do complexo social, dimensão esta já afastada das barreiras naturais, faz com que as questões humanas apontem cada vez mais para a sua própria circulação, indo para além da mera funcionalidade reduzida ao campo do submetimento do natural aos fins humanos<sup>547</sup>. Se os novos pores têm como pressuposto o estar-posto da consciência, por outro lado, elas não se

---

<sup>544</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 117.

<sup>545</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 409.

<sup>546</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114.

<sup>547</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 303-304.

movem como uma reprodução mecânica deste elemento já consolidado, promovendo de tal sorte aquilo que se entende como a “continuidade da consciência”<sup>548</sup>, dando novos formatos ao saldo reunido pela acumulação crítica de experiências que o atrito humano com o meio natural proporciona. Assim, a dialética da pergunta e resposta postas por este campo ampliado da práxis humana apresenta questionamentos que não se originam mais diretamente do entorno primitivo, da natureza, mas constituem de tal modo tijolos na construção de um entorno criado pelo próprio ser social. Isto significa que as novas questões elaboradas pelo desenvolvimento das capacidades do ser social voltam-se para o desafio da sua própria construção.

Com o desenvolvimento da socialidade, surge uma crescente supremacia dos pores teleológicos no ato de reagir ao mundo exterior<sup>549</sup>. A capacidade humana de empreender atos intencionais atinge um campo cada vez maior de objetos e relações, assumindo espaços antes pertencentes aos reflexos instintivo-biológicos. Ao explorar a capacidade de agir genuinamente humana, o ser social não abole a utilidade nem a moveu mecanicamente em sua forma embrutecida para os outros campos de ação. Na análise proposta pela filosofia da práxis, o movimento do valor precisa ser encarado como um processo cujos saltos representam uma superação que significa ao mesmo tempo anulação, conservação e elevação<sup>550</sup>. A utilidade posta pelo trabalho originário é o valor criado por uma categoria de transição, logo, mantém-se ligada a uma base natural, ainda que sirva como movimento para tornar um ser natural socialmente transformado. O ponto fundamental é que os novos pores gerados pelas lacunas do labor encaminham o ser para a realização de um certo germe existente no valor de uso, que orienta o pôr teleológico “para o domínio de toda a vida humana”<sup>551</sup>, num processo que incita uma abstração da utilidade, a pondo em outros patamares, em torno do superior desenvolvimento do homem, fazendo com que ela assuma uma dimensão para além dos seus limites genéticos.

A nova feição representada por tal movimento relaciona-se com as transformações iniciadas pelo próprio labor. A dupla transformação que o trabalho opera, segundo análise de Marx n’*O capital*, do submetimento do natural ao social e da transformação do próprio ser que trabalha, desenvolve um movimento para si. É fundamental para a compreensão de tal fenômeno a revolução, mesmo que não intencional, da explicitação dos pores teleológicos secundários. Se o trabalho, enquanto categoria de transição, promove uma profunda ruptura com a naturalidade, ao estabelecer em sua mediação com o natural o movimento que funda as

---

<sup>548</sup> Idem. Ibidem, 291.

<sup>549</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>550</sup> Cf. Idem. Ibidem, 110.

<sup>551</sup> Idem. Ibidem, 116.

primeiras manifestações da socialidade, o desenvolvimento dos pores teleológicos secundários é a realização de tal base, enquanto consequência prática da socialidade desdobrada. Enquanto o trabalho originário move-se para a transformação da natureza para fins humanos, os pores não econômicos têm como objetivo a transformação dos seres humanos para fins humanos, isto é, a consolidação de um tipo de práxis que tem como manifestação explícita a autoconstrução humana.

Este aumento da possibilidade de manobra dos indivíduos os faz englobar diretamente os problemas do gênero humano<sup>552</sup>. Parte de sua atividade direciona-se para a realização de atos teleológicos que compõem o acréscimo e o superior desenvolvimento dos seres humanos, pela premissa de que os aperfeiçoamentos de tal ordem só podem ser efetuados pelo próprio ser social. Isto faz com que, nas dinâmicas que empreendem a transição do ser em si para o ser para si, que recaem sobre o próprio ser agente, num movimento cada vez mais ricamente determinado, a encarnação adequada dessa socialidade desdobrada, aquela que chegou a si mesma, seja o próprio homem, o homem na sua práxis social concreta, o homem que, com suas ações e nas suas ações, encarna e faz realidade o gênero humano<sup>553</sup>. Assim, torna-se explícito que o ponto axial do ser social é o próprio ser humano<sup>554</sup>. É pela sua autoconstrução, tornando-se homem social, que o ser social promove o desenvolvimento superior do homem, isto é, desenvolve aquelas faculdades que transformam em realidade as suas próprias possibilidades<sup>555</sup>. Em outras palavras, como afirma Mészáros, “não pode haver outra medida de humanidade senão o próprio ser humano”<sup>556</sup>.

Marx, do período em que a sua teoria ainda não tinha ido além da fase *in statu nascendi* até as manifestações mais maduras de seu pensamento, compreendia a natureza da riqueza humana como a confirmação da força humana essencial e o novo enriquecimento da essência humana, numa autoapropriação que significa o acionamento da mesma<sup>557</sup>. Em sua manifestação mais ulterior, o filósofo alemão, ao compreender o modo como reciprocamente a humanidade posta e o indivíduo humano produzem e se reproduzem reciprocamente, renovando assim mesmo o mundo da riqueza que criam<sup>558</sup>, Marx atesta que a riqueza humana, para onde aponta

<sup>552</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 412.

<sup>553</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114.

<sup>554</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 320.

<sup>555</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 115.

<sup>556</sup> MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 159.

<sup>557</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 349, 391.

<sup>558</sup> Cf. Idem. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011b, p. 594.

a necessidade tendencial que parte da abstração da utilidade empregada pelo desenvolvimento humano-genérico, atinge um novo estatuto, quando afirma que

De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i.e., do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir?<sup>559</sup>

Em convergência com tal compreensão, Lukács entende que o valor, enquanto categoria em superior explicitação, ao adquirir o estatuto da pura sociabilidade, desenvolve-se a partir da constituição da humanidade genérica, na medida em que a realidade humana volta-se para si mesma como ser para nós<sup>560</sup>. É neste caminhar, no qual encontra na autoconstrução enquanto ser genérico a afirmação de sua potência, que o ser social abstrai como valor, para além da utilidade tacaña do trabalho originário, a possibilidade de explicitação das faculdades humanas como esforço pelo seu autoengendramento, pondo concretamente os valores sociais não-econômicos. Mészáros argumenta que esta capacidade, enquanto auto-realização autoconstituidora do ser social, erigida de sua confrontação histórica com a natureza e consigo mesmo é tanto a necessidade quanto o valor do ser humano, não havendo nenhum valor que não se encaixe dentro de tal tendência<sup>561</sup>. Qualquer tipo de normatividade ou antinormatividade, para o ex-aluno de Lukács, são tanto derivativos quanto constitutivos deste valor fundamental da humanidade, como desdobramento generalizado das primeiras manifestações do ser humano como ser fundamentalmente automediador. Em sintonia com tal perspectiva, Agnes Heller compreende a abstração do valor como tudo aquilo que é absorvido pelo ser genérico do homem e contribui direta ou mediatamente para a explicitação do seu ser genérico, isto é, tudo que contribua para o enriquecimento dos componentes do humano, na explicitação de suas categorias ontológico-sociais, enquanto o desvalor seria todo rebaixamento ou inversão de tal desenvolvimento<sup>562</sup>.

<sup>559</sup> Idem. *Ibidem*, 399-400.

<sup>560</sup> Cf. LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 231-232.

<sup>561</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 177.

<sup>562</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 4-5.

Este novo valor, que decorre da suprassunção da utilidade originária produzida pelo trabalho simples, não pode ser confundido com o valor moral. A nova valoração que observamos nada mais é do que a abstração razoável do complexo valorativo que surge com a multifacetação e autoengendramento da riqueza humana, que transpõe os limites unilaterais das primeiras formas de riqueza econômica. Como explica Heller, tal complexo congrega o conjunto de valores que brotam do desenvolvimento da socialidade humana, envolvendo inclusive o próprio valor de uso socialmente enriquecido e o valor moral<sup>563</sup>. Assim, a moralidade não aparece no tecido social como um prédio isolado ou como um conjunto normativo apriorístico, percebido desde os primórdios da existência dos indivíduos, mas sim como uma das esferas da trajetória do ser social, movida e movente.

Com esta ponderação, o marxismo de corte lukacsiano se aproxima da crítica que Hegel faz à ética kantiana. Ao observar os limites do sistema proposto por Kant, no qual a axialidade nada mais é do que um elemento puro, desprovido de gênese e movimento, residindo de tal modo numa razão apartada da história, a perspectiva hegeliana defende a interpretação que insere cada exigência moral na totalidade social viva, como momentos da atividade social do homem. Esta afinidade é mais uma evidência do caráter relativamente tributário da filosofia da práxis ao hegelianismo. O ato de produzir uma breve cartografia que situe os artifícios hegelianos em torno da construção da moralidade é um importante gesto para a compreensão do estatuto do valor moral proposto por Lukács, não só para circunscrever as suas convergências, elemento fundamental para sistematizar o movimento do sistema lukacsiano em torno de tal questão, mas também para elucidar quais seriam os pontos de desencontro entre as duas linhas teóricas.

Para Hegel, a moral só pode surgir em meio a passagem humana ao ser para si<sup>564</sup>. Como vimos, tal movimento é próprio do ser social. Diferentemente do animal, que não se relaciona com seu universal, os indivíduos humanos conseguem ser universais com seus universais, numa relação que põe o universal como para si. Esta rearticulação, em Hegel, do consciente, só pode se dar pela mediação com a exterioridade<sup>565</sup>. O para si imediato, que se traduz na relação unilateral com a subjetividade pura, não promove tal salto, mas antes nega o real<sup>566</sup>. Contudo, para escapar deste para si imediato, não basta à consciência direcionar-se para qualquer exterioridade. O objeto material qualquer, apreendido pela certeza sensível e pela percepção,

---

<sup>563</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 8.

<sup>564</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 97.

<sup>565</sup> Cf. Idem. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 143.

<sup>566</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 39.

produz apenas a identificação negativa do eu, ainda sob a figura da oposição abstrata<sup>567</sup>. Para que se possa construir efetivamente o para si, não resta nenhuma possibilidade se não o encontro com o outro.

O problema da relação com o outro para a construção da eticidade está presente em Hegel desde os seus primeiros textos. Como indica Axel Honneth<sup>568</sup>, a primeira manifestação de tal intuição teórica parte da construção do axioma que põe a anterioridade do povo frente ao indivíduo, da qual brotaria uma eticidade natural, num esforço de propósito teleológico que inscreve uma axialidade prévia na comunidade humana, que em seu movimento desdobra os valores possíveis<sup>569</sup>. Tal perspectiva cede em momento posterior à rota de desenvolvimento do espírito, que exclui tais elementos de naturalidade previamente dada, promovendo uma ideia de vir-a-ser da eticidade baseada na ideia aristotélica do humano como um animal social, admitida pelo filósofo alemão, reformulando-a por meio da estruturação de um quadro referencial que põe como motor fundamental a trajetória das consciências<sup>570</sup>. Esta perspectiva retira do sistema hegeliano a prioridade de uma coletividade abstrata, sem sujeitos, positivando em seu lugar a unidade entre universalidade e singularidade, dois momentos que não podem existir apartados. É neste circuito que Hegel propõe o indivíduo como uma totalidade, um ser universal que precisa explicitar tal condição ao se reconhecer no outro.

É efetivamente no encontro com o outro que a consciência pode alcançar a sua satisfação enquanto consciência de si, isto é, quando, enquanto consciência de si, encontra outra consciência de si<sup>571</sup>. Este é o tipo de experiência em que o objeto do agir consciente não promove mera relação negativa, uma vez que em tal embate o consciente pode de fato suprassumir o eu em sua imediatez. É nesta relação, onde se é simultaneamente reconhecido e reconhecente, que ocorre na consciência a suprassunção de seu ser-aí imediato<sup>572</sup>, num movimento que se desdobra num vir-a-ser que compõe a unidade de si mesmo em seu ser-outro, que pode enunciar enfim um eu que é nós e um nós que é eu<sup>573</sup>, fazendo com que a volição individual atinja um para si real, na medida em que suprassume o seu ser-em-outro e o seu ser-

<sup>567</sup> Cf. Idem. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 136-137.

<sup>568</sup> Utilizaremos Honneth neste contexto como um comentador de Hegel mesmo sabendo que o projeto que orienta a sua obra ambiciona ir além do domínio do comentário, produzindo de tal modo considerações próprias, sem necessariamente ter o compromisso de se restringir às questões que surgem da leitura imanente da obra hegeliana.

<sup>569</sup> Cf. HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 43-44.

<sup>570</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 62-63, 65.

<sup>571</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 140-141.

<sup>572</sup> Cf. Apud HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 85-86.

<sup>573</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 141-142.

outro com um regressar a si mesmo em patamar distinto<sup>574</sup>. A consciência de si só é em si e para si quando é para outro, em seu reconhecimento<sup>575</sup>. Portanto, ela só se põe em sua universalidade partir de tal agir duplo, recíproco, que pressupõe um agir simultâneo, o qual que a exterioridade observada pela certeza sensível e pela percepção não podem por si só promover. Este movimento em via de mão dupla permite que os dois pólos reconheçam no outro aquilo que é comum a si<sup>576</sup>.

De acordo com Axel Honneth, é esta relação de consciências que pode explicitar o medium social necessário para a construção do universal para o universal, condição que permite o tornar sujeito e a individuação possível. Para Honneth, este medium social possibilita tal processo de enriquecimento do indivíduo a partir das mediações formativas que só a intersubjetividade permite<sup>577</sup>. É neste processo de subjetivação, como iniciamos esta discussão, que torna possível o ponto de vista moral. A consciência moral, justamente pela composição de sua gênese, necessariamente aponta para o universal, como a construção de um valor que reafirma a unidade entre o indivíduo e o gênero, em um processo de mútuo enriquecimento que brota desta relação<sup>578</sup>.

Hegel soa quase materialista para os ouvidos de Honneth, por afirmar a ideia de que a formação da eticidade do gênero humano é um processo que, através de seus conflitos, pode realizar os potenciais morais inscritos nas relações entre os indivíduos, por meio deste medium social engendrado em sua inter-relação<sup>579</sup>. Contudo, há no sistema hegeliano uma queda ao idealismo, quando se observa que tal movimento filia-se a uma espécie de marcha objetiva da razão, o que, em seus primeiros escritos, expressa-se na natureza comunitária do homem, aprioristicamente dada e que, na sua posterior filosofia da consciência, estabelece que a dinâmica de desenvolvimento da eticidade humana insere-se na autorrelação do espírito<sup>580</sup>. O entre si do espírito manifesta-se o idealismo objetivo hegeliano por meio da tese especulativa que propõe a formação do consciente por meio desta figura quase arquetípica do embate entre dois sujeitos<sup>581</sup>. O resultado de tal movimento é, na compreensão de Honneth, o submetimento do conjunto de esferas da vida social ao processo teleológico regido pelo sistema do espírito<sup>582</sup>.

---

<sup>574</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 93-94.

<sup>575</sup> Cf. Idem. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 142.

<sup>576</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 143-144.

<sup>577</sup> Cf. HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 65-66.

<sup>578</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 141-142.

<sup>579</sup> Cf. HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 117.

<sup>580</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 117-118.

<sup>581</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 119-121.

<sup>582</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 121-122.

É este dualismo idealista e teleológico que constitui a principal divergência do campo marxista com o hegelianismo no debate acerca do desenvolvimento do *entre si humano*. Como classifica Mészáros, o desenvolvimento da moralidade torna-se perigosamente cindido e abstrato quando não se apresenta como um construto que se faz no interior da vida social, não para o ser humano, no sentido de uma elaboração externa inserida na vida dos indivíduos sociais, mas pelo ser humano, construído por suas forças engendradas sócio-historicamente, e que se direciona no interior do seu campo social totalizado<sup>583</sup>. O desenvolvimento marxista leva até às últimas consequências a compreensão esboçada por Hegel de que a moralidade surge como uma das expressões da atividade social do homem, uma vez que tal maturação não obedece à encarnação de um espírito latente no devir do real, mas sim à própria imanência do autoengendramento do ser social.

Como indica Lukács,

Todo valor autêntico é, pois, um momento importante no complexo fundamental do ser social que nós denominamos como práxis. [...] A fonte autêntica dessa gênese é, muito mais, a transformação ininterrupta da estrutura do próprio ser social, e é dessa transformação que emergem diretamente os pores que realizam o valor.<sup>584</sup>

É neste campo da autoconstrução e constante alteração do gênero humano que o valor moral torna-se possível, compreendendo não só a sua gênese e desdobramento, como também entendendo, como já foi dito anteriormente, que ele tem como pressuposto a socialidade, sendo a sua manifestação explicitada dependente das dinâmicas de consolidação das estruturas socializadas, apresentando-se como uma categoria estranha à natureza orgânica e inorgânica.

Quando assistimos as cenas de *La guerre du feu*<sup>585</sup>, nos deparamos com circunstâncias que figuram bem tal consideração teórica. O filme narra acontecimentos que historicamente se situam em um momento bastante anterior à revolução neolítica, ambientados em uma comunidade caçadora-coletora de baixíssimo grau de desenvolvimento das forças produtivas, sem a elaboração e aperfeiçoamento de muitas ferramentas e ainda sem o domínio sobre o fogo — justamente por isso, mantém de maneira devotada uma única chama, como se o seu surgimento fosse uma exceção do curso natural. Os laços comunitários ainda não possuem grande repertório, e a visão coletiva sobre a sua própria *species* é bastante rudimentar, da qual

<sup>583</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 172-173.

<sup>584</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 122.

<sup>585</sup> LA GUERRE DU FEU. Direção: Jean-Jacques Annaud. Canadá/França: ICC-Ciné-Trail/Stephan Films, 1981. 1 DVD (100 min).

brota um complexo valorativo sem muita capacidade de generalização e multiformidade. Há aqui uma espécie de proto-moral, ou a expressão de um circuito moral extremamente incipiente, em que o fenômeno do coito forçado sequer é apreendido enquanto estupro, devido à debilidade da relação daqueles indivíduos com o seu próprio gênero.

Certa feita, Leandro Konder afirmou que, para o marxismo, “não há como viver humanamente sem valores”<sup>586</sup>. Se assim o é, também é fato que não é possível que haja a explicitação de valores sem que se tenha como pressuposto uma existência humanizada. Como afirma Sánchez Vázquez, a moral só pode surgir a partir da ruptura com a naturalidade mais rude<sup>587</sup>, o que, em termos lukacsianos, nada mais é do que a fundação de sua segunda natureza. É só quando as reações físico-químico-biológicas não bastam para a reprodução de sua vida, quando nem mesmo a produção de um objeto para a satisfação imediata de suas necessidades mais básicas é o suficiente para o indivíduo social, há a abertura para as questões em torno da reprodução da personalidade humana, do tipo de individuação que o faz ir além dos reflexos instintivos e se apropriar de um patrimônio que o faça ser uma individualidade explicitada, ao tornar-se humano<sup>588</sup>.

Não há para o marxismo, entretanto, uma autoconformação isolada da subjetivação. Em sentido contrário, Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, considera que as mediações que envolvem a hominização de um sujeito nada mais são do que os laços estruturados que vinculam a existência do outro para mim, totalizando o modo como efetivamente o outro é para mim<sup>589</sup>. Já citamos o momento n’*O capital* em que Marx afasta o processo de consolidação do indivíduo como se estivesse de frente para uma espelho, como um reflexo puro de seu ser. O espelhamento humano se dá com o outro, na relação com o outro, em que inclusive o mouro chega a caracterizar como reconhecimento o produto do entre si, da experiência recíproca dos atos, da corporalidade, dos construtos do outro como mediação para o autoentendimento recíproco como “uma forma de manifestação do gênero humano”<sup>590</sup>. Garaudy, em suas investigações acerca da fundamentação da moral, recupera tais considerações marxianas, ao situar a produção da figuração do eu no interior da relação do nós<sup>591</sup>, de modo que a reflexão desse para si só seja possível como a exteriorização da relação com os outros. Curiosamente, o

<sup>586</sup> KONDER, L. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo: 2010, p. 23.

<sup>587</sup> Cf. SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 27.

<sup>588</sup> Cf. LUKÁCS, G.. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 129.

<sup>589</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 414-415.

<sup>590</sup> Cf. Idem. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 57.

<sup>591</sup> Cf. GARAUDY, R. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. In: *Moral e sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci*. São Paulo: Paz e Terra, 1969, p. 21.

filósofo francês encontra em Fichte subsídio para as suas ideias, na contramão das interpretações mais usuais ao sistema do idealista alemão, que adquiriu notoriedade na tradição filosófica por sedimentar a ideia da consciência de si através da Fórmula eu=eu. Garaudy cita Fichte, que propõe que “o estado primitivo que forma por assim dizer a raiz da minha individualidade não é determinado pela liberdade mas pelo liame que une a outro ser razoável”<sup>592</sup>.

Não há aqui, como no caso hegeliano denunciado por Axel Honneth, a abstração de uma figura arquetípica de duas figuras, mas sim a compreensão de que a possibilidade de ser universal para o universal, como valoriza o projeto hegeliano, necessita da produção de uma mediação comunitária em que são as trocas do entre si humano que permitem a fusão das diversas qualidades produzidas pelas manifestações singulares de sua *species*, na qual cada figura pode contribuir para o avanço de seu gênero<sup>593</sup>. O tipo de opção caracterizado pelo marxismo como robinsonada, que pressupõe um indivíduo isolado numa relação unilateral com uma unidade natural imutável com a sua generidade, é substituída por uma compreensão da centralidade da relação, dos órgãos sociais que se desenvolvem para que o entre si humano ocorra segundo o enriquecimento mútuo que se traduz na explicitação ativa do seu gênero, da produção destes mediuns sociais, na qual o indivíduo se coloca como produto e produtor do tecido social, no qual o seu ser-homem constitui-se como algo para além da existência enquanto um simples exemplar de um gênero abstrato, mas sim como resultado de uma articulação que permite que a sua *species* vá para além daquilo que a sua naturalidade genérica induz, na qual a sua expressão mais sofisticada nada mais é do que uma voz articulada pelos seus nexos sociais apropriados<sup>594</sup>. Marx, em sua crítica ao individualismo monádico, apropria-se livremente do aristotelismo, afirmando o ser humano como animal social, autoproduzido pelas relações que compõem o corpo comunitário, num desdobramento que permite que a figura singular passe por sua individuação, uma vez que o ser social somente pode isolar-se em sociedade<sup>595</sup>. É através destas relações reais que o indivíduo produz e reproduz a sua própria existência, promovendo uma indissociabilidade da explicitação de sua própria individualidade com o desenvolvimento humano-genérico.

<sup>592</sup> Apud GARAUDY, R. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969, p. 19.

<sup>593</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 411.

<sup>594</sup> Cf. LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 239-240.

<sup>595</sup> Cf. MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011b, p. 40.

Assim, o processo de hominização não decorre simplesmente do contato com objetos transformados socialmente, mas sobretudo pela complexificação das formas associativas entre os indivíduos, que permitem o enriquecimento recíproco do entre si. Já abordamos como o desenvolvimento da sociedade estipula necessariamente o crescimento e aperfeiçoamento dos laços comunitários, dando forma ao que Marx e Engels chamaram n'A *ideologia alemã* de trabalho sobre os homens, diferenciando-o do trabalho sobre a natureza. Este fenômeno, que, em termos lukacsianos, nada mais é do que a construção dos pores teleológicos secundários, traz em sua articulação uma forte investida pela superação da mudez do gênero, consolidando novas formas de autotransformação dos seres sociais. As condições para o êxito de pores de tal tipo não são dramaticamente distintas das circunstâncias necessárias para que a atividade laboral atinja a sua finalidade. Todo pôr não-econômico, para que seja bem executado, precisa apropriar-se dos nexos causais que constituem o objeto de sua ação, articulando-os segundo uma finalidade previamente dada para que deste modo possa empreender os meios adequados para que a transformação a ser realizada possa atingir o seu *télos*. Por conta disso, estes atos, em suas diversas vinculações com o próprio ser social, promove o aumento do autoconhecimento humano, desenvolvem movimentos capazes de transformá-lo, e efetivamente põem no mundo novos modos de ser para o seu gênero. Deste modo, como argumenta o húngaro, “os valores que surgem nesse processo, como conhecimento humano, arte da persuasão, destreza, sagacidade etc., ampliam, por seu turno, o círculo dos valores e das valorações – cada vez mais puramente sociais”<sup>596</sup>.

Como interpreta o filósofo romeno Nicolas Tertulian, a articulação dos atos intencionais cujo objeto é a transformação do próprio ser social, influenciando-o e modelando-o, consolida gradativamente a área das relações intersubjetivas, que, por excelência, fornece os objetos da ética, enquanto filosofia moral<sup>597</sup>. Isto explica porque, segundo Lukács, a conformação do valor por meio do valor de uso é o ponto de partida para um longo itinerário que em dadas circunstâncias adentra ao terreno da valoração da própria vida humana, inaugurando o campo reflexivo acerca da atribuição de significação para a vida social<sup>598</sup>. Não há, para o húngaro, qualquer espécie de sentido (nem mesmo a sua negação) nos objetos que circulam na natureza. As coisas não são insignificantes ou significantes para as esferas orgânicas e inorgânicas do ser, adquirindo tais considerações apenas sobre o juízo do ser social<sup>599</sup>. Ao consagrar a possibilidade

---

<sup>596</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 163.

<sup>597</sup> Cf. TERTULIAN, N. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 395.

<sup>598</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 40-41.

<sup>599</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 133.

alternativo-valorativa por meio das primeiras manifestações do pôr teleológico, o ser social produz os germes que, na rota de sua maturação, podem alcançar a questão do significado da própria existência humana, que, como corolário de nossas considerações, somente pode ser socialmente construído pelo homem e para o homem, para si e para os seus semelhantes.

Assim, a moral, enquanto forma valorativa consolidada, surge como a possibilidade de juízo acerca da conduta humana que tem como impacto direto a própria vida humana, tendo como pano de fundo a própria significação possível do que seria o ser social. Enquanto o valor de uso decorrente do pôr teleológico primário informa ao juízo possível como determinado elemento na transformação da natureza pode satisfazer as necessidades humanas, e os valores diretamente vinculados à prática de determinado pôr teleológico secundário remontam ao enriquecimento específico que a sua atividade-base pode proporcionar ao ser social (como o valor científico, por exemplo, que avalia como a articulação de dada apropriação aproximativa pode enriquecer o conhecimento humano), a moral avalia determinado aspecto do devir humano tendo como valoração central o próprio gênero humano. Isto é possível, segundo Agnes Heller, justamente porque não há atividade moral autônoma ou substantiva; a moral é uma relação entre atividades humanas<sup>600</sup>. Justamente por isso, não é concebível pensar a moralidade sem a sua articulação com os demais valores, e vice-versa. Sua pergunta de fundo, qual é o significado do ser humano para o ser humano, não pode ser respondida, por exemplo, sem dizer o que é o ser social.

Mas afinal, por quais vias a moral é fundada?

Os grupos humanos, desde a mais originária das suas expressões, apresentam determinadas práticas associativas entre os indivíduos que compõem o seu conjunto, que pouco a pouco constroem sobre si complexos sociais espessos o suficiente para motivarem o surgimento de uma normatividade de novo tipo. As primeiras divisões de trabalho, mesmo aquelas decorrentes da necessidade da distribuição de tarefas necessária para a melhor execução de uma forma rudimentar como a caça coletiva, como já tratado, resultam da composição de um vínculo que consegue provocar, no acúmulo das suas execuções, uma retroação social sobre si que desenvolve pores intencionados a conduzir os indivíduos envolvidos a assumirem os gestos corretos para a melhor realização de tal empreitada. Na medida em que os laços comunitários assumem articulações internas mais ricas, novas regulações sociais são instauradas para que cada componente seja impelido a responder de maneira adequada à cada vez mais ampla estrutura de obrigações impostas para a reprodução do curso do tecido social<sup>601</sup>.

---

<sup>600</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 5.

<sup>601</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 299.

O autoengendramento da segunda natureza do gênero humano gera conseqüentemente os problemas em torno da adaptação de seus indivíduos às suas novas formas e funções. Despontam de tal constituição novos conjuntos de determinações necessários para reger coletivamente a vida social segundo suas novas legalidades. Certos valores, para além do valor de uso, são conformados em tal processo, para determinar alternativamente o *télos* de tais circuitos sociais que devem regular as práticas dos indivíduos. É por isso que, segundo o húngaro, as lutas constantes do ser social contra as suas manifestações puramente instintivas, hostis aos novos desdobramentos da sua segunda natureza promovem uma forte indução para o engendramento da moralidade. Lukács chega a afirmar que “o domínio do homem sobre os próprios instintos, afetos etc. constitui o problema fundamental de qualquer disposição moral, desde os costumes e tradições até as formas mais elevadas da ética”<sup>602</sup>. Tais desafios, segundo Lukács, eram postos pelos costumes dos povos primitivos como questão central no interior das movimentações em torno da formação do comportamento humano adequado.

Isto se dá, de acordo com as nossas reflexões precedentes, pelo fato de que, no esforço pelo autodomínio humano, reúne-se um duplo efeito, que congrega simultaneamente o aumento do conhecimento acerca do que é o ser social ao passo que ampliam-se os limites deste mesmo ser. As práticas que estimulam a formação do valor moral ampliam a figuração social do que seria o gênero na mesma medida em que promovem novos sentidos para a sua manifestação. Neste caminho constituinte, tais normatividades consolidam-se como momentos reais da vida social, alimentando-se de suas novas determinações para a organização de sua própria estrutura, e desempenham “um papel decisivo para estabelecer se é adequado ou inadequado, justo ou reprovável determinado meio (determinada intervenção dos homens para decidir de um modo ou de outro suas alternativas) para a realização de um fim”, justamente nos espaços em que as alternativas dos homens não podem mais ser movidas “com os critérios do trabalho simples”<sup>603</sup>.

As primeiras formas de articulação moral, nas sociedades originárias, promoviam a identificação rudimentar da vida significativa com a ideia de uma vida conformada, adaptada à sociedade<sup>604</sup>. Neste sentido, uma vida valorosa seria aquela que correspondesse aos preceitos da sociedade em questão. Aqui, as mediações entre individualidade e coletividade possuem baixíssimo nível de precisão, havendo inclusive uma profunda dificuldade de identificação do que seria um indivíduo, tornando-o opaco, justamente por sua dissolução na comunidade abstrata precariamente figurada. Nesse sentido, o sacrifício em benefício do conjunto se

---

<sup>602</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 82.

<sup>603</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 152-154.

<sup>604</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 41.

constitui como um comportamento invariavelmente modelar<sup>605</sup>. Em tais sociedades observa-se a identificação entre moral e imoral como, respectivamente, aquilo que é socialmente proveitoso e aquilo que é socialmente reprovável. Já há, assim, um movimento de ruptura com o esquema biológico útil-inútil, por meio da ascensão da axialidade vinculada a uma comunidade, ainda que abstrata, como primeira manifestação de um vínculo do valor com a totalização da segunda natureza posta pela hominização.

As primeiras formas sociais, ao conjurarem em seu esforço de regulação social um conjunto rudimentar de valores morais, acabam por consolidar preceitos de baixo grau de abstração, devido ao fato de ainda comporem pequenas comunidades incipientes, extremamente localizadas, e com um nível reduzido de vínculos em seu entre si<sup>606</sup>. A visão social sobre seu próprio gênero promove uma comunidade abstrata em sentido hegeliano, isto é, como conceito empobrecido de determinações, o que, neste caso, significa uma universalidade ao mesmo tempo que dissipa o singular e que não acende até o conjunto da humanidade existente. Uma subjetividade ainda muito precária promove tal abstração, elaborando uma generidade sem um salto efetivo para além da sua imediaticidade. Assim, nem sequer há uma distinção razoável entre a moralidade, a esfera jurídica e a reflexão ética<sup>607</sup>.

Há, contudo, um duplo aspecto presente na moralidade que permite o seu devir de modo que possa reunir em torno de si a possibilidade de transpor os limites da sua expressão nas sociedades originárias. A moral congrega uma articulação de demandas imediatas, cotidianas, ao mesmo tempo em que tem uma pretensão irrevogável de generalização, em muitos casos, identificada com uma pretensão à eternidade, uma vez que o valor moral é encarnado pelo indivíduo nas regulações de seu comportamento no dia a dia, mas, como síntese que organiza radicalmente a significação que mobiliza, sempre se situa, consciente ou inconscientemente, como um momento no desenvolvimento da humanidade<sup>608</sup>. É justamente por assumir tal perspectiva que Lukács afirma que

Todas as formas de regulação do comportamento social, desde o costume, a tradição e os hábitos até [...] a moral, necessariamente têm um caráter generalizante diretamente direcionado para a socialidade existente em cada caso concreto: reagindo aos seus preceitos, às suas proibições, os homens são integrados na respectiva sociedade existente (na sua generidade existente em si).<sup>609</sup>

<sup>605</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 133.

<sup>606</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 234-235.

<sup>607</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 173.

<sup>608</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, p. 177.

<sup>609</sup> Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 738-739.

Este vínculo, entre o sujeito moral e a sua própria generidade, segundo nossas ideias, é de mútuo enriquecimento. O aperfeiçoamento histórico da relação dos indivíduos com seu próprio gênero ocorre no mesmo circuito em que este mesmo ser genérico passa pelo seu autoengendramento. Neste sentido, a apropriação privilegiada deste patrimônio humano-genérico permite que o indivíduo aumente seu campo de manobra, de modo a cada vez mais tornar latente as possibilidades de trato consciente com a moral consolidada. Se é fato que a moral não é um complexo valorativo proposto por um indivíduo isolado, dotado de uma capacidade de decisão despojada de determinações histórico-concretas, também é fato de que a moral, justamente por ser um composto valorativo, inevitavelmente associa-se à capacidade alternativa dos seres sociais. Por conta disso, Lukács estabelece inclusive que o surgimento da moral se associa com a capacidade dos sujeitos de, ao se verem desconfortáveis com o seu entorno, rearticular a sua interioridade em direção a uma prática que busque suplantar os elementos que façam a sua consciência produzir um sentimento de injustiça<sup>610</sup>.

É sempre importante lembrar, como destaca Garaudy, que há uma interação entre o que se pode chamar de moral constituída, comunitariamente posta, e moral constituinte, isto é, aquele esforço da produção humana que erige novos valores morais<sup>611</sup>, dialética que mais adiante será esmiuçada. Com o avanço do campo de ação dos indivíduos numa dada comunidade, abre-se margem para que os indivíduos, em sua apropriação valorativa, dominem a moral, numa relação que rompe com a espontaneidade, e possibilita um trato mais consciente com conjunto axial posto<sup>612</sup>. Chega um momento em que a complexificação dos laços sociais permite que o processo de individuação forme uma subjetividade que não se contente mais com a simples obediência aos preceitos da própria comunidade na qual está inserida<sup>613</sup>. Por mais que as questões suscitadas com tal exceção não sejam postas em tais termos, o que Lukács enxerga em tal movimento é a ânsia pela realização de uma nova mediação do homem singular com seu ser genérico, em busca de uma nova significação para o gênero humano. São nestas clareiras da história que se torna mais evidente a não passividade da absorção dos preceitos de dada forma social quando os sujeitos históricos são vistos em sua responsabilidade relativa. Como argumenta Mészáros, a moralidade, em sentido marxista, não é uma coletânea de prescrições e proibições abstratas, mas uma função positiva da sociedade dos indivíduos reais, cujo complexo

---

<sup>610</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, p. 242.

<sup>611</sup> Cf. GARAUDY, R. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. In: *Moral e sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci*. São Paulo: Paz e Terra, 1969, p. 8-9.

<sup>612</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 121.

<sup>613</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 544.

é desenvolvido pelo e para o indivíduo social, em seu árduo atrito em favor de sua realização<sup>614</sup>. Se o costume social determina a vida do sujeito singular, tal costume pode tornar-se reflexo, expandindo as possibilidades de uma conduta mediada que não só rompa com o biologicamente condicionado, mas que possa transitar para uma conduta autoconscientemente direcionada para o tornar-se humano<sup>615</sup>.

Seja num movimento autoconsciente, seja numa conformação não intencional, é certo que os ordenadores essenciais da axialidade humana apresentam postulados cujo desenvolvimento ontológico necessariamente necessita de um órgão social, que relacione as individualidades organizadas em vista do universal<sup>616</sup>. Agnes Heller, no esforço de sistematização dos traços mais fundamentais daquilo que seria o valor moral, consolidou o entendimento de que a moral impreterivelmente é uma relação que estabelece a conexão da particularidade com a universalidade genericamente humana, compondo um sistema de exigências e costumes que permitem ao homem singular converter mais ou menos intensamente em necessidade interior a elevação acima das necessidades imediatas de sua particularidade individual, produzindo por esta via a identificação com as aspirações sociais que estão para além de si<sup>617</sup>. Assim, a filósofa húngara estabelece que a moral nada mais é do que uma relação existente entre o indivíduo, sua circunstância e suas possibilidades concretas, indicando a relação objetiva de tal figura singular com a sua *species*, isto é, com o seu pertencimento ao gênero humano<sup>618</sup>. O nível que essa relação expressa, ou seja, a medida em que o indivíduo move-se em torno de sua inserção no ser genérico, o grau da vinculação de sua personalidade singular com a participação e composição da universalidade humano-genérica, constitui a fundamentação moral das suas relações. A produção do valor moral, por tal perspectiva, é o estabelecimento de um juízo sobre as condutas do indivíduo que tem como base fundamental a significação atribuída ao gênero humano. Lukács, em seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, converge com tal ponto, ao estabelecer que a valoração moral individual não pode ser posta sobre si mesma, reservando o seu caminho completo a sua mediação com a genericidade apreendida<sup>619</sup>, de forma que, em todas as suas ações, inevitavelmente se coloca a favor ou contra tal genericidade<sup>620</sup>.

---

<sup>614</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 171-172.

<sup>615</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 101.

<sup>616</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 350-351.

<sup>617</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 5-6.

<sup>618</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 119.

<sup>619</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 106.

<sup>620</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, p. 101-102.

Assim, como caracteriza a filósofa brasileira Ana Albinati, o valor moral, para que possa ser realizado, necessita de uma substancialidade social, sem a qual seria apenas uma ideia vazia de sentido, sem vínculo com a realidade<sup>621</sup>. Se o valor moral é uma forma normativa que permite o juízo de um indivíduo social sobre condutas postas diretamente no entre si dos seres sociais e mediada pela generidade humana, não há como tal formulação conseguir sustentar o seu caráter plenamente materialista sem que tal generidade — assim como o seu laço concreto com as individualidades que a compõem — seja sistematizada pela teoria numa conformação não metafísica, não arbitrária, que detenha a ceterioridade necessária para que corresponda aos crivos da filosofia da práxis. Neste sentido, as primeiras delimitações dadas acerca da moralidade provocam uma série de questões que merecem a nossa atenção, em torno do caráter do autoengendramento de tal generidade sob o ponto de vista moral, e quais são as mediações que permitem — e quais interditam — a sua apropriação pelos indivíduos sociais.

---

<sup>621</sup> Cf. ALBINATI, A. S. C. B. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In. VAISMAN, E.; VEDDA, M (Orgs.). *Lukács: Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 129.

### 3 OBJETIVIDADE E APROPRIAÇÃO SOCIAL DOS VALORES MORAIS

#### 3.1 O desenvolvimento histórico e objetivo do valor moral

*A objetividade dos valores se funda, pois, no fato de que todos esses são componentes moventes e movidos do conjunto do desenvolvimento social.*

*György Lukács<sup>622</sup>*

Nas considerações pregressas, tratamos das mediações que, a partir do instante em que o processo de autoconformação do ser social constituiu mais e mais contornos para a sua legalidade própria, deram subsídio a uma abstração da utilidade presente nas formas originárias de valoração humana das quais pôde erigir o valor moral. Este movimento põe em questão as relações existentes entre essa nova forma de atribuição de valor e a substancialidade social, a qual nós argumentamos que possibilita a operação que o indivíduo humanizado realiza para conferir a determinado objeto de juízo um valor (ou um desvalor).

Lukács reconhece em sua observação da trajetória da tradição filosófica, no que concerne a tal questão, o fato de que “o caráter de ser específico do valor está entre as categorias do ser social que mais demoraram a ser conhecidas adequadamente”<sup>623</sup>. Os vínculos efetivos entre generidade e valor moral dificultam a sua distinção efetiva. Por conta disso, Lukács argumenta que por vezes vemos manifestações autonomizantes do trabalho teórico, que de várias maneiras expressa uma tendência de reduzir a valoração a sua dimensão subjetiva, como mera atribuição idealizada pelo indivíduo, o que por sua vez a aparta de seu nexos com a objetividade socialmente existente que desencadeia o pôr de tal axialidade. Quando não, outra alternativa frequente no debate moral caracteriza-se por um tipo de juízo mais próximo da imediaticidade do cotidiano, que promove uma fusão ontológica total de ser e valor, entre objetividade e objetivação, numa manobra já denunciada por Hegel em sua *Enciclopédia* como movimento típico da visão teológica de mundo, como uma identidade entre ser e dever-ser, que nada mais significa que a subordinação do existente ao seu dever-ser *a priori*, de modo que a mistura entre ser e valor se sustentam e se fortalecem indissolúvel e mutuamente no transcorrer da vida. Restaria à reflexão moral optar pelo subjetivismo ou pelo dogmatismo que, em tese, formariam a sua disjuntiva fundamental. O incômodo causado pelos limites analíticos de tais

<sup>622</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 124.

<sup>623</sup> Idem. *Ibidem*, p. 450.

posições levam o húngaro a questionar estes olhares sobre o fenômeno da moralidade, que contrapõe objetividade e historicidade em seu devir.

O estudo promovido pelo marxismo de corte lukacsiano aproxima-se do lidar hegeliano neste campo, uma vez que ambas estabelecem uma vinculação necessária entre moralidade e substancialidade social<sup>624</sup>. Por conta disso, torna-se necessária a tarefa da delimitação das suas divergências também nesta discussão, para que se possa dissuadir a interpretação da visão lukacsiana acerca da questão moral como uma espécie de hegelianização da filosofia da práxis.

Para Hegel, a perspectiva kantiana avança no debate moral, ao situar as suas categorias no interior da vontade humana. Contudo, uma vez que tal esforço reduz a questão à vontade individual pura, acaba por fundar um formalismo que desconhece a necessidade da mediação da vontade individual com a moralidade objetiva, para que possa atuar segundo um conteúdo efetivo<sup>625</sup>. Não se pode reduzir o desenvolvimento moral a uma espécie de princípio vazio da moralidade subjetiva que *per si* nada pode determinar, cabendo ao desenvolvimento de um domínio da objetividade moral tal incumbência. Só por meio da objetividade moral que uma individualidade pode lançar mão de um sistema objetivo que promova princípios e articule deveres, unindo este saber objetivo consigo mesmo<sup>626</sup>. Apenas segundo a unidade entre a subjetividade e a objetividade moral que se pode promover a vinculação entre valor e consciência moral. Portanto, para que se tenha na moralidade um conteúdo objetivo, faz-se necessário substituir o bem abstrato por um agir da subjetividade voltado para uma substância social concreta<sup>627</sup>. É por meio do vínculo intransgressível e não antagônico entre vontade particular e universal que o juízo individual assume a sua unidade com a moralidade objetiva<sup>628</sup>.

Tal mediação, na contramão do que se possa esperar de modo imediato, não estabelece o vínculo entre universal e particular imprimindo na circunstância a ser valorada um conjunto puro de princípios, apartados da temporalidade e das circunstâncias envolvidas no elemento específico a ser julgado. Para Hegel, o conteúdo objetivo moral inevitavelmente é composto em uma circunstância determinada, pondo-se de acordo com a condição específica nas quais os indivíduos se encontram, necessariamente sendo indicado, enunciado e sabido pela condição em que se está, no interior de uma dada vida coletiva moral<sup>629</sup>. Assim, ao mesmo tempo que o

---

<sup>624</sup> Cf. ALBINATI, A. S. C. B. *As determinações da moralidade na obra de Marx*. 2007. 274 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 113.

<sup>625</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 119, 143.

<sup>626</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 121-122.

<sup>627</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 141-142.

<sup>628</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 148.

<sup>629</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 145-147.

particular, enquanto ser em si e para si, necessariamente precisa se adequar ao universal, para que possa assumir um ponto de vista moral objetivo, tal inter-relação não pode se converter em mero discurso sobre a ação adequada, numa declaração vazia voltada para coisas abstratas e indeterminadas. A forma correta de se operar esta mediação recupera a categoria aristotélica da virtude, na medida em que o juízo do indivíduo que se vincula com o universal, para a sua efetividade, necessita compreender a particularidade envolvida na circunstância a ser valorada. Lukács enxerga em Hegel a prioridade da prática na produção da moral e a sua reflexão, enquanto uma esfera da vida social que se desenvolve nos atos humanos que mediam objetividade social e iniciativa humana subjetiva<sup>630</sup>. É na análise concreta, na qual o justo meio é buscado, que Hegel indica o uso possível da moralidade objetiva pelos sujeitos morais.

O olhar hegeliano acena em favor da interpretação lukacsiana, uma vez que assume que a expressão da vontade como moral se dá pela ação, quando de fato se exterioriza<sup>631</sup>. Aqui, temos mais uma vez a força da tese do jovem Hegel de que o valor moral surge no interior do complexo da atividade social do homem. De tal modo, a visão hegeliana não apenas vai além do formalismo kantiano dominante em seu tempo, ao situar a questão moral em meio aos atritos circunstanciais os quais os indivíduos se inserem, como também ultrapassa o materialismo embrutecido criticado por Marx nas suas *Teses sobre Feuerbach*. A vida social, para a teoria hegeliana, não é um mero objeto fixo apartado de qualquer ingerência humana que só poderia ser contemplado passivamente por nós. Em seu lugar, o idealismo representado por Hegel introduz no debate de sua época o papel da atividade humana na produção deste construto observado pela teoria, construto este que possui uma trajetória, uma temporalidade, contra a visão estacionária daquele materialismo criticado por Marx. O limite da análise idealista, entretanto, é o estatuto dado a esta atividade que modifica o objeto social ao longo dos tempos.

Hegel afirma que a substância moral conforma-se por via da trajetória histórica, mas não de modo plenamente imanente: para o filósofo, “a substância moral, como o que contém a consciência refletida disse ligada ao seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo”<sup>632</sup>. Assim, o filósofo alemão estabelece como vetor fundamental de tal movimento o espírito, em sua busca por conhecer a si mesmo<sup>633</sup>. A objetividade moral, neste sentido, almeja o universal na medida em que percorre esta trilha de autoconhecimento no qual a distinção formal entre sujeito e objeto busca desaparecer<sup>634</sup>. É a vida real da consciência de si que

---

<sup>630</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 135, 141, 211.

<sup>631</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 101-102.

<sup>632</sup> Idem. *Ibidem*, 148.

<sup>633</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 142.

<sup>634</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 147.

conforma a entidade moral objetiva, numa consideração que não pressupõe a unidade, mas a identidade última entre vontade particular e universal<sup>635</sup>.

Assim, a vontade particular e a vontade universal não se unem no processo de conformação da moralidade objetiva, mas se identificam<sup>636</sup>. A substancialidade visada por Hegel, segundo o filósofo Marcos Lutz Müller, surge por meio da identidade da relação consigo, resultado do movimento pelo qual a mediação absoluta do ser consigo mesmo, contido na necessidade absoluta, se nega e se sobressume em direção à identidade, enquanto efetividade absolutamente reflexiva, recolhendo todo o movimento anterior da lógica da essência<sup>637</sup>. O filósofo brasileiro clarifica o desenvolvimento da trajetória analisada por Hegel, afirmando que a substância, por conter seu próprio princípio de diferenciação, busca negar a sua identidade imediata consigo, para que possa negar esse pôr como efetividade, desdobrando-se numa totalidade fenomenal de acidentes, na qual está inteiramente presente, de forma que tal movimento de exteriorização funcione como a atualidade essencial da substância, enquanto emergir e vir à luz de si mesma, de modo a tensionar uma nova identidade que possa articular a sua manifestação total de ser em tais acidentes<sup>638</sup>.

Assim, a ideia torna-se espírito, enquanto algo real e consciente de si, na medida em que objetiva a si mesma neste percurso, sob a forma dos seus diferentes momentos<sup>639</sup>. De tal modo, como argumenta Lukács, o objeto, a coisa em Hegel, existe apenas como uma exteriorização da consciência, que também funciona como uma alienação, uma perda de si<sup>640</sup>. Hegel afirma isso taxativamente na *Fenomenologia do espírito* quando escreve que é a alienação da autoconsciência que estabelece a coisidade, num percurso que põe a si mesma como objeto<sup>641</sup>. Ao fazê-lo, Hegel trata de maneira abstrata, lógica e especulativa, como argumenta Marx, o movimento da história no seu processo de surgimento do homem<sup>642</sup>. Esta seria uma história ainda não real do ser social, que ainda não tem o sujeito concreto como um pressuposto do movimento do espírito, mas o seu inverso. Assim, toda a história humana resume-se à

---

<sup>635</sup> Cf. Idem. Ibidem, 143.

<sup>636</sup> Cf. Idem. Ibidem, 148.

<sup>637</sup> Cf. MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica* (UFRJ), v. I, n.1, p. 77-141, 1993, 98-99.

<sup>638</sup> Cf. Idem. Ibidem, 99.

<sup>639</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 149.

<sup>640</sup> Cf. LUKÁCS, G. Prefácio (1967). In: *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003a, p. 26.

<sup>641</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 517.

<sup>642</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015., p. 364-372.

exteriorização e retorno como interiorização, como a história da produção do pensar abstrato absoluto, lógico-especulativo<sup>643</sup>.

A alienação seria o processo de exteriorização e superação dessa organização, a oposição em si e para si, da consciência e autoconsciência do espírito. Neste movimento, Hegel aproxima-se do debate filosófico acerca da autogeração do homem como um processo no qual objetiva-se por meio de sua própria atividade, ainda que acabe por engendrar sua própria desobjetivação, promovendo o acionamento do seu ser genérico real na medida em que, por meio de sua objetivação e exteriorização, pode evidenciar-se para si, enquanto resultado das suas próprias forças autopostas. Este avanço teórico é castrado, por ser visto unicamente sob a sua forma abstratamente espiritual, uma vez que todo movimento resume-se ao movimento da autoconsciência *a priori* do espírito. Assim, como argumenta Honneth, Hegel interpreta a trajetória do espírito como guiada pela propriedade da autodiferenciação, que faz de si o outro de si mesmo e retorna para si mesmo, subordinando todo o processo de desenvolvimento do real pela lei de formação do duplo movimento de exteriorização e retorno de si mesmo, em cuja repetição permanente o espírito se realiza, passo por passo<sup>644</sup>.

De tal sorte, Hegel opera, de acordo com a interpretação marxiana, uma inversão do desenvolvimento filosófico, ao não extrair a lógica da coisa, mas sim a coisa da lógica, como se a lógica não estivesse a serviço da compreensão dos objetos investigados, mas os objetos investigados a serviço da demonstração da lógica<sup>645</sup>. Segundo Lukács, esta perspectiva será encarada como uma logicização do ontológico, consequência do não ingresso integral da teoria hegeliana em uma perspectiva que pense um desenvolvimento de fato imanente da história, reservando assim abrigo dentro de tal processo para uma razão a ser explicitada no processo histórico, no qual o espírito absoluto aparece como interiorização, como posterior revogação da exteriorização, como identificação de substância e sujeito<sup>646</sup>. Assim, como está posto no conjunto argumentativo hegeliano, a história nada mais seria do que o espírito extrusado no tempo, como a encarnação do espírito na forma do evento, como a existência geográfica e antropológica do espírito<sup>647</sup>.

É fato que Hegel, como poucos filósofos até então, valoriza o impacto do processo histórico sobre a dinâmica da realidade, tirando-a dos fixismos estacionários que imperavam na

<sup>643</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 307.

<sup>644</sup> Cf. HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 69-70.

<sup>645</sup> Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 45.

<sup>646</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 307.

<sup>647</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 530.

tradição filosófica, chegando até mesmo a dar papel de destaque para as iniciativas e conflitos imanentes no interior da totalidade da vida social, de modo que a história se perfaz por meio das ações de indivíduos e comunidades agitadas no seu circuito. Contudo, é sintomático que tal processo seja reduzido ao fazer-se de si mesmo objeto da sua consciência, de modo a regressar posteriormente desta alienação do ser em outro patamar<sup>648</sup>. Se os indivíduos estão presentes em todas as ações e acontecimentos da história, na qualidade de subjetividades que realizam a substancialidade, a sua ação efetiva fica oculta de si, não sendo nem fim nem objeto para tais individualidades, sem poder ser encontrada nem pelos seus contemporâneos nem na sua posteridade, por esta residir na operatividade totalizante do espírito, para além da particularidade dos seus momentos<sup>649</sup>. O mesmo vale para as comunidades diversas, cujas manifestações particulares de virtudes, interesses e vícios ficam reduzidos à manifestação fenomênica da dialética desses espíritos em sua finitude, da qual devém um espírito universal ilimitado, enquanto espírito do mundo<sup>650</sup>.

Em tal percurso, a substância moral adquire objetividade na forma jurídico-legal, como determinação pensada, conformando uma existência para si e para os outros com universal validade, de modo que a ideia, em seu direito absoluto, surja das disposições legais e das instituições objetivas que emergem do desenvolvimento histórico. De tal modo, tal trajetória é julgada em vista da assunção e desenvolvimento da substancialidade do Estado, segundo a qual nações encaradas como civilizadas encontram justificativa para analisar e intervir nas demais pondo nas mesmas a pecha de agrupamentos bárbaros<sup>651</sup>. Aqui, o pensamento hegeliano depõe contra uma abordagem da história como um juízo simples de força desprovido de destino, sendo em si e para si a razão que busca a interpretação e realização do espírito universal segundo o conceito de sua liberdade, por via do desenvolvimento necessário dos momentos de tal princípio racional<sup>652</sup>. Em tal desenvolvimento teleológico, como interpreta Lukács, a razão pensada pelo filósofo alemão adquire sua plenitude real no surgimento do Estado como corporificação da ideia na própria realidade<sup>653</sup>. A constituição do Estado, nas palavras do próprio Hegel é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada. O Estado, portanto, seria a realidade em ato da ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, realizando o que sabe e por que sabe,

---

<sup>648</sup> Cf. Idem. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 307-309.

<sup>649</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 310.

<sup>650</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 306-307.

<sup>651</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 310-311.

<sup>652</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 306-307.

<sup>653</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 307.

uma vez que é o racional em si e para si, numa unidade substancial que chega a ser caracterizada como fim próprio absoluto e imóvel<sup>654</sup>.

Assim, como argumenta Marx, Hegel partiria do Estado enquanto homem objetivado, da mesma forma que o sujeito seria um Estado subjetivado, correspondendo a um Estado predestinado antes de tomar corpo, da sua identificação como produto e finalidade da história humana<sup>655</sup>. Com a subjetivação da ideia, os sujeitos reais, a família e a sociedade civil convertem-se em momentos da idealidade, produzidas por ela, como agentes da sua realização, nas palavras inscritas na teoria hegeliana. Assim, a moralidade objetivada sob a encarnação do Estado, enquanto eticidade, apresenta-se como a sacralidade mundanizada ou como mundanidade sacralizada, positivando as relações concretas da sociedade burguesa como forma suprema e última do predomínio do espírito sobre o mundo<sup>656</sup>.

Um exemplo claro de tal positivação é o tratamento dado pelo expediente hegeliano à propriedade privada. A supressão da propriedade privada, para Hegel, incapacitaria a conformação da personalidade humana, negando, em favor de uma comunidade indevida, o princípio da particularidade<sup>657</sup>. Por conta disso, Marx critica a centralidade dada a esta figura social pela filosofia do direito de Hegel, aproximando-a inclusive de uma religião da propriedade privada, uma vez que a coloca como construção suprema do Estado. Assim, uma constituição hegeliana seria uma constituição da propriedade privada, justificando a existência genérica do domínio e pondo o direito universal como exceção<sup>658</sup>. Nesse sentido, Hegel, em sua positivação do existente, coloca-se do ponto de vista dos modernos economistas nacionais [políticos], como atesta Marx em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, partindo da premissa de que é do feitio dos economistas políticos daquele tempo universalizar as condições de trabalho e o estatuto propriedade privada da sociedade burguesa, como se fizessem parte da essência humana tais instituições e as relações sociais que a constituem<sup>659</sup>.

O marxismo, por sua vez, ainda que convirja com o entendimento hegeliano de que a análise da moral necessita ser feita em mediação com a substancialidade social, esta conjunção, contudo, adquire estatuto distinto sob o olhar da filosofia da práxis. Enquanto a obra de Hegel coloca tal substancialidade num plano metafísico de manifestação da ideia que a guia e a

---

<sup>654</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 149, 216.

<sup>655</sup> Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 56.

<sup>656</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 176-177, 169.

<sup>657</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 48, 169-170.

<sup>658</sup> Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 121-130.

<sup>659</sup> Cf. Idem. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015., p. 371.; Idem. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b, p. 42-44, 58.

fundamenta espiritualmente, aos moldes de um tólos racional, a perspectiva marxista retira o fenômeno de uma análise que a deriva da ideia, enquanto razão autoposta e mistificada, situando-a no solo das interações sociais, que possuem como objetividade última as próprias relações oriundas da esfera da produção e da reprodução da vida<sup>660</sup>. Aqui, a perspectiva marxista ultrapassa Hegel ao apropriar-se de seu cerne racional despojando-o de seu invólucro místico<sup>661</sup>. Para o marxismo de corte lukacsiano,

A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, decerto perdeu seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve uma validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa persistência concreta no interior do devir.<sup>662</sup>

Esta compreensão movente da substancialidade definitivamente apropria-se da perspectiva hegeliana, naquilo em que ela consegue expressar o ser-propriadamente-assim do movimento do real, ressaltando os meandros da sua investigação que tendem a transformar a substância generalizada em sujeito, na tentativa apreensão do vetor subjetivo formado pela humanidade. Aqui, o marxismo opera uma grande revolução ao, simultaneamente, assumir a historicidade inerente de todo o ser em geral ao mesmo tempo em que afirma que um ser não objetivo é um não-ser, o que impõe que existir significa que algo existe numa objetividade, de determinada forma, de modo que o seu conjunto das propriedades efetivas formam as suas categorias. De tal sorte, não é que a história se passa no interior do sistema de categorias, mas a história é a transformação do sistema de categorias, enquanto formas de ser que, em seu movimento, alteram simultaneamente o seu quadro categorial constituinte<sup>663</sup>. Assim, o estudo pela perspectiva marxista, depondo contra Hegel, não enxerga na substancialidade do gênero humano a inscrição de uma razão em seu interior, que governaria os seus desdobramentos, mas a abstrai no reconhecimento do saldo da imanência social que se compõe internamente, a partir das continuidades expostas pelos seus atritos internos. Isto significa que a causalidade observada no circuito do social não corresponde a um esquema *a priori*, sendo assim produto

---

<sup>660</sup> Cf. ALBINATI, A. S. C. B. *As determinações da moralidade na obra de Marx*. 2007. 274 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 114-115.

<sup>661</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 26-27.

<sup>662</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 341.

<sup>663</sup> Cf. Idem. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 182-183.

de nexos casuais que operam no mundo dos homens<sup>664</sup>. Para Lukács, a complexidade do ser social, por não ser teleológica, não significa que seja privada de estruturação, mas tal ordenamento não corresponde a um conjunto latente de princípios lógicos, mas erguido *post festum*.

A partir de tais resoluções teóricas, o marxismo, sob a interpretação lukacsiana, alcança uma dimensão ontologicamente mais autêntica, isto é, de maior fidedignidade perante o ser propriamente-assim do desenvolvimento do ser social, na medida em que as questões referentes ao ser são delimitadas mais adequadamente frente às questões mais atinentes ao valor, de modo que as interações entre estes campos “ascendam da realidade e nela atuem sem violar a autenticidade do puro ser”<sup>665</sup>, sem as ambiguidades que a análise hegeliana acaba contraindo. No marxismo, a tarefa principal é a apreensão das grandes tendências do desenvolvimento que “o ser social como tal constrói em si e a partir de si pela dinâmica própria do seu ser”<sup>666</sup>, no qual devém, como problemas fundamentais da ontologia do ser social em sua rota de desenvolvimento, os valores, as valorações e os sistemas de valores, o que não permite a elevação de tais componentes do gênero humano desdobrado ao estatuto de avaliador logicamente generalizado do processo total da movimentação do ser em todas as suas esferas, consideração que resultaria em uma subjetivação da análise almejada.

Como já abordamos em outros momentos, a presença ou a ausência de valor não é uma questão para o mundo natural, sendo então uma categoria que só toma forma com a emergência do ser social, na medida em que, por meio da realização dos atos genuinamente humanos, enquanto pores teleológicos, uma nova objetividade é rearranjada no âmbito do ser material, orientada segundo as perspectivas valorativas humanas. Para Lukács, o valor é parte integrante da existência humana, em um sentido que não se reduz apenas à constatação de sua inexistência anterior ao ser social. Segundo a sua perspectiva, a questão axial se mescla a cada coisa que o homem faz, sendo a ele uma impossibilidade a fuga da escolha de um valor<sup>667</sup>. Por conta disso, o filósofo entende que não se pode considerar a história humana sem saber como o problema do valor se realiza na vida dos homens. Contudo, de maneira simbiótica, sem história, e sem compreender o homem como ser histórico, não se compreende jamais qualquer coisa do homem, o que, por corolário, inclui a questão valorativa<sup>668</sup>.

---

<sup>664</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 189-193.

<sup>665</sup> Idem. *Ibidem*, 309.

<sup>666</sup> Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>667</sup> Cf. Idem. A última entrevista de Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020b, p. 239.

<sup>668</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 240.

Ainda que em seu expediente a historicidade seja uma categoria de grande dimensão, Lukács não tem a pretensão de reproduzir sinteticamente a trajetória da história humana, para que não corra o risco de ser infiel a sua configuração efetiva, estipulando para si mesmo a tarefa de extrair os fundamentos gerais e as questões ontológicas de conjunto que se movem ao longo do percurso do tempo dos homens<sup>669</sup>. Aqui, o húngaro se mantém em sintonia com Marx e Engels que, n'*A ideologia alemã*, apontam a necessidade da teoria se compor como súpula do desenvolvimento histórico, ao mesmo tempo que tal ordenamento do material não possa ser totalmente apartado da própria história, mantendo-se imperativamente na mesma dinamicidade que o decurso visado<sup>670</sup>.

Neste mesmo escrito, a dupla alemã afirma a unidade da ciência histórica, na mesma medida em que ressalta a especificidade da dinâmica da história da natureza e a história dos homens, que, a partir do surgimento do ser social, passam a condicionar-se reciprocamente, enquanto legalidades de natureza distinta em constante entrecruzamento<sup>671</sup>. A partir do momento que o complexo do gênero humano expande o seu repertório e potência de transformação da naturalidade, até mesmo figuras aparentemente puras, como as cerejeiras das ruas alemãs, tem a sua própria localização determinada pela agência econômica dos seres sociais, que a transplantaram do solo japonês para as terras europeias, o que leva os filósofos materialistas a afirmar de maneira irreverente que a história humana incidiria por toda a naturalidade terrestre, salvo as exceções de certas ilhas corais australianas<sup>672</sup>.

Ao tratarmos da história sob o ponto de vista da historicidade do ser social, o marxismo de corte lukacsiano entende que a história é entre outras coisas a história da explicitação das faculdades humanas, sem se confundir com tal processo. Filiado a este alinhamento, o húngaro dá continuidade ao entendimento de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, da apreensão do desdobrar da história humana como um autoengendramento do ser social pelo seu conjunto de ações sobre o real, constituindo o devir da natureza para o homem, como seu nascimento através de si próprio<sup>673</sup>. Aqui, tal movimento não seria encarado com uma simples história natural, da qual uma essencialidade biologicamente humana encaminharia o desenvolvimento histórico, como se estivesse inscrito nos marcadores genéticos da espécie o perfazer da história e das categorias genuinamente sociais<sup>674</sup>.

<sup>669</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 162-164, 249.

<sup>670</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94-95.

<sup>671</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 86-87.

<sup>672</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 30-32.

<sup>673</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015., p. 358.

<sup>674</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 115.

É fato que é preciso assumir a reprodução biológica dos homens como pressuposto para a explicitação de sua socialidade. Contudo, este tipo de consideração acerca da naturalidade humana nos constrange a assumir uma essencialidade estática e a-histórica, que encarna nos indivíduos singulares, quando na verdade a explicitação da socialidade, que rompe com a naturalidade conservando-a, nem nega em absoluto a natureza nem rompe integralmente, promovendo o recuo das barreiras naturais, na medida em que o seu avanço altera a naturalidade para que ela se socialize. Assim, o ser social se põe por meio de uma refuncionalização de categorias naturais, subsídio para a formação de categorias especificamente sociais, para além das categorias de transição. Como Marx afirma n’*O capital*, “A história do homem difere da história natural por termos feito uma e não a outra”<sup>675</sup>.

O ser orgânico naturalmente produz gêneros, nas diversas espécies que se conformam. O gênero, uma vez que é uma abstração, e não um ser efetivo, não possui consciência (o que também é válido para o gênero humano), e o exemplar singular natural não possui consciência do seu gênero. Os animais não têm uma relação propriamente dita com nada, inclusive com seu próprio gênero, o que os interdita de qualquer apropriação e enriquecimento da comunidade que conforma a sua espécie<sup>676</sup>. A mudez desta relação se dá por este fator, por esta relação coagulada em que o gênero nunca é alterado pela ação própria dos seus exemplares, mas sim por via das mudanças filogenéticas<sup>677</sup>. O ser genérico da humanidade também possui uma dimensão biológico-natural, como relação originária, inclusive. Os complexos sociais existentes, em suas parcialidades e particularidades concretas, podem fazer com que o mutismo da essência genérica natural seja superada pelos membros de tal sociedade, numa relação entre patrimônio e ação social dos homens que nunca se dá numa ligação direta e mecânica entre um indivíduo singular e um gênero abstrato, mas apenas na comunidade concreta na qual se vive, trabalha e entra em contato com outros homens, numa convivência e cooperação concreta entre si<sup>678</sup>.

A historicidade que parte desta dinâmica, como assevera a dupla alemã, é possível pelo modo como os seres sociais produzem a sua vida de determinado modo, de uma organização física que fundamenta a estrada real da produção e reprodução da vida, permitindo a satisfação e produção de novas necessidades<sup>679</sup>. É neste terreno que o ser social produz a sua generidade, na medida em que cria algo radicalmente novo, que não tem analogia no processo de reprodução

---

<sup>675</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1988b, p. 6.

<sup>676</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 35.

<sup>677</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 399.

<sup>678</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 400.

<sup>679</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 34.

da natureza, por via de seu pôr teleológico consciente. É por via de tais atos, consideravelmente esmiuçados nas páginas pregressas, que a substancialidade social é posta como uma espécie de segunda natureza, como um conjunto de propriedades independentes ao querer e ao pensar dos indivíduos sociais que a produzem.

O ser social destaca-se das formas precedentes e produz uma nova objetividade quando o seu devir autônomo opera segundo um predomínio cada vez maior de categorias novas, cujo fundamento é a sua própria legalidade. Assim, a mudez do gênero recua, na medida em que um indivíduo entra em um conjunto de inter-relações que o fazem escapar da figura do mero exemplar, reproduzidor unilateral de dada condição, como totalmente idêntico com a respectiva comunidade existente, tornando-se membro, produtor e o produto desta mediação<sup>680</sup>. Aqui, o gênero existe em uma dinâmica de transformação ininterrupta do social para uma explicitação cada vez mais pura, por via da circulação das suas mediações autopostas, retroagindo em seus indivíduos por meio deste ambiente autocriado. A substancialidade social, neste caso, pode ser entendida como uma objetividade movente, ao invés de um ente fixado *a priori*, pois abrange o conjunto das relações sociais constituídas no percurso histórico.

Os atritos casuais entre os indivíduos e os construtos humanos, justamente por serem colisões concretas, conformam em suas interações nexos causais. Estes, ao se articularem com a estrutura crescente do tecido social, engendram linhas legais tendenciais para o processo histórico que, com o processo de integração e matização entre as comunidades humanas, assumem ao longo do tempo dimensões histórico-mundiais. Nesta seara, Lukács assume que a filosofia da práxis representa um *tertium datur* perante a oposição entre a fetichização racionalista da lei e a concepção empirista *terre à terre*, que pode assumir a visão irracionalista que opõe lei e história como se a ação humana através dos tempos tivesse um princípio de indeterminação<sup>681</sup>. Lukács, coerente com a sua concepção voltada para o ser-propriadamente-*assim* de seu objeto, ressalta o quanto, por mais forte que seja determinada linha geral legal, a história está repleta de acontecimentos matizados que ultrapassam tendência gerais de uma dada circulação social. Tais circunstâncias ocorrem justamente porque a legalidade histórica para o marxismo não é um *a priori* de elementos metodologicamente postos nos fenômenos analisados, mas sim o movimento interno, imanente e legal do próprio ser social, enquanto conjunto de legalidades objetivas que são tão eternas quanto é a configuração categorial que a conforma. Neste sentido, mais uma vez se percebe as mediações entre casualidade e causalidade, como pode se ver na constatação de Marx e Engels de que

---

<sup>680</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 156.

<sup>681</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 273.

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições (MARX, ENGELS, 2007, p. 40).

Todas as comunidades humanas, seja qual for o lugar e a época histórica, minimamente estão vinculadas pelo caráter natural da generidade humana. Contudo, a integração das comunidades humanas em torno de um gênero não mais mudo, socializado, que pode transformar-se do em si natural em um ser para nós, numa perspectiva de explicitação de um ser para si, é um produto involuntário — em termos da não teleologia e do não comando de tal desdobramento segundo um arbítrio intencional, seja de um conjunto de sujeitos, seja de uma consciência geral regente — que emerge como consequência dos atritos da dinâmica da produção e reprodução da vida humana<sup>682</sup>. Como argumenta Marx nos *Grundrisse*, “a história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado”<sup>683</sup>. A integração das comunidades humanas proporciona uma potencial de uso ampliado das categorias sociais, mas isso não significa nem que tal apropriação seja imediata, e nem que tal processo tenha um caráter teleológico. Diversas alterações substanciais históricas ocorreram casualmente, rompendo com tendências legais que formavam a linha mestra de uma dada formação social, como no exemplo da dissolução da formação econômico-social escravista da antiguidade por meio da ingerência dos povos germânicos, que promoveram a consolidação do feudalismo<sup>684</sup>. Há também o fato denunciado por Engels de que a integração dos povos teve como veículos concretos de tal realização por diversas vezes guerra sanguinárias, escravização e até o extermínio de povos inteiros, em diversos contextos de grandes devastações e casos de degradação humana, o que depõe contra uma relação direta entre tais integrações e a apropriação direta de um nível de explicitação das faculdades humanas<sup>685</sup>. A história universal como realidade social é um fenômeno da fase de desenvolvimento mais recente, no qual só a consolidação do capitalismo pode ligar praticamente todas as comunidades humanas entre si.

A articulação do conjunto heterogêneo de vetores sociais possibilitam direcionamentos de maior generidade. Apesar de serem movidos por atos teleológicos humanos, isso não

<sup>682</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 399-402.

<sup>683</sup> MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011b, p.62.

<sup>684</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 402-403.

<sup>685</sup> ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961a, p. 80.

significa que tal direcionamento assuma caráter finalístico. A continuidade que surge dos nexos históricos baseia-se no fato de que, nos pores teleológicos, as atividades que permeiam todas as ações genuinamente humanas, ao ininterruptamente porem e manterem em movimento um conjunto de cadeias causais do ser social, realizam sempre momentos objetivo-causais, que superam as intenções humanas sociais dos pores que os realizam<sup>686</sup>. A continuidade não é, portanto, a conservação pura e transplantada de um tempo histórico progresso na época presente. O passado apresenta-se na continuidade da dinâmica do próprio desenvolvimento social a partir da sua reorganização de acordo com o uso e a circulação do presente, isto é, de acordo com o modo como os atos e as estruturas do tempo presente se associam a este detrito do passado histórico<sup>687</sup>.

Tais construtos sociais compõem um quadro de matizes inesgotável, uma cadeia de formações heterogêneas e contraditórias entre si, de impacto e reciprocidade desigual que, tanto as suas mudanças e cristalizações, ao determinarem a teleologia das iniciativas individuais humanas, podem impor uma tendência ao tecido social, movida pela síntese de tais interpelações<sup>688</sup>. Por mais que tais entrecruzamentos promovam linhas-mestras de dado processo histórico, não há aí uma marcha natural com um destino inscrito, justamente por serem fundados ontologicamente por pores teleológicos, que podem conformar legalidades apenas no se... então, o que sempre gera uma série de oscilações. O tornar-sempre-mais-social da socialidade progressivamente explicitada, por mais que sintetize tendências objetivo-gerais, não se constitui enquanto uma teleologia.

Marx e Engels abordam esta questão n' *A ideologia alemã*, quando afirmaram que

O que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior.<sup>689</sup>

<sup>686</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 124, 387.

<sup>687</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 768-769.

<sup>688</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 388.

<sup>689</sup> MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 40.

Na contramão desta perspectiva, certas correntes do marxismo podem cair em um etapismo fatalista que unifica a dinâmica histórica humana segundo uma narrativa deformadamente abstraída de certas experiências históricas, negligenciando o ser propriamente-assim de tais processos, como pode ser visto a partir do período staliniano, que impôs um esquema histórico apriorístico nas análises transplantadas nos povos asiáticos e africanos<sup>690</sup>. A autogeração do ser social, quando começa a ser esboçada, opera segundo pores teleológicos individuais que inerentemente atuam segundo um modo decisório-alternativo, o que leva o húngaro a afirmar que, já na diferenciação do estágio mais primitivo, as comunidades humanas já existiam alternativas objetivas, destoando de uma interpretação da história como um caminho de uma rota só<sup>691</sup>. O desenvolvimento do ser social não evoca um caminho unificador dos indivíduos sociais em torno de um homem abstrato, mas, em sentido contrário, promove a expansão de um campo que resulta na potencial expressão multilateral de cada individualidade.

Como Lukács argumenta, não há como, por razões biológicas, uma abelha operária assumir a faceta de um zangão, ou vice-versa<sup>692</sup>. Em contrapartida, com o desenvolvimento das faixas de determinação do gênero humano sobre o indivíduo e vice-versa, os sujeitos podem assumir as mais diversas tarefas em um dado tecido social. O diâmetro de possibilidades genéricas cresce na mesma medida em que cresce o conjunto de possibilidades de individuação do homem singular. É este enriquecimento que permite que o singular atue de maneira distinta da sua genericidade meramente biológica, e até mesmo gera o potencial no indivíduo necessário para ir de encontro às grandes tendências da formação econômico-social na qual se insere.

Como sabemos, é inerente aos atos sociais dos homens o envolvimento com valores que são assumidos ou desprezados em suas decisões, mas tais decisões não ocorrem simplesmente como eles querem, mas em circunstâncias que estão para além das suas escolhas e a partir das ferramentas que estão postas no corpo social, devendo assim responder de acordo com as possibilidades imanentes que se encontram sedimentadas no mundo dos homens. Estes juízos humanos não ocorrem a partir da escolha de valores abstratos, mas sim entre ideias, finalidades e alternativas concretas, movendo de tal modo uma mediação recíproca entre a formação de uma imagem de mundo do gênero humano e os atos de escolha, na qual os objetos concretos e as circunstâncias condicionais determinam fundamentalmente o juízo<sup>693</sup>. A substancialidade

---

<sup>690</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 162-163.

<sup>691</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 159.

<sup>692</sup> Cf. Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 90.

<sup>693</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 13-14.

social, precisamente por conta de sua continuidade autoposta, mesmo que desigual, possibilita a construção de valores sobre a base de outros valores já existente<sup>694</sup>. É por esta dinâmica que a história adquire caráter substancial, como a articulação concreta do ato humano sob as condições e heranças que os construtos precedentes lhe servem de base.

É esta articulação em continuidade que permite a práxis humana, inerentemente consolidada através de atos alternativos, plasmar riquezas que chegam a constituir um complexo objetivo cujas leis ultrapassam a vontade de cada homem singular, impondo-se como realidade social objetiva, cujo valor é dado pela possibilidade de proporcionar o desenvolvimento superior do homem, daquelas faculdades inerentemente humano-sociais<sup>695</sup>. Isto se atesta desde o valor em sua gênese ontológica, nas mais iniciais formas de pores teleológicos primários, que produzem valores de uso, ainda regidos em suas formas originárias sobre as alternativas útil ou inútil para a satisfação das necessidades.

O trabalho originário é movido objetivamente pela valoração utilitária do tipo de transformação de um dado material natural em sua conversão a um formato humano-social funcional para determinada necessidade que move a agência sobre ela. Com a circulação ampliada do ser social, este processo atinge novas faixas de mediações, não só permitindo ao trabalho simples formas mais refinadas de valoração, mas também ultrapassando a própria utilidade originária, uma vez que as suas questões envolvem a própria autotransformação do gênero humano para a sua própria explicitação mais bem acabada, num jogo livre de suas próprias faculdades que não se encontra na mera satisfação das demandas da imediaticidade. Agora, seu ponto é o impacto do humano na transformação do próprio humano. Esta dinâmica é de grande importância para a discussão acerca da dimensão objetiva da valoração, na medida em que as questões valorativas, mesmo que apontem para um potencial ainda não tornado ato, encontra-se determinado em seu conteúdo e orientação pelas próprias condições já postas, configurando problemas que se desencadeiam e necessitam ser articulados com a própria circulação da práxis real da vida social já existente<sup>696</sup>.

Não há, neste sentido, uma hierarquia axiológica entre o valor econômico e o valor não-econômico. Como já vimos, o valor econômico promove um importante motor para o desenvolvimento da socialidade. A produção de valores de uso necessita de uma constante conversão da naturalidade em objetos socializados, desenvolvendo um circuito maior para a legalidade genuinamente humano-social, subsidiando a elevação de pores que atuam com a

---

<sup>694</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 15.

<sup>695</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 115.

<sup>696</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 410-411.

transformação do próprio ser social, cuja explicitação e pureza necessita de uma articulação com uma esfera econômica mais desenvolvida. É nesta ampliação do campo, proponente de novas mediações sociais, que nascem gradualmente os mais diversos sistemas de valores humanos. O valor econômico imposto pelo trabalho originário é um valor de transição que pressupõe a naturalidade em transformação, ao contrário dos outros valores, que pressupõem a socialidade como seu objeto. Há aqui uma codeterminação, já que o complexo econômico não pode se reproduzir ampliadamente sem trazer a vida uma sequência de mediações não econômicas que lhe seja correspondente. Não cabe assim, portanto, qualquer tipo de bipartição grosseira entre estes dois campos da agência humana, como na dicotomia base x superestrutura que povoou o marxismo em suas facetas mais mecanicistas<sup>697</sup>.

As iniciativas que partem dos pores teleológicos secundários lidam com os estágios superiores do desenvolvimento humano, travando o embate com questões que atingem um campo socialmente criado, mais genérico, que não envolve mais a simples produção de objetos úteis, mas a própria explicitação do devir homem do homem, da autotransformação progressiva humano-genérica. É o jogo de autoexplicitação das próprias categorias que vão sendo plasmadas no atrito social que possibilita a ida em direção a um ser para si mais ricamente determinado e efetivo, em torno não de um tensionamento de um homem ideal *a priori*, formado como destino humano, mas como o produto das categorias que o tempo humano pôde acumular, cujo valor objetivo se dá pelo modo como a sua associação produz o desenvolvimento superior do homem<sup>698</sup>. É pela objetividade social, que põe dado objeto de juízo sob a mediação com a esfera do humano, isto é, do seu impacto na explicitação humana, que permite a sua avaliação concreta.

Não há como julgar um movimento valorativo como utilitário quando a sua orientação intensifica-se em direção ao universal, ao domínio de toda a vida humana. As suas questões, os seus problemas e o seu percurso de realização, devido ao vínculo entre gênero e indivíduo que parte de tais problemas, impede a redução desta operação a um juízo utilitário imediato. O valor, em sua análise e realização, escapa do subjetivismo e do empirismo na medida em que se associa com a objetividade social geral das categorias humano-genéricas já explicitadas. Da mesma forma, não se submete ao universal abstrato, que não considera que a realização do valor humano depende da sua explicitação em uma riqueza concreta, posta, efetiva, que só se dá no se... então.

---

<sup>697</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 383-384.

<sup>698</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 114.

Estas atuações que são perfazidas no início do ser social são articulações que acabam promovendo um sentido ou uma orientação, uma tendência objetiva para a historicidade e a circulação do humano, como uma inclinação não-teleológica para o seu desenvolvimento objetivo. Aqui, a esfera econômica e a iniciativa laboral da agência humana funcionam como modelo, quando se inclina de um desenvolvimento que aponta para o tornar-se homem do homem, por todos os caminhos que a argumentação presente buscou apresentar, enquanto reelaboração da objetividade para fins humano-sociais, que socializa a natureza e objetiva e exterioriza as categorias da socialidade.

É preciso ressaltar que, por mais que haja a produção de um em si, enquanto conjunto de elementos plasmados pela iniciativa humana e que torna-se independente de sua consciência, controle e até mesmo de sua existência individual, a existência do valor só se dá em uma unidade indissolúvel entre esta riqueza objetiva humana e o circuito de atividades dos próprios indivíduos sociais, uma vez que tais estruturas só emergem à condição de ser enquanto realizações destes atos, e só podem explicitar-se retroagindo sobre novos atos humanos individuais<sup>699</sup>. Há uma profunda stringência neste nexos social, congregando independência relativa e nexos indissolúvel. Neste jogo de dependência e independência, toda ação alternativa humana é uma alternativa concreta, a partir deste em si, ao passo que este complexo objetivo só tem mobilidade e só adquire efetivamente valor a partir da iniciativa humana e segundo o seu impacto frente ao autoengendramento humano.

Desta forma, tais mediuns sociais autopostos não tem nenhuma capacidade de concretização das suas tendências imanentes sem serem movidos pelos indivíduos sociais, e só no processo de elaboração das faculdades e necessidades humanas que se pode encontrar o fundamento objetivo de todo o valor, da objetividade dos valores. O fato de que só se pode falar de valor no âmbito social não se deve apenas à incapacidade da naturalidade desenvolver um arremedo consciente suficiente para avaliar e julgar no mesmo estatuto que a capacidade humana já posta. Há também o fato de que o valor só pode emergir como resultado da própria atividade humana, e é só no impacto humano-social que envolve a própria atividade humana de autoposição que que permite o juízo do valor. Ela não é uma elaboração pura do consciente, que incide sobre uma objetividade isolada e alheia a sua agência. O termômetro da valoração humana, base ontológica última de um valor qualquer, é a possibilidade de explicitação de faculdades humanas, cujo desenvolvimento só pode ser produto da própria autoatividade do

---

<sup>699</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 345.

gênero humano, num processo que se dá com juntamente com sua existência objetiva e indissociável a ela<sup>700</sup>.

Este circuito ampliado de valores humanos não ganha corpo em um processo homogeneizante, articulando, em sentido contrário, um quantum elevado de valores de legalidade distinta, na medida em que são postos por uma esfera ou um conjunto de articulações de esferas sociais que se distinguem, podendo em determinadas circunstâncias produzir inclusive um conflito efetivo de valores, em que dois ou mais axialidades conduzem a alternativas que aguçam a diferença resultante desta heterogeneidade e a transformam em uma contraposição concreta<sup>701</sup>. Ao mesmo tempo, tais valores, assim como as esferas sociais que as põem, não se estabelecem como um conjunto caótico de variedade desordenada, como se fosse puros fatos singulares. O que eles produzem, em um processo de gênese de fato desigual e contraditória, é o próprio ser social, em sua constituição em última análise unitária, na qual o múltiplo atravessamento e codeterminação impede uma visão que a retire desta composição de conjunto, inclusive pelo fato de que a eliminação de determinados valores e esferas impediriam a existência de outro valor social. Mesmo o valor econômico, se o pensarmos no nível de desenvolvimento que ele já se coloca a partir da conquista da socialidade do ser genérico, não se sustenta sem as outras esferas e valores.

Estes valores, em seus fortalecimentos e conflitos, vão assumindo novas facetas, surgindo e perecendo, no sentido oposto a qualquer pretensão de prospectar valores de validade eterna, transcendentos ao próprio processo. Isto não retira, entretanto, o seu estatuto de substância, na medida em que, ao se associarem à continuidade real dos atributos humanos, transformando-se de maneira articulada com todo o complexo do ser social, podem resistir de maneira dinâmica na ação do tempo. A existência real do valor, em tais termos, interdita o relativismo histórico, que não admite a subsistência nem o julgamento entre si de valores distintos. A continuidade do complexo valorativo do homem é a continuidade do homem, do seu crescimento, dos seus problemas e de suas alternativas, em uma eterna recomposição, de acordo com os encaixes que o fluxo histórico vai promovendo, na medida em que ele realiza e suplanta valores em diferentes formatos.

O conjunto de atributos que formam aquilo que chamamos de ser social nada mais é do que uma abstração razoável. Não existe a figura de um indivíduo ideal abstrato, mas sim um conjunto de elementos e manifestações que significam um fenômeno comum, que pode ser abstraído pela teoria. Aqui, é importante resgatar a ideia de Marx nos *Manuscritos econômico-*

---

<sup>700</sup> Cf. Idem. Ibidem, p. 348.

<sup>701</sup> Cf. Idem. Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 121-122.

*filosóficos* acerca do perigo de tornar, aos moldes hegelianos, a sociedade um sujeito, quando é efetivamente o conjunto de indivíduos concretos aqueles que compõem, em sua atuação unitária, aquilo que é o ser social, no modo como encarnam este fenômeno comum, este patrimônio potencialmente disponível para o conjunto dos membros do gênero humano<sup>702</sup>.

Assim, a essência humana é aquilo que caracteriza o ser social, não como aquilo que sempre esteve presente na humanidade, como uma natureza fixa, natural ou teológica, mas como a realização gradual e contínua das possibilidades imanentes à humanidade, enquanto um conjunto de categorias postas pela sua própria atividade, que potencialmente podem ser apropriadas e remanejadas pelos seus componentes, tornando-se totalidade movente e movida<sup>703</sup>. Como argumenta Lukács, a multiplicidade dos atos singulares humanos, nos mais diversos campos ampliados da sociedade, como na ciência, na arte, e na filosofia, que põem e destroem os valores, no meio do circuito social<sup>704</sup>. É a articulação entre tais esferas que pode produzir um crescimento de valor e assim pôr uma substância social com uma substância em desenvolvimento, passível de assumir patamares superiores de realização das faculdades humanas.

Nesse sentido, a substância portadora dos valores é a própria história humana, enquanto percurso no qual o entrelaçamento do tecido social pode explicitar, em seus saldos históricos, novos valores a partir dos valores precedentes<sup>705</sup>. A história é um percurso no tempo no qual os indivíduos sociais podem estipular a sua relação não muda com seu próprio gênero. A sociedade não dispõe de uma substância além do próprio homem e da sua relação entre si, enquanto único caminho para a sua auto-explicação objetiva<sup>706</sup>. Só nesta dinâmica do para si, de enriquecimento mútuo de indivíduos sociais e estruturas sociais, que a realização dos valores objetivos pode ser efetiva.

É esta objetividade social dada pela inter-relação histórica humana que permite a apreensão objetiva do valor moral, uma vez que, como pretendemos explicitar no caminho argumentativo já posto, todas as funções valorativas não se dão em abstrato, mas em mediações com demandas e objetos concretos a serem valorados. Segundo o teórico marxista brasileiro João Leonardo Medeiros, é este patrimônio humano concreto, em sua mediação com as situações em que um indivíduo se encontra, que permitem o reconhecimento de valores

---

<sup>702</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 348.

<sup>703</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 4.

<sup>704</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 105.

<sup>705</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 83-84.

<sup>706</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 2.

correspondentes a tais demandas sociais<sup>707</sup>. É com este complexo social que, na mediação operada intencional ou não intencionalmente pelos sujeitos, eles podem extrair os preceitos que regem a sua vida moral, de modo que, nas aspirações particulares dos homens, enquanto homens singulares, possam conferir validade a sua socialidade, ao seu pertencimento ao gênero humano, que vai emergindo no decorrer do desenvolvimento social.

Apenas o desenvolvimento social cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano, enquanto ser para si. Não se encontra na natureza nenhum projeto ou inclinação para tais desdobramentos. O desenvolvimento social por si só é axiologicamente neutro, uma vez que a explicitação das categorias sociais permitem a formação de faculdades que podem inclusive voltar-se contra a própria vida humana. A tortura é um exemplo de tal potencialidade, que jamais pôde existir entre os animais não-humanos. Mesmo em suas atividades que mais causam dor para outros indivíduos, as feras não atuam tendo a intencionalidade de causar o sofrimento, apenas cumprindo os mandamentos de seus marcadores biológicos. Como já tratamos em outro momento, a crueldade humana, entendida vulgarmente como um ato de desumanidade, no sentido da conversão dos sujeitos em figuras animais, nada mais é do que um uso de uma capacidade que só a sociedade pode prover. Só com ela é facultado ao agente a possibilidade de compreender a violência de tal ato e empregá-lo conscientemente para a satisfação de uma necessidade aberrante socialmente engendrada. Tal possibilidade não existe no mundo natural, não por uma tendência idílica da esfera orgânica e inorgânica, mas sim pelo seu despojamento de valoração, pela sua incapacidade, mesmo em espécies mais desenvolvidas, de apropriar-se de tal experiência como uma experiência violenta.

A partir do momento que o desenvolvimento das faculdades humanas torna a socialidade mais espessa, há a possibilidade de atuar como um fim em si mesmo, com o uso dos valores sociais produzidos para a plena explicitação das individualidades humanas. Tal desenvolvimento possibilita a extração de valores objetivamente válidos na medida em que se pode realizar um uso para si de tais categorias. Apenas na forma de uma relação não muda com a generidade humana num nível que se possa pôr, como argumenta Lukács, as paixões à serviço da humanidade, é que é possível colher tal axialidade. Para tanto, é preciso que a humanidade se corporifique, seja mediada de muitas formas, torne-se mais espessa. Só assim é possível, no jogo das categorias autoengendradas, manuseá-las em favor daqueles que a engendram, enquanto um corpo coletivo. Isto só acontece quando o desenvolvimento em si alcança também

---

<sup>707</sup> Cf. MEDEIROS, J. L. As Implicações da Teoria do Valor de Marx para a Ética: uma interpretação a partir da “obra ontológica” de Lukács. *Política & Sociedade* (Impresso) , v. 10, p. 275-304, 2011, p. 289.

o ser para si. É este acúmulo da continuidade das ações e construtos sociais através do tempo que permite a conversão de tais potências em para si. Como argumenta Lukács

É necessário que haja, no âmbito do ser social, conscientização do em si que surge na reprodução social, mais exatamente uma consciência que dê seu assentimento à corporificação do gênero humano que surge em cada caso concreto como pertencente ao seu próprio ser – inclusive o individual –, ou seja, que mediante o pôr do valor professe o valor assim surgido. Quanto mais tais formações sociais se desenvolvem em amplitude, altura e profundidade, quanto mais intensa for a interação social entre elas, tanto mais a consciência humana pode aproximar-se do pôr – num primeiro momento, meramente conceitual – da humanidade como unidade filogenético-social do gênero humano.<sup>708</sup>

O próprio argumento já contém o fato de que a valoração não atua pela manifestação puramente autônoma do em si, necessitando da intervenção prática do sujeitos e a apropriação de tais valores para que estes possam ser realizados em tais movimentações práticas. Assim, o caráter primordial do desenvolvimento social na determinação da objetividade do valor não converte a perspectiva marxista ao campo das teorias do *milieu* social<sup>709</sup>. Estas nada mais são do que um reflexo da reificação das relações humanas sob o modo de produção capitalista, operando para enrijecê-la ainda mais no plano conceitual, ao inserirem os indivíduos em um ambiente coisificado, subordinado-os a uma legalidade alheia ao homem, inumana. Por mais que as estruturas sociais e as legalidades tendenciais que subjazem em seu corpo estejam para além da vontade deste indivíduo ou de outro, é através da agência dos sujeitos sociais que elas efetivamente são movidas, de modo que as esferas do tecido social precisam ser vistas como momentos do desenvolvimento do sistema das relações humanas e das leis objetivas específicas que o operam, como consequências não-teleológicas das ações humanas. O social, para o marxismo, não é senão uma determinação precisa do próprio homem e da sua relação com os outros homens<sup>710</sup>. É precisamente aí que a composição do valor analisada pelo marxismo vai além do orgânico, na medida em que articula-se em sua pura imanência enquanto criadora do seu próprio destino, segundo as circunstâncias sociais que assume.

Não há neste sentido uma contraposição rígida entre individualidade e genericidade, segundo a máxima de Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de a vida individual e a

<sup>708</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 200.

<sup>709</sup> Cf. Idem. A responsabilidade social do filósofo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 216.

<sup>710</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 218.

vida genérica do homem não são diversas, formando assim uma unidade contraditória, que se expressa no desenvolvimento histórico-social sintetizada na objetivação humana, como a objetivação de sua vida genérica<sup>711</sup>. Estes pólos do ser social promovem, ainda que de maneira desigual, um desenvolvimento simultâneo, numa direção possível da explicitação da socialidade do tecido social. O homem só se faz homem apropriando-se da generidade autoposta, não como uma absorção muda de uma universalidade estacionária, mas uma apropriação das sínteses dos atos humanos desenvolvidos no tempo histórico que, na mesma medida em que enriquecem este patrimônio comum potencial, ao fazê-lo, podem assumir uma voz cada vez mais articulada, fazendo de sua singularidade uma individualidade convertida, na medida em que faz a si mesmo sua mediação com um mundo objetivo independente a ele.

Aqui não há, como já vimos, nenhuma ideia do homem como produto do meio, nem a ideia de uma substância humanas utilizada como entidade mecânica rígida e abstrata separada do mundo e da própria atividade. Sempre agimos dentro de circunstâncias concretas a partir do eu, afinal, como diz Marx, “um fim que não é particular não é um fim”<sup>712</sup>, mas o ser social se constrói entre as decisões alternativas que se entrecruzam de muitas maneiras e que também sofrem a sua retroação, de modo que a vida singular é construída a partir de sua sequência das continuidades e descontinuidades dos aparatos que a socialidade pode conferir. Como Marx e Engels afirmam, as circunstâncias formam os homens tanto quanto os homens fazem as suas circunstâncias<sup>713</sup>. Não há uma contraposição entre o estar-dado do indivíduo no seu próprio ser-propriadamente-assim e a generalização de suas ações, na medida em que os seus atos carregam latentemente um conjunto inesgotável de possibilidades humano-genéricas para a sua iniciativa efetiva<sup>714</sup>.

A condição prática inicial da objetividade moral tem origem em meio ao desenvolvimento objetivo do ser social, que exige dos seres humanos respostas práticas aos carecimentos, à produção de afetos, à organização de projetos que se movimenta de acordo com cada momento histórico concreto. Nesta dinâmica, os sujeitos escolhem entre fluxos alternativos de ações entre possibilidade de agir e, ao fazê-lo, aceitam e potencialmente realizam determinadas finalidades, necessidades sociais, enquanto rejeitam outras, o que faz com que em cada ato humano realize ou negue um conjunto de valores concretamente existente,

---

<sup>711</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015., p. 313, 348.

<sup>712</sup> Idem. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 60.

<sup>713</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 59.

<sup>714</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 285.

jamais criando valores em solo vazio<sup>715</sup>. Esta é uma constatação teórica que se associa no campo moral à máxima grega *ex nihilo nihil fit*, ou seja, nada pode surgir do nada. Como argumenta Lukács, a polarização entre genericidade como uma totalidade e os exemplares singulares reais apresenta-se como uma dualidade absolutamente antagônica apenas na percepção fenomênica da vida cotidiana, pois, na mediação entre valor e valoração, se sua análise for fundada no próprio ser de tais legalidades, entende-se que tais esferas são componentes unitárias das decisões alternativas, como momentos do ser social, postas em meio a tais atritos, que exigem que as suas ferramentas de ação partam deste mesmo contexto<sup>716</sup>.

Justamente por residirem em tal circuito, os valores não podem nem dar razão ao empirismo praticista tampouco ao subjetivismo, com relação à existência dos valores morais, na medida em que a continuidade das categorias sociais da genericidade humana permitem um rearranjo dos valores que subsistem no percurso histórico. Também não há razão para aceitar o juízo moralista abstrato, que tem por princípio a tarefa de organizar uma tabela racional *a priori* dos meios admissíveis e não admissíveis, uma vez que tal movimento demonstra ser inevitavelmente imbuído de incompletude, pelo fato de que o envolvimento necessário entre o valor e a circulação do social conforma a substancialidade moral como uma substancialidade que se move em sua associação multilateral com todo o complexo do devir humano social, contraditório mas unitário em sua contraditoriedade enquanto componentes reais da práxis social, no qual o valor moral encarna o julgamento das ações humanas e seu impacto em cada se... então<sup>717</sup>.

É nesse sentido que ganha força a máxima lukacsiana segunda qual a objetividade dos valores se funda, pois, no fato de que todos esses são componentes moventes e movidos no conjunto do desenvolvimento social. De tal sorte, o valor é inevitavelmente um momento de um complexo do ser social denominado como práxis<sup>718</sup>. A autêntica fonte de sua gênese é a própria transformação ininterrupta da estrutura do próprio ser social, de onde devém a transformação que tal complexo no qual emergem diretamente os pores que realizam e transformam determinado valor, na medida em que o ser do ser social conforma uma continuidade de sua substância no seu processo de reprodução<sup>719</sup>. A sua assunção consciente por um indivíduo só pode surgir *post festum*, mobilizando os compostos axiais que fazem parte

<sup>715</sup> Cf. MEDEIROS, J. L. As Implicações da Teoria do Valor de Marx para a Ética: uma interpretação a partir da “obra ontológica” de Lukács. *Política & Sociedade* (Impresso), v. 10, p. 275-304, 2011, p. 290.

<sup>716</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 97-98.

<sup>717</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 152-154.

<sup>718</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 123.

<sup>719</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 123-124.

desta totalidade em movimento do ser social, pela síntese de sua unicidade desigual, como produto da articulação contraditória da multiplicidade de complexos valorativos que formam valores muitas vezes que se chocam em seu entre si<sup>720</sup>. Em cada uma destas formas de juízo, a relação entre indivíduo e valor, se mostram imperativas, na medida em que estabelecem valores que independem do arbítrio subjetivo, submetendo-os às leis tendenciais de cada situação condicional. Contudo, tais determinações objetivo-causais são, por sua vez, produtos de pores teleológicos alternativos, e não móveis supra-humanos que encarnam as figuras singulares. Assim, a valoração consolida-se como nexos independente frente a atitude avaliativa dos seres humanos, mas a objetividade dos seus atos, e de sua retroação, depende de seu impacto sobre as condições e os novos atos humanos individuais, nesta inter-relação dialética entre o indivíduo, o sujeito da alternativa, e universal, socialmente regido por leis.

A caracterização da ação moral como momento da atividade social, momento da práxis humana mediada pelas objetividades sociais postas pela história humana, estipula para tal figura da atividade humana uma autonomia relativa que, por sua vez, possui as suas especificidades. Se há uma interpenetração em todas as esferas sociais, como no caso do valor moral, há o agravante de que não há uma esfera moral específica, ao passo que dificilmente se pode conceber uma ação humana que não tenha em seu complexo algum conteúdo moral. O valor se extrai da imagem total do ser social sobre si, num processo que se conforma nas próprias ações morais, que, por sua vez, se dão como respostas a estas questões postas pelo tecido social. Neste sentido, não há como estipular um tipo de moralismo abstrato ou sonho estéril que crê na onipotência da educação moral como uma forma de intelectualismo moral que reduz a questão no plano do consciente<sup>721</sup>. Para tais perspectivas, a ação moral se daria em tese pela livre expressão do jogo das faculdades desta razão, quando na verdade toda ação social, como queremos demonstrar, incide em uma circunstância concreta, mediada por objetividades sociais, que podem ser respondidas somente segundo a articulação possível com as próprias objetividades sociais, de modo que a formação moral não depende apenas de sua dimensão intelectual.

A relação não mais muda entre indivíduo e gênero é uma relação que depende do caráter ativo da existência humana, em sua cooperação no entre si em sentido construtivo e ou destrutivo para que possa surgir o gênero em sentido social. Contudo, isso não significa que tal relação se trate de mero fenômeno da consciência. A consciência atua reagindo às relações concretas objetivamente diversas no plano social, de modo que o campo de ação das alternativas

---

<sup>720</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 121-122.

<sup>721</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 117-121.

surgidas em cada oportunidade é objetivamente delimitado no plano social independente do indivíduo que rege a ele<sup>722</sup>.

A iniciativa humana não se dá por um órgão autônomo que garanta a continuidade do desenvolvimento social na individualidade. Cada individualidade participa do tecido social fornecendo respostas em suas atividades individuais. Ela não depende da apenas da pura capacidade intelectual, dependendo dos contatos efetivos com as esferas da socialidade, de modo a não restringir de maneira aristocrática a manifestação moral<sup>723</sup>. As objetividades sociais envolvem as atividades dos homens singulares que, neste atrito, de maneira mais ou menos intencional, reagem com maior ou menor valor às questões impostas. Não é, portanto um problema reduzido a questão da consciência, mas sim um problema da práxis, do complexo da atividade social do homem como um todo, no qual o jogo exercido por apenas um campo das esferas sociais não é suficiente para garantir uma melhor reação<sup>724</sup>.

É justamente respondendo às interpelações da socialidade, no complexo das suas esferas, que a ação humana pode realizar um valor ou um desvalor. Só no atos que compõem a sua vida que o homem singular é capaz de elevar-se acima de sua particularidade fetichizada, quando, independentemente de seu grau de consciência, pode cristalizar o seu direcionamento segundo tendências da generidade para si. São nos atos de vida, que por sua vez não são respostas passivas, mas que exigem prévia-ideação e decisão alternativa, que permitem a concretização de um particularismo ou um salto na generidade para si<sup>725</sup>. É nesse sentido que o mais humilde dos homens pode ser completo, como afirma Goethe, em defesa da universalidade social deste complexo de fenômenos. O escritor alemão pôde ilustrar bem tal possibilidade com *Philine d'Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, na medida em que esta, embora bastante simples e em condições muito precárias, pôde colocar-se em direção ao seu para si ao responder de modo articulado, por meio de sua irreverência característica, aos limites morais de uma dada comunidade<sup>726</sup>.

Há aqui uma mediação sutil, que congrega a compreensão anti-utópica de uma essência humana autoposta como possibilidade objetiva para além da vontade humana, e o fato de tal construto ter como pressuposto pores teleológicos práticos, isto é, a iniciativa dos seres sociais que respondem à retroação deste próprio complexo. Ela é acionada por pores teleológicos, mas as suas consequências causais, mesmo que só possam surgir em decorrência de tais pores,

---

<sup>722</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p.534-538.

<sup>723</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 676, 801.

<sup>724</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 737.

<sup>725</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 739-740.

<sup>726</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 740; Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 156.

dissociam-se das intenções moventes, existindo independentemente de seu controle e intencionalidade. A objetividade social, contudo, não é um conjunto de fatos mortos, mas sim uma série de circunstâncias sócio-humanas formam um complexo do qual nada de socialmente relevante pode ser posto que não seja posto por pores teleológicos<sup>727</sup>. Até mesmo as catástrofes naturais têm como ponto nodal de seu impacto na humanidade a recepção humana<sup>728</sup>. Esta constatações não suprime a legalidade objetiva, mas sim a retira de qualquer tipo de interpretação reificante, de modo que todo pôr coloca a cadeia social em movimento que, por sua vez, a determinada pelas costas<sup>729</sup>.

O fato de tais legalidades só se afirmarem no seu se... então lança luz sobre o tipo de permanência e continuidade possível para o valor moral, de modo que os construtores do passado só possam determinar o presente sobre a forma de um rearranjo e nunca como uma repetição pura. Só nas necessidades sociais de cada presente histórico que um elemento da anterioridade pode se afirmar como uma continuidade do núcleo íntimo do gênero humano. É nesse sentido que Heller apresenta que a apropriação do presente dos elementos progressistas das contribuições de Platão ou de Campanella não pode tentar repetir seu quadro completo, pois minimamente isto resultaria no estrangulamento do campo de ação do indivíduo enquanto individualidade, enquanto ser dotado de necessidades individuais, elementos que só em tempos posteriores surgiram como um problema humano<sup>730</sup>. São estas percepções que depõem contra uma tentativa de construção de um universalismo abstrato, pois o valor é compreendido como terminantemente vinculado à objetividade social disposta em seu *hic et nunc* de sua época.

A constatação não marxista deste fenômeno de modo geral se inclina para um relativismo histórico, mas a análise que se filia à filosofia da práxis entende que a multiplicidade e a alteração histórica não devém de uma variedade desordenada de fatos meramente singulares. Isto se dá pelo fato de que a compreensão de que a gênese real de tal complexo, ainda que desigual e contraditória, se dá a partir de um ser social que move-se de acordo com o processo em última análise unitário<sup>731</sup>. Esta unidade não implica em uma homogeneização. Tampouco, ela permite delimitar uma continuidade que recaia em um olhar dogmático. O que ela faz é enxergar a continuidade real do processo social por meio da nova concepção de substancialidade esboçada, que ultrapassa sua delimitação estático-estacionária enquanto

---

<sup>727</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 2; Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 398.

<sup>728</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>729</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 364.

<sup>730</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 11.

<sup>731</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 412.

autoconservação, proposta pela tradição anterior da história da filosofia, e que se entenda num devir que não afirma a validade eterna dos valores, mas que a compreende como contínua na medida em que ela se associa com os novos movimentos, se articula com as novas determinações que o fluxo social põe, enquanto continuidade do homem, enquanto remanejo de suas categorias especificamente sociais<sup>732</sup>.

Todo porvir ideado, todo valor a ser concretizado, toda utopia possível é determinada em seu conteúdo e orientação pela sociedade que ela busca repudiar, alterar. Cada uma das contraimagens histórico humanas refere-se a um determinado fenômeno do histórico socialmente existente<sup>733</sup>. Não existe nenhum problema humano que não tenha sido, em última análise desencadeado e que não se encontra profundamente determinada pela práxis real da vida social<sup>734</sup>. Assim, não há razão nem para a absolutização eternizante dos valores morais nem a sua negação total, convertida em uma relativização subjetivista. A validade das valorações em cada decisão subjetiva ancora-se nas possibilidades imanentes da objetividade social de tais valores, na importância desses para o desenvolvimento objetivo do gênero humano, resultados desse processo social objetivo<sup>735</sup>. Assim, enquanto “momento no desenvolvimento da humanidade”<sup>736</sup>, a possibilidade de um avanço valorativo não se dá como mera reprodução mecânica do já existente, mas como mobilização da possibilidade imanente. De tal sorte, o critério para uma análise objetiva não está em um instante ideal e imóvel, mas nesta associação entre historicidade e continuidade extraída pela concepção lukacsiana da substância humana, como continuidade que se dá segundo as próprias categorias formadas segundo a circulação da historicidade<sup>737</sup>.

Esta é uma forma de análise moral que se pretende detida na terrenidade, na mundanidade da produção axial, em direção ao ser para si, movimento no qual as individualidades podem operar uma atividade não muda com o patrimônio humano genérico, de modo a se servir das categorias sociais segundo a sua possível explicitação, num enriquecimento mútuo entre tais polos do tecido social, indivíduo e gênero<sup>738</sup>. Este é um desafio pela construção do desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, como um processo de autoapropriação segundo o qual a conquista da livre utilização de si não é uma

---

<sup>732</sup> Cf. Idem. Ibidem, 412-414.

<sup>733</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 118-119.

<sup>734</sup> Cf. Idem. Ibidem, 119.

<sup>735</sup> Cf. Idem. Ibidem, 154.

<sup>736</sup> Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 177.

<sup>737</sup> Cf. TERTULIAN, N. Hartmann e Lukács: uma aliança fecunda. In: *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 216-218.

<sup>738</sup> Cf. Idem. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 28.

utopia abstrata mas o uso das suas próprias formas concretas de atuação<sup>739</sup>. É nesse sentido que pode haver alguma ideia de progresso, de avanço moral, desde a maior habilidade de intervenção no meio natural no trabalho originário até a auto-explicação pela autotransformação consciente do ser social, tendo o próprio ser humano como principal ponto axial. Sem criar disposições em favor da negação abstrata nem da afirmação teleológico-metafísica do progresso, é possível entender o avanço moral humano a partir da identificação do decorrer de uma tendência contínua e não uniforme de um acréscimo de valores humanos, que permite criar valores sobre a base de outros valores, realizando as possibilidades para si, sem a criação de uma astúcia da razão, mas sim atendendo a um sentido dos construtos disponíveis em um dado tempo histórico<sup>740</sup>.

Como o Sánchez Vázquez indica, o progresso moral decorre na medida em que aumenta o repertório e as faixas de determinação da objetividade moral, na articulação da intercambiação entre os indivíduos de uma comunidade humana, que possibilite o uso livre dos componentes da personalidade humana que invariavelmente acrescentam a generidade a qual se vale<sup>741</sup>. Assim, é possível constatar uma mudança objetivamente positiva na medida em que por meio da autoatividade humana se desenvolva no para si as faculdades especificamente sociais para o seu próprio uso, no tornar-se homem do homem que pode dominar e usar a seu favor as suas próprias categorias.

Esta constatação explicita uma potencialidade decisiva para a práxis social da espécie humana: ela só preserva sua fecundidade prática na medida em que rigorosamente a faz retirando qualquer elemento teológico ou criptoteológico, qualquer caráter sequencial teleológico realizador de valores da circulação humana que por si só é indiferente ao acréscimo humano em suas relações causais, mas que na medida em que pode ser potencialmente apropriada pelos seus indivíduos sociais pode se tornar valorosa<sup>742</sup>. Como argumenta Kosik, o homem pode realizar-se na história ao mesmo tempo que ele só existe no fluxo histórico este por sua vez é criado e continuado pelas ações humanas, na imanência das suas próprias relações causais que, se usadas para si, podem promover tal realização, mas em si não é nem absurda, nem cruel, nem trágica, nem ridícula, nem gloriosa<sup>743</sup>. Todos estes elementos podem ser vistos

<sup>739</sup> Cf. LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 240-242.

<sup>740</sup> Cf. Idem. Conceção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d, p. 35-36; Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 14-15.

<sup>741</sup> Cf. SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 40-47.

<sup>742</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 322.

<sup>743</sup> Cf. KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b, p. 217-221.

potencialmente em seu devir, cabendo à intervenção dos indivíduos a possibilidade de concretizar esta ou aquela possibilidade valorativa.

O fato é que o para si surge no autoengendramento do ser social como possibilidade, como latência da apropriação possível do ser social sobre as suas categorias autopostas, nas suas atividades individuais, na sua articulação de respostas na cotidianidade em que, de maneira mais ou menos intencional, contém a possibilidade da construção de uma personalidade não mais particularizada. Contudo, de maneira paradoxal, o húngaro argumenta que em suas formas de aparição fenomênica, o lidar do indivíduo com a sua genericidade, de maneira espontânea, pode ser uma lidar com uma não mudez da genericidade ainda muda. A articulação diante do ser social pela ação teleológica dos seus indivíduos, com base no patrimônio continuado, enquanto auto-objetivação, gera como primeira superação da mudez um homem particular que, na sua vinculação com o para si, numa esfera não intencional, manifesta-se enquanto para si relativo<sup>744</sup>, vinculando-se sem uma articulação exata com o resultado total dinâmico dos atos de exteriorização humana que compõem a sua substância. A sua apropriação consciente não só é posta em consideração por conta de um conjunto de conflitos de valores postos no tecido social na medida em que o desenvolvimento das mais diversas esferas de sua existência pode promover em dado momento um atrito entre si, mas também pelo fato de que o indivíduo humano não pode, por sua vez, abarcar a totalidade das relações postas. Com esta constatação, que muitas vezes aparece de maneira não intencional, os indivíduos sociais atuam numa produção das suas categorias sociais, justamente aquelas que podem explicitar as suas próprias faculdades, independentemente da sua consciência disso, lembrando a célebre frase de Marx n' *O Capital*: “eles não sabem, mas o fazem”<sup>745</sup>.

É esta não apropriação direta do indivíduo de sua própria genericidade, que se forma por meio de um conjunto de esferas sociais extremamente heterogêneo e muitas vezes conflitivo, que dá o tom daquela categoria de grande centralidade para o olhar marxista sobre a história: o desenvolvimento desigual. O choque entre indivíduo e genericidade, e inclusive entre as próprias esferas do tecido social, mostram as contínuas colisões de valores na história, desta trajetória que potencialmente pode ser convertida em uma trajetória para nós. Esta desigualdade do desenvolvimento precisa ser compreendida para o estudo da gênese social do valor moral no último Lukács, como forma de entendimento da possibilidade de um juízo objetivo entre os valores em conflito, sobretudo naqueles momentos em que determinadas formas de articulação

---

<sup>744</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 428.

<sup>745</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 72.

social põe a humanidade como desumanidade socialmente posta, como estruturação da agência social hostil ao próprio ser social, voltando-se para o seu atrito e a destruição de valores.

### 3.2 O fenômeno da alienação e os valores morais

*Como foi possível a humanidade partir para o desbravamento do espaço cósmico, como foi possível a humanidade ter chegado a dominar as energias e as leis da natureza a ponto de lançar satélites artificiais e mandar naves à lua, sem ter chegado a suprimir a fome da face da terra? [...] Como foi possível um compatriota de mestres do humanismo como Goethe, Beethoven, Lessing, Hegel, Dürer, Kant, Engels e Marx, chegasse a ficar tão cego de anti-semitismo a ponto de não ser mais capaz de enxergar num judeu um seu semelhante, um homem tal como ele, um ser dotado em princípio da mesma riqueza de potencialidades humanas?*

*Leandro Konder<sup>746</sup>*

Se uma análise marxista da moralidade visa o ser-propriadamente-assim de seu objeto, ao invés da altitude nauseante da reflexão metafísica e a-histórica que tanto criticava Hegel, não há como enfrentar a questão sem render parte dos esforços para o entendimento da sua mediação com o fenômeno da alienação<sup>747</sup>. Tal discussão é fundamental para a compreensão do não-

<sup>746</sup> KONDER, L. *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 12.

<sup>747</sup> Na polêmica existente no marxismo brasileiro referente à tradução dos conceitos *Entäußerung* e *Entfremdung*, fomos convencidos pela perspectiva que advoga que tais termos devem ser vertidos para o português como, respectivamente, exteriorização e alienação, sendo possível a tradução de *Entäußerung* como alienação em alguns momentos, sobretudo na obra hegeliana e marxiana. Esta posição é acompanhada pelos mais diversos estudiosos lukacsianos, tais quais Leandro Konder (1980), Sergio Lessa (2015a) e Vitor Sartori (2016). O próprio húngaro, em uma conferência sobre Hegel, argumenta que *Entäußerung* assume a partir de Hegel o sentido de exteriorização, formando um par conceitual com a ideia de interiorização (LUKÁCS, 2018a, 34-35), ou *Er-Innerung* (que sob viés marxista, guarda analogia com a ideia de apropriação, ou *Aneignung*). Nesta exposição, Lukács argumenta que *Entäußerung* também pode ser entendido na filosofia hegeliana como uma identidade entre exteriorização e o pôr da objetividade, de modo que a objetividade existente seria produto do espírito, que, ao exteriorizar-se, pondo-se como objeto, estaria também alienando-se, perdendo a si mesmo. Assim, há em Hegel uma identidade entre exteriorização, objetivação e alienação. Para Lukács (2013, 423-426), a exteriorização (*Entäußerung*) compõe unitariamente com a objetivação (*Vergegenständlichungs*; *Objektivierung*; *Objektivation*) o ato genuinamente humano, sendo esta o pôr objetivo propriamente dito e aquela o fator de expressão da socialidade da agência que moveu tal pôr. O húngaro entende que nem toda exteriorização é alienante, mas toda

automatismo da apropriação individual do conjunto posto dos construtos humanos. Como Lukács argumenta, esta apropriação do desenvolvimento social, da mesma forma que pode servir para a humanização superior do homem, igualmente pode levar a uma formação de um novo nível de desumanização. O húngaro utiliza o exemplo do fascismo, fenômeno brutalmente regressivo do tecido social, uma vez que a sua ascensão não significa um retorno a um nível anterior de desdobramento social, mas o resultado de uma apropriação hostil ao próprio gênero humano de elementos altamente desenvolvidos do atual modo de produção<sup>748</sup>. Walter Benjamin contribui para a clarificação deste olhar sobre o problema, ao insistir no papel desempenhado pela apropriação de novas tecnologias como o rádio para o avanço do fascismo como um fenômeno que conquistou as mais amplas camadas de uma dada sociedade<sup>749</sup>. Lukács assevera que o uso das conquistas societárias para o coroamento da humanidade, e não o máximo da inumanidade, não é consequência direta do desenvolvimento social *per se*, dependendo do uso concreto que os indivíduos sociais farão em suas apropriações, no seu *entre si*<sup>750</sup>.

Se o desenvolvimento social, como temos argumentado, é conformado segundo um vínculo insuprimível entre o saldo social objetivo e as iniciativas intencionais dos sujeitos, também é fato que surge desta confluência o fenômeno do descompasso entre a generidade humana e a sua apropriação pelos seus membros. O tecido social, apesar de posto invariavelmente como uma unidade, totalizado na experiência humana como um conjunto, é formado por complexos cujo desenvolvimento de suas especificidades não atua em harmonia, produzindo de tal modo níveis vários de constituição e, o que mais nos interessa, possíveis conflitos entre os seus itinerários, provocando, por sua vez, conflitos de valores. O antagonismo objetivo entre duas ou mais figuras no interior no mesmo plano societário constitui um fator fundamental para a compreensão das oscilações das apropriações dos indivíduos. Kant, segundo a interpretação lukácsiana, comprometido com a fundação de uma metafísica dos costumes que

---

alienação é movida pela exteriorização (LUKÁCS, 2013, p. 418). Desta forma, a opção pelo termo alienação ao invés de exteriorização dificulta o entendimento conceitual, haja vista a larga tradição teórica que se utiliza da ideia de alienação como termo inerentemente ontonegativo, como uma perda de si, cabendo o seu uso quando de fato uma exteriorização possui caráter alienante. A tradução de *Entfremdung* como estranhamento, por sua vez, é mais problemática. O filósofo brasileiro Vladimir Safatle critica esta tradução, justamente porque uma das consequências mais brutais da alienação de nossos tempos é a “espoliação psíquica do afeto de estranhamento”, enquanto *Unheimlichkeit*, como um estranhamento que não é ontonegativo e que não deve ser superado, mas resgatado, frente a esta perda de si que não é estranha ao sujeito, mas constituída de modo que ela o é familiar (SAFATLE, 2020, p. 163-164). O termo alienação, em sentido contrário, possui a vantagem de remeter a uma perda do objeto que não necessariamente resulta em um estranhamento ou naturalização, podendo expressar as duas possibilidades.

<sup>748</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 154.

<sup>749</sup> Cf. BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1983, p. 17, 27-28.

<sup>750</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 155.

“depende de mim mesmo”<sup>751</sup>, isto é, da “lei moral em mim”<sup>752</sup>, alcançada em sua objetividade pela capacidade do ser racional, não admite a existência de conflitos de tal natureza, pois negariam a necessidade em sentido forte que permearia um imperativo moral, de modo que o pietista é levado a assumir que aqueles vetores de menor força não produziram de fato imperativos, diferentemente daquele que será entendido como o necessário, este sim o imperativo real<sup>753</sup>. Lukács, por sua vez, que investiga a moralidade a partir dos valores que estão postos no tecido social, sabe que efetivamente os conflitos axiais representam antinomias, que possibilitam o erro nas decisões dos indivíduos, e até mesmo os impasses, onde não há alternativa possível.

Estes choques, contudo, não são o único elemento que interdita uma relação transparente e imediata entre os valores socialmente engendrados e os sujeitos, uma vez que a forma de apropriação que é desenvolvida pelos membros do gênero humano também contribui decisivamente para o fenômeno. Se é fato que uma individualidade, em seus atributos sociais, é constituída por sua recepção da totalidade de relações sociais que a constituem, também é verdade que ela jamais pode conter a infinitude extensiva destas mesmas relações<sup>754</sup>, não só pela dimensão deste conjunto que media a sua existência, mas também pelos limites de sua capacidade individual. Nem sempre se tem em vista a longa trajetória que formou os instrumentos presentes da apropriação social. A generidade humana ainda naturalizada, em todo o seu embrutecimento, possuía, como já tratamos, muitos empecilhos em seu lidar com a exterioridade, necessitando de um longo percurso de domínio do desconhecido a partir das projeções dos elementos tornados conhecidos para chegar nas condições atuais<sup>755</sup>. Foi através destas movimentações que os veículos de interação humana passaram por um processo de desantropomorfização, ao recuar os entraves naturais espontâneos do seu aparato sensorio-cognitivo e avançar, em caráter aproximativo, ao buscar relacionar-se com o real.

O recuo do caráter antropomórfico da apropriação social é forjado segundo a circulação dos pores teleológicos, por via da dialética entre a exteriorização e a objetivação. Os indivíduos exteriorizam as suas capacidades, plasmam no real as suas conquistas, imprimem a sua marca, que pode ser apropriada e remanejada na medida em que ela é objetivada, isto é, posta efetivamente no mundo. É esta articulação que permite um avanço, ao mover objetos já postos, cuja continuidade é garantida pelo seu caráter objetivado, para que, em novas operações, os

---

<sup>751</sup> LUKÁCS, G. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018b, p. 241.

<sup>752</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 255.

<sup>753</sup> Cf. Idem. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Vozes, 2013, 30.

<sup>754</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 2.

<sup>755</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 477.

seres sociais possam realizar exteriorizações superiores, num processo que, no jogo associativo das ferramentas em construção, o ser social humaniza-se ao mesmo tempo que opera a desantropomorfização do seu olhar. A questão que marca tal dinâmica é o fato de que este movimento pode servir de base para novas antropomorfizações, não mais como a expressão das ferramentas limitadas que a imediaticidade natural provém aos indivíduos, mas como uma antropomorfização baseada no uso desorientado das categorias socialmente postas, como no exemplo dado pelo húngaro da prova ontológica de Deus, operação que move articulações refinadas da capacidade humana para comprimir a realidade segundo as lentes socialmente engendradas<sup>756</sup>.

Como nunca deixará de existir causalidades que escapam o ser consciente do indivíduo em seu metabolismo, sempre haverá margem para uma apreensão diversa da concretude do fenômeno experienciado, gerando assim intuições falsas pelas mais diversas razões, como uma superestimação da criação, como a hipóstase da forma, etc<sup>757</sup>. Da mesma maneira que os resultados da práxis podem ser corretamente generalizados, a exacerbação das inclinações utilitárias da apreensão, que estimulam a manipulação do fenômeno observado, bem como a má conexão entre seus elementos, podem produzir uma falsa generalização<sup>758</sup>. Assim, ao invés de promover uma *intentio recta*, a realização final da articulação humana promove uma *intentio obliqua*, no sentido evocado pelo filósofo alemão Nicolai Hartmann, desviando a compreensão dos sujeitos de modo a distorcer a imagem estabelecida<sup>759</sup>.

Os objetos sobre os quais a visão humana meramente natural incide são originariamente vistos de maneira reificada<sup>760</sup>. Isto significa, em sentido marxista, que a figura visada aparece fantasmagoricamente para o sujeito, como uma mitificação de sua existência, como algo dotado de gênese ou de alguma característica peculiar de caráter fantástico<sup>761</sup>. O desenvolvimento do olhar social humano possui a potencialidade de conformar novas reificações, na medida em que o peso da exteriorização nas iniciativas do ser social, isto é, da expressão das construções da socialidade e sua retroação sobre os sujeitos sociais, é preponderante frente ao seu caráter objetivado, das construções humanas em sua efetividade, de modo que tais categorias, em sua insuficiência ou em sua deformação sobre os objetos, conduzem o olhar humano ao erro<sup>762</sup>.

---

<sup>756</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 444-445.

<sup>757</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 28; Cf. idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 69.

<sup>758</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 57.

<sup>759</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 456-457.

<sup>760</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 477.

<sup>761</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 550-551.

<sup>762</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 445-447, 448-450, 485-487, 619-621.

Neste processo, existem duas formas de reificação. Há uma reificação espontânea, ontologicamente insuperável, decorrente da impossibilidade de apropriação totalizante dos fenômenos pelo indivíduo, que o impele necessariamente a distorcer ou ignorar propriedades de um objeto observado<sup>763</sup>. Existem, entretanto, as reificações propriamente ditas, potencializadas pelo acúmulo de tais reificações espontâneas, que promovem uma profunda distorção da perspectiva do ser social sobre si mesmo e os fenômenos ao seu redor, como uma perda autoposta de seu lugar no real e de seu próprio reflexo<sup>764</sup>. Este tipo de fenômeno povoa a humanidade desde a sua socialidade mais tenra, desde a criação e proliferação de soluções mágicas e mistificadoras da realidade, como nos exemplos das súplicas, cortejos e oferendas das comunidades originárias à exterioridade natural para que uma chuva ocorresse em um período de seca.

Para melhor compreensão desta tendência, é preciso lembrar que, por não se tratar de uma mônada, um indivíduo concreto não pode ser analisado como um singular artificialmente isolado, uma vez que, como vimos, este não possui um vínculo direto com a generidade em si do ser social, como uma totalidade, mas constrói este nexos por via das mediações cotidianas com a comunidade na qual a sua expressão individual de vida possui terreno<sup>765</sup>. De tal sorte, a investigação acerca do descompasso autoposto que tratamos necessita atentar-se ao caráter precípuo das respostas às determinações da vida circundante que envolvem a individualidade em seu devir, de modo que, em sua trajetória, o ser social precisa ser encarado como necessariamente um indivíduo cotidiano, que forja a si mesmo na cotidianidade, como o espaço de aquisições das habilidades da vida social, como o espaço de assimilação das relações sociais<sup>766</sup>.

Pelo fato de que, desde a sua gênese, o indivíduo encontra-se imerso em uma cotidianidade prévia, torna-se possível, como já vimos, uma inserção que promova uma unidade muda entre individualidade e generidade, determinada pelo modo como é feito este processo de apropriação dos construtos antecedentes, sem que tal fenômeno se confunda com a participação em uma comunidade natural<sup>767</sup>. No desenrolar cotidiano, um sujeito, tendo para si a tarefa imediata de desenvolver a sua melhor reprodução possível, está exposto à confusão entre verdade e utilidade, confiança e fé, nas mesclas possíveis entre intervenção no real e conversão

---

<sup>763</sup> Cf. Idem. Ibidem, 663-664.

<sup>764</sup> Cf. Idem. Ibidem, 664.

<sup>765</sup> Cf. Idem. Ibidem, 437-438.

<sup>766</sup> Cf. Idem. Ibidem, 657; Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 18-19.

<sup>767</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 209; Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 22-23

ideal, promovendo ultrageneralizações e juízos provisórios que constituem-se como elaborações indevidas, ainda mais quando é levado em consideração o papel que as ações dos pares promovem, seja pela observação e imitação de precedentes, seja pela autoridade da entonação dos sujeitos que são meus pares<sup>768</sup>. O conjunto destes elementos, movido pela socialização de reflexos condicionados<sup>769</sup>, possibilita a proliferação da contradição que é a perda socialmente posta do seu próprio objeto, fundando assim a alienação.

Lukács situa a gênese ontológica deste fenômeno conhecido como alienação no efeito retroativo socialmente condicionado das próprias exteriorizações do homem sobre as possibilidades interiores de seu desenvolvimento, de modo a plasmar esta disparidade dos construtos humanos sobre seu próprio ser e o seu entorno humanizado<sup>770</sup>. A exteriorização, como tratamos, expressa o momento subjetivo dos pores teleológicos, como explicitação do construto social que conforma o estopim de tal práxis. Como tal, tem a possibilidade de responder às suas questões, tanto de modo que esteja em sintonia com o patrimônio humano engendrado, como de maneira que o deforme e o avilte<sup>771</sup>. Este descompasso potencial, que possibilita construções gerais adversas ao nível de socialidade já posto, toma forma desde os primeiros movimentos da vida social, quando a analogia pôde conduzir o juízo humano a preencher as lacunas do desconhecimento social, imprimindo diversas ilações antropomórficas nos elementos da naturalidade que rondava as comunidades humanas originárias<sup>772</sup>. Assim, as primeiras manifestações da alienação tomaram forma, desde os primeiros rudimentos da consciência gregária, como o misticismo natural das primeiras sociedades humanas<sup>773</sup>.

Para que uma elaboração teórica trabalhe com a categoria da alienação evitando abordá-la por meio de receitas abstratas ou deformações teleológicas, é preciso entender que o fenômeno em questão constitui uma abstração razoável, que congrega as múltiplas alienações concretas que tomam corpo no tecido social<sup>774</sup>. A alienação não é um fenômeno supra-histórico, mas uma categoria social, e, como tal, oscilante, dependendo sempre do seu ser-propriadamente- assim explicitado em cada condicionalidade<sup>775</sup>. Além disso, a alienação é sempre em face de algo, isto é, de alguma possibilidade concreta de desenvolvimento genérico da humanidade, tolhido ou deformado<sup>776</sup>. Este descompasso é um processo sócio-historicamente engendrado, e

<sup>768</sup> Cf. Idem. Ibidem, 32-37.

<sup>769</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 81.

<sup>770</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 812.

<sup>771</sup> Cf. Idem. Ibidem, 812-813.

<sup>772</sup> Cf. Idem. Ibidem, 659-660.

<sup>773</sup> Cf. Idem. Ibidem, 487; Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 34-35.

<sup>774</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 591, 632-633.

<sup>775</sup> Cf. Idem. Ibidem, 591, 605.

<sup>776</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 37.

não uma condição humana universal, perfazendo assim um fenômeno vário, que se insere na totalidade do complexo do ser social atingindo de modo diverso cada complexo social particular<sup>777</sup>. Assim, não se pode tratar o fenômeno como um bloco que se insere de maneira homogênea em um sujeito ou não, mas o acompanha em certas facetas e não se apresenta em outras, como no exemplo lukacsiano de um sindicalista incorruptível, totalmente convicto de sua luta política, mas que, no seio familiar, atua com tirania sobre seus familiares<sup>778</sup>.

O húngaro entende que a alienação é, em certo sentido, uma figuração equivocada, um produto adulterado do pensar dos seres sociais sobre si e sobre as suas possibilidades concretas<sup>779</sup>. Se assim o é, o que move os sujeitos a promoverem esta imagem do real? Seria esta só um produto do pensar? Como uma suposta “falsa consciência” pode persistir e se reproduzir pela mera idealidade? Lukács entende que este movimento de desfiguração da generidade só pode ser operada por categoria sociais, por sujeitos concretos em situações efetivas, como, lembrando Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, uma autoalienação prática, plasmada no interior dos conflitos da vida humana<sup>780</sup>. É deste modo que pode ser construído o tipo de particularismo que caracteriza a alienação na teoria lukacsiana<sup>781</sup>. O particularismo aqui não pode ser confundido com a particularidade, mas sim com o processo de deformação e estreitamento que reifica as condições de humanização, o que pode ser melhor compreendido pela língua alemã, que propõe uma diferenciação entre *Partikularität*, que indica esta conotação pejorativa, designando o indivíduo curvado sobre a sua singularidade, enquanto que *Besonderheit* representa justamente a superação da pura singularidade rumo a uma zona de mediação entre o singular e o universal<sup>782</sup>.

É no conjunto das inter-relações práticas cotidianas que os sujeitos recebem, produzem e reproduzem o particularismo característico do fenômeno alienante. São nestes contatos concretos que, como argumenta Meszáros, a alienação consolida-se como uma força alienígena, que se confronta com os indivíduos como poder hostil e potencialmente destrutivo, seja com relação às suas mediações com a natureza, com a sua própria atividade prática, com o conjunto dos seus construtos enquanto ser genérico, isto é, das suas mediações com a generidade que o conformam enquanto membro, seja nas relações humanas em seu entre si<sup>783</sup>.

<sup>777</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 577.

<sup>778</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 608.

<sup>779</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 733-734.

<sup>780</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 599; Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015., p. 314-316.

<sup>781</sup> Cf. KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980, p. 107.

<sup>782</sup> Cf. TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 27.

<sup>783</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 14, 20-21.

Assim, gradativamente o fenômeno da alienação consolida-se como um complexo multifacetado, esboçado por Marx e Engels n'*A ideologia alemã*:

Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas [...] .O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência [...] situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir.<sup>784</sup>

Este fenômeno adquire contornos radicalmente ampliados na medida em que o tecido social começa a ser cindido, desde os primeiros processos de consolidação do espaço familiar enquanto *famulus*, isto é, enquanto espaço de escravidão, subjugando a prole e a mulher como como escravos e servidores da luxúria masculina, até a divisão dos destacamentos sociais em classes antagônicas<sup>785</sup>. Com a constituição de relações sociais nas quais certos grupos podem dispor das forças alheias, há uma mudança completa de sentido na reprodução social: a defesa e manifestação da existência não é mais guiada exclusivamente para a subsistência das comunidades e de seus membros singulares, contra as adversidades externas, pois agora passa a incorporar uma preocupação interna, interessada na persistência da lógica de produção e reprodução ampliada das relações sociais que possibilitam o domínio de certos setores sociais sobre os demais<sup>786</sup>.

Quando o tecido social adquire tais nexos, as novas relações sociais de fundamentação e retroalimentação da dominação social necessariamente precisam plasmar novas formas de idealidade, na medida em que o caráter unitário da iniciativa genuinamente humana impele a produção de uma idealidade correspondente a cada prática social nova, o que força os laços de dominação a conformarem idealidades que correspondam a sua função e finalidade. Assim, os interesses dos destacamentos sociais antagônicos também se expressam em construtos ideais, sob o interesse da universalização dos seus interesses particulares, que devem ser expostos

<sup>784</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 38.

<sup>785</sup> Cf. ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961a, p. 48-49, 61.

<sup>786</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 265-267.

como interesses gerais. Tais artifícios, enquanto formas ideológicas, são as composições ideais que são postas pelos indivíduos sociais em seu conflito, como expressão ideal de tal conflito, de modo a conformar em sua unidade a práxis necessária para expressão de tais interesses<sup>787</sup>. Marx e Engels argumentam, em sentido análogo, que as produções ideais das classes dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, enquanto relações materiais de dominantes apreendidas como ideias, e, como tais, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, isto é, são as ideias de sua dominação<sup>788</sup>.

Não cabe neste sentido confundir as formas ideológicas com meros preconceitos ou falsas consciências. Enquanto produtos ideais deste conflito prático-material, a ideologia não pode se sustentar no puro erro, na pura falsidade, ou na pura apologia, resguardando uma possibilidade humano-genérica em seu composto<sup>789</sup>. A práxis que a conforma continua sendo um pôr teleológico, e, de tal maneira, necessita galvanizar os elementos dispostos ao seu redor para uma concreção adequada, o que impede que a sua manifestação se exteriorize sem congregar elementos verdadeiros, que tenham validade, e que possam levar os seres humanos a terem sucesso em seus conflitos. É evidente que as formas ideológicas, minimamente aquelas comprometidas com as classes dominantes, impreterivelmente necessitam munir-se de elementos inebriantes, que dissuadam os sujeitos envolvidos de qualquer tipo de atuação que interdite o bom funcionamento do esquema de dominação ou mesmo que busque a sua supressão, mas tal movimentação não poderia ser realizada sem se dotar de elementos reais. A expressão ideal das relações de dominação necessariamente mantém em seu bojo criações prático-objetivas para a sua própria subsistência, não sendo apenas quimeras ideais, de modo que elas só podem ser inteiramente resolvidas prática e objetivamente<sup>790</sup>. Observando esta condição, Marx argumenta que a crítica dos elementos fantásticos do esquema familiar ídeo-sacralizado de seu tempo só poderia ser devidamente executada por via de sua vinculação com a família terrena, efetiva, de modo que ela deve ser prática e teoricamente enfrentada<sup>791</sup>.

Por este turno, podemos compreender como produções sociais podem subsistir através dos tempos não pela força de seus argumentos, mas pela sua capacidade de articulação com as demandas práticas de uma dada comunidade, como Lukács figura em seu exemplo acerca da mudança do paradigma geocêntrico para o heliocentrismo. Tal transição só foi concretizada

<sup>787</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 464-466; Cf. MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1978, p. 130.

<sup>788</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 47.

<sup>789</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 52-53.

<sup>790</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 65-66.

<sup>791</sup> Cf. MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 120.

com a perda da viabilidade prático-material da centralidade geocêntrica para as demandas cotidianas daquela formação social<sup>792</sup>. Da mesma forma, uma alienação de esquema mais refinado, isto é, que permita uma capacidade maior de fundamentação da reprodução ampliada do esquema de dominação, pode suplantar sua antecessora, de modo que a dissolução de um esquema alienante não necessariamente pode dar luz a um esquema desalienante<sup>793</sup>. Assim, não basta uma crítica ideal, nesse sentido, para a derrubada de uma forma de alienação, graças às suas estruturas prático-materiais<sup>794</sup>. A ideologia alienante pode avançar mesmo em formatos com graves deficiências morais e gnosiológicas, a depender de sua capacidade de instrumentalização para o conflito social, como foi o exemplo do hitlerismo<sup>795</sup>.

Uma figuração distorcida do ser social sobre si mesmo e o seu entorno, frente às suas possibilidades concretas, inevitavelmente traz repercussões de ordem moral. Como Agnes Heller elucida, o uso para si das categorias da socialidade, numa mediação entre gênero e individualidade, só pode se realizar com a completa socialização das relações humanas, o que nos faz concluir que enquanto a comunidade puder se manter independente diante dos indivíduos, não há comunidade real, mas só o seu simulacro<sup>796</sup>. A compreensão da comunidade humana como um simulacro para os seus membros promove, por conseguinte, uma interação fetichizada em seu entre si, terreno fértil para a produção reificada dos valores morais. Assim,

<sup>792</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 45-47.

<sup>793</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 669-675. Em sua obra tardia, Lukács (2013, p. 586-587) concebia que, a partir de certa altura da divisão do trabalho, a história passou a se manifestar quase como uma história da alienação, tamanho seria o peso do fenômeno sobre a circulação do social. Isto não significa que a vida humana passou a se assemelhar com uma espécie de Midas ao contrário, deteriorando por meio do fenômeno da alienação todo e qualquer construto social engendrado. Em verdade, a própria construção sob forma alienada pode ser assimilável de maneira enriquecedora. Se Walter Benjamin (1987b, p. 225) afirmou uma vez que todo documento cultural também é um monumento da barbárie, também é possível dizer o inverso, isto é, que um monumento da barbárie pode dar à luz a um documento cultural. Isto seria possível não só pela máxima do jovem Marx (2015, p. 349) de que um sofrimento humanamente apreendido é uma autofruição, mas também pelas consequências para si que podem ser geradas pela barbárie posta, na medida em que o ser social não é um receptor passivo do seu entorno, mas um ser que responde a tais intervenções, sobretudo frente aos próprios construtos sociais. Um exemplo disso é que, na passagem da feudalidade para o mundo mercantil, a burguesia rasgou o véu sentimental e retirou os pesos culturais de diversas estruturas e tradições (MARX, ENGELS, 2014, p. 42-44), o que gerou diversas perdas, mas possibilitou uma nova individuação do amor. Se por um lado esta nova mediação com a experiência amorosa possibilitou um nível de reificação que inspirou Kant (2013, p. 82) a tratar um relacionamento como a posse recíproca entre indivíduos dos seus órgãos e faculdades sexuais, também possibilitou um tipo de individuação figurado por *Romeu e Julieta* (SHAKESPEARE, 1958, p. 54), que negaram as suas posições puramente familiares e puderam romper conscientemente com as amarras que os seus nomes traziam, uma vez que as suas famílias eram inimigas, para afirmar as suas paixões, ou, como argumenta Leandro Konder (2007, p. 119-120), o amor pediu passagem. Engels (1961a, p. 55-57, 63, 67-68), por sua vez, entende que a construção da família sob a forma de *famulus*, enquanto espaço de escravidão e subjugação da prole e da figura feminina, também forneceu o solo necessário para o desenvolvimento de novos contornos para o sentimento do amor, erigindo de tal modo um progresso moral, o que, sob uma lente lukacsiana, seria fruto das possibilidades de uso para si destas circunstâncias aberrantes pela condição humana enquanto ser que dá respostas.

<sup>794</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 605-610.

<sup>795</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 506-507.

<sup>796</sup> HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBBSAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 107.

o valor moral, em sua configuração alienada, aparece como esfera plenamente autônoma, cujas exigências comprimem e esmagam o indivíduo, como se fosse uma entidade supramaterial a tomar corpo nas ações mundanas, como se a objetividade das relações sociais fosse um simples suporte para a realização de tais axialidades<sup>797</sup>. Surge então o moralismo, como a compreensão dos valores como um conjunto que está para além das circunstâncias cetero, e em oposição ontológica ao campo de manobra efetivo da individualidade, enquanto esta é possuída por estas esferas metafísicas, compelida a realizar as suas imperatividades, como uma espécie de tabela *a priori*, exterior à história<sup>798</sup>.

Apesar da ascensão ao estatuto de realidade transcendente, a moralidade, enquanto produção humana, como queremos demonstrar, é perfazida em meio ao interesse humano, com o estabelecimento de formas valorativas de regulação do comportamento social em tal dinâmica, pela integração das individualidades na socialidade existente<sup>799</sup>. A produção e apropriação social do moralismo não é feita mecanicamente, mas por meio dos atos intencionais, das respostas formuladas pelas individualidades frente às questões que o tecido social o submete, independentemente do grau de sua consciência. A abordagem moralista necessariamente parte da mediação das demandas do dia a dia para a concreção de sua axialidade, ainda que possua a pretensão transcendental da eternidade, como uma amálgama entre a fixidez atribuída ao empiricamente vivido e a sua ultrageneralização, por via do acúmulo de juízos provisórios que promovem a ascensão de uma classe de experiências ao âmbito da reificação e da estereotipia<sup>800</sup>.

De tal forma, os seres sociais, nos atos intencionais do seu entre si, desenvolvem figurações daquilo que seria um valor e o que seria adverso a tal valor. A imoralidade, sob uma construção de tipo moralista, toma forma como os pecados, as falhas, e as imundícies praticadas pelos seres sociais a serem disciplinarmente combatidos, em contraposição à valorização da graça, da virtude e do mérito da ação conforme os meios postos favoravelmente pelo tecido social<sup>801</sup>. Desde os primórdios, tais normatividades são formuladas, em um primeiro momento, segundo o gregarismo espontâneo já explicitado como uma comunidade marcada pela impotência frente ao natural e às comunidades concorrentes, na qual as limitações, os

<sup>797</sup> Cf. Idem. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 120; Cf. PINTO, A. V. *Consciência e realidade nacional – 1º volume: a consciência ingênua*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960, p. 221.

<sup>798</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 201; Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 153-154.

<sup>799</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 738-739.

<sup>800</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 177; Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 43-45.

<sup>801</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 373; Cf. LEFEBVRE, H. *Marxismo*. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 52, 54.

sofrimentos, os medos e as glórias observadas em tais condições de existência podem ascender a um estatuto de ideal e de terror, assumindo potências obscuras, teológicas e transcendentess<sup>802</sup>. É sob este raciocínio rudimentar que o sacrifício, a imolação e a negação abstrata do indivíduo em prol da comunidade assumem a mais alta estima em um conjunto de comunidades de baixo grau de desenvolvimento da socialidade<sup>803</sup>.

No instante em que a cisão social assume o formato de uma divisão de classes há um profundo agravamento na construção de uma figuração precisa do ser social, que, como vimos, é vital para o estabelecimento de um complexo moral ajustado aos desenvolvimentos valorativos de uma dada circunstância histórica. Isto conduz os processos de constituição das axialidades a assumirem as funcionalidades e as utilidades postas na práxis de manutenção ou subversão da dominação social constituída neste circuito social cindido. Estas construções, como alerta Lukács, permanecem sendo forjadas a partir das associações humanas em suas reações ao próprio mundo circundante, repousando irrevogavelmente sobre decisões alternativas, de onde decorrem os valores<sup>804</sup>. Esta figuração não pode cair em qualquer tipo de redução que apresente a ideia de que uma classe dominante apenas diaboliza os seus dominados, uma vez que, pela própria necessidade prática de suas conjecturas, é preciso que seus juízos adquiriram certa elasticidade, sendo funcional para cada circunstância concreta. Heller exemplifica tal tendência ao lembrar que um nobre latifundiário feudal poderia classificar os seus servos positivamente, como fiéis generosos, aplicados e trabalhadores, a depender do modo como eles seriam inseridos em uma dada condição<sup>805</sup>. Dificilmente a visão seria positiva, por exemplo, caso os seus camponeses fossem solidários a Thomas Müntzer e sua proposta de revolução anabatista. Neste sentido, os quadros morais distorcidos pela mácula da divisão social antagônica, por mais que diversas vezes assumam o epíteto de um conjunto valorativo dotado de eternidade, a sua construção efetiva se origina das práticas cotidianas, do dia a dia, nas quais certos interesses de classe adquirem força, facilmente ajustáveis segundo um interesse específico, sem que em tese isto possa negar o seu caráter a-histórico, quando este é requerido<sup>806</sup>.

O propósito da reprodução da lógica de dominação de classe num dado tecido social exige mais do que a imposição de um conjunto de padrões morais, penetrando em outros complexos de seu interior, como o direito. Nas primeiras conformações de comunidades

---

<sup>802</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 51-52.

<sup>803</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 41.

<sup>804</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 404.

<sup>805</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 51-52.

<sup>806</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 177.

socializados, o direito e a moral, congregados sob a forma do costume, ainda não possuíam uma autonomia relativa, por conta da subjetividade incipiente que os relacionavam na imediatividade das relações sociais postas até então<sup>807</sup>. A autonomização do ordenamento jurídico decorre da construção dos primeiros rudimentos de um sistema judicial, destinados a regular o comportamento dos indivíduos em defesa dos interesses da comunidade, como expressão da impotência do quadro normativo moral, que não consegue internalizar mecanicamente o seu conteúdo total nos seus componentes, necessitando da organização de instituições exteriores que façam a regulação da vida social quando os sujeitos assumem práticas hostis à dinâmica fundamental destes laços comunitários, movendo-se através da subsunção dos casos singulares em leis gerais, migrando da mediação com o indivíduo social particular, próprio da moralidade, para o homem médio, isto é, o homem público abstrato da estruturação legal jurídica<sup>808</sup>. Lukács afirma, contudo, que só com a instauração da primeira divisão de classes na sociedade, e as primeiras formas intercambiais mercantis, que certos antagonismos sociais adquiriram espessura, como a relação senhor-escravo e credores e devedores, engendrando controvérsias que buscaram ser socialmente reguladas por um sistema judicial conscientemente posto, indo para além do seu formato envolvido nos costumes comunitários<sup>809</sup>. A divisão de classes promove uma estrutura social de violência e exploração que, pelos seus interesses práticos, buscou fundar uma instituição que a legitimasse, como argumenta Engels

Faltava apenas uma coisa: uma instituição que não só assegurasse as novas riquezas individuais contra as tradições comunistas da constituição gentílica, que não só consagrasse a propriedade privada, antes tão pouco estimada, e fizesse dessa consagração santificadora o objetivo mais elevado da comunidade humana, mas também imprimisse o selo geral do reconhecimento da sociedade às novas formas de aquisição da propriedade, que se desenvolviam umas sobre as outras — a acumulação, portanto, cada vez mais acelerada, das riquezas —; uma instituição que, em uma palavra, não só perpetuasse a nascente divisão da sociedade em classes, mas também o direito de a classe possuidora explorar a não-possuidora e o domínio da primeira sobre a segunda. E essa instituição nasceu. Inventou-se o Estado.<sup>810</sup>

---

<sup>807</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 173.

<sup>808</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 230,241; Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 171.

<sup>809</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 230.

<sup>810</sup> ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961a, p. 87-88.

Assim, um corpo social alienado estrutura-se, concebido como um complexo a ser apartado da circulação orgânica da socialidade, para atuar sobre a lógica dominante da imposição da lei do mais forte<sup>811</sup>.

O sentido da afirmação marxiana de que “o direito não passa do reconhecimento oficial do fato”<sup>812</sup> é muito maior do que se imagina, haja vista que o fato nada mais é do que o fato social, a dinâmica da circulação da socialidade em seu jogo de forças efetivo, de forma que não necessariamente a sociedade obedece a uma dinâmica surda de imposição do dominante sobre dominado, uma vez que existem atritos contínuos entre as classes, nos quais os dominados conseguem ter certo impacto na estrutura vigente, e a própria relação no interior das classes dominantes promove certas contradições que interdita uma compreensão mecânica da forma jurídica<sup>813</sup>. As classes dominantes necessitam, neste sentido, de outros meios para a reprodução da circulação vigente do social, pois a mera manifestação do seu estatuto jurídico-estatal não é suficiente para a garantia da sua perdurabilidade, como Lukács busca figurar relembrando o célebre axioma político de que “pode-se fazer tudo com baionetas, menos sentar em cima delas”<sup>814</sup>. Assim, há a necessidade da constituição de outras formas de persuasão para a reprodução das relações consagradas, desde o uso das raízes da moralidade até a utilização de diversos outros recursos de fabricação de um consenso social que permitam a reprodução das relações existentes<sup>815</sup>.

Evidentemente, o trato até então dado para o fenômeno da alienação e das suas repercussões no campo da moral ainda reside num plano de grande abstratividade, abordando apenas as tendências gerais deste nexos. O fato é que toda forma histórica de divisão social do trabalho e da alienação que repercute destas mediações é uma construção *sui generis*<sup>816</sup>, de maneira que é necessário compreender o funcionamento do fenômeno da alienação e o seu impacto para circulação dos valores morais na sua conformação presente, isto é, no interior do modo de produção capitalista.

No capitalismo, vemos o surgimento de uma polarização entre *homme* e *citoyen*, de modo que a esfera pública do tecido social adquire um caráter em tese impessoal e formalista, como se fosse uma abstração dos interesses coletivos, sem uma preponderância de algum grupo ou classe, deixando o circuito do social aberto para os intercâmbios recíprocos entre os

---

<sup>811</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A montanha que devemos conquistar*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 17.

<sup>812</sup> MARX, K. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976, p. 70.

<sup>813</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 232-234, 246-247.

<sup>814</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 232.

<sup>815</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 247-249.

<sup>816</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 140.

homens<sup>817</sup>. Na democracia liberal, contudo, as escolhas eleitorais, pautadas pretensamente por uma igualdade formal, escamoteia a imposição do poder das classes dominantes, por seu poder material efetivo da circulação das ideias, e do financiamento das iniciativas políticas. Assim, o processo político se mostra no fundo um processo de escolha real de um pequeno círculo de personalidades anônimas que se escolhem entre si, como uma democracia de 200 famílias, nos termos do húngaro, cujas contradições facilmente são atribuídas aos atos eleitorais difusos do cidadão ordinário por eles direcionado<sup>818</sup>. Deste modo, os entusiastas da emancipação do antigo regime sonharam com o Rousseau e acordaram com Nixon, ao verem o mundo ideal do *citoyen* se tornar, na prática, um instrumento dos interesses do *homme*, isto é, do *bourgeois*, como um governo de lobistas, referendado pelos atos eleitorais coagidos por todas as seduções prático-ideológicas que buscam forjar um consenso social, mediado pelos aparatos hegemônicos pelas classes possuidoras<sup>819</sup>.

Em tais circunstâncias o indivíduo é entendido como *causa sui*, enquanto o outro representa não só uma barreira, mas um concorrente, confrontando os seus interesses<sup>820</sup>. Esta perspectiva atomística do membro singular, como se ele bastasse a si mesmo, mascara o conjunto das determinações comunitárias no interior do tecido social que permitem a sua circulação. Esta desfiguração da relação do indivíduo com a sua generidade é possibilitada na ordem mercantil pelo tipo de reificação das relações sociais postas, fundada pela mudança qualitativa provocada pela circulação massiva de mercadorias. Imposta como lógica dominante da vida social, esta dinâmica confere tons fantásticos aos laços sociais, como se este movimento pudesse ser exterior ao entre si dos indivíduos, cabendo ao próprio sujeito se inserir nesse processo apesar das outras individualidades e contra elas, e não por causa delas<sup>821</sup>.

Marx já argumenta n' *O capital* acerca do caráter fetichista da circulação das mercadorias na sociedade capitalista. No interior desta dinâmica, tais construtos aparecem fantásticamente, como se tivessem autonomia, uma espécie de vida própria, frente às iniciativas humanas que de fato a produziram e lhe dão impulsão prática, estimulando desta maneira uma inversão, na qual o entre si dos seres sociais assume um formato nebuloso, fantasmagórico, como se fosse de fato uma relação entre coisas, na qual o ser social que é produzido e movido

<sup>817</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 628-629.

<sup>818</sup> Cf. LUKÁCS, G. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d, p. 32-34.

<sup>819</sup> Cf. Idem. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 95, 102-105.

<sup>820</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 99.

<sup>821</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 683-684.

por estas estruturas reificadas<sup>822</sup>. Lukács desde jovem pôde aprender a partir do trato com tais formulações a dimensão da alienação para a teoria marxista, mesmo antes da publicação de textos até então inéditos, como *A ideologia alemã* e os *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais Marx e Engels lidaram com esta categoria de maneira mais detida<sup>823</sup>. Em *História e consciência de classe*, o filósofo já indicava que a dominação do capital faz com que a lógica da mercadoria penetre em todas as relações da vida social, tornando-a não só a forma precípua do metabolismo social dos homens, mas também a forma universal da conformação da sociedade como uma totalidade<sup>824</sup>. Assim sendo, o jovem filósofo observa um processo de abstração da atividade produtiva, pautada na indistinção qualitativa, e uma racionalização, de natureza mercantil, resumida à mera possibilidade de cálculo. Com a promoção da ruptura da unidade orgânica dos produtos, baseada na ligação tradicional de experiências concretas de trabalho, o tecido social foi compartimentalizado, a partir da especialização, gerando sistemas parciais racionalizados. É neste cenário que os homens singulares são incorporados a um sistema mecânico de leis abstratas, previamente calculadas, que manipula a sua agência sobre o mundo<sup>825</sup>. Este novo direcionamento social, fundador do *homo economicus*, será compreendido em fase posterior de sua obra como a produção da lógica manipulatória de pretensão universal que impera no século XX, manifesta em expressões teóricas como o pragmatismo e o neopositivismo, que, por conta de seus protocolos quantitativistas, realizam a perda do singular e do qualitativo<sup>826</sup>.

É no interior destas relações que o *homo economicus*, enquanto comportamento imediato dos sujeitos na ordem capitalista, assume o pretense estatuto de natureza humana, sendo na verdade o tipo de conduta nas quais os indivíduos sociais são impelidos a encarnar para responder adequadamente ao mundo presidido por este tipo de estrutura reificada<sup>827</sup>. Mesmo no contato entre duas pessoas já há a construção de um sistema, e é o sistema atual de relações humanas que permite a individuação dos seres sociais como *homo economicus*<sup>828</sup>. É por isso que Marx entende nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que o que medeia a minha vida medeia também a existência do outro para mim, o que, no caso da sociedade burguesa, é a

<sup>822</sup> Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 70-71, 75-76.

<sup>823</sup> Cf. KONDER, K. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980, p. 50.

<sup>824</sup> Cf. LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003a, p. 196.

<sup>825</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 200-203.

<sup>826</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 68-74.

<sup>827</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 115-117.

<sup>828</sup> Cf. KOSIK, K. A dialética da moral e a moral da dialética. In: *Moral e sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci*. São Paulo: Paz e Terra, 1969a, p. 105-107.

circulação fetichista das mercadorias, que sendimenta as bases fundamentais de minha individuação e a individuação do outro segundo esta lógica<sup>829</sup>. Por este turno, os sujeitos são subjetivados de modo a crer numa livre circulação de sua própria existência justamente ao serem impelidos a reduzirem a sua própria individualidade à produção e ao consumo, atendendo as necessidades e os imperativos da circulação mercantil<sup>830</sup>. As iniciativas dos indivíduos passam a atender os imperativos da edificação da riqueza abstrata, que promovem uma verdadeira castração das potencialidades humanas, das manifestações concretas e particulares de riqueza humana exteriorizadas, desvalorizando a exteriorização efetiva de vida em favor da reprodução ampliada deste equivalente universal, desta quantidade pura, que desponta como principal vetor do trânsito social<sup>831</sup>. A realização social é posta como desrealização, e o ser social abdica do seu objeto efetivo, para seguir na direção de sua sua objetivação abstrata<sup>832</sup>.

É neste contexto que as formações das imagens de mundo nos atritos do dia a dia, naquilo que Lukács concebeu como a ontologia da vida cotidiana, são conduzidas a assumirem uma ontologia do mundo do capital, na medida em que a experiência rotineira com as relações sociais reificadas produz a impressão de que tais estruturas de fato são modos de ser, de forma que o dever-ser que conduz as decisões do homem cotidiano aparece como uma realidade dada, como um próprio ser, em sentido ontológico-metafísico, como aquela realidade diante da qual somente reagindo adequadamente a ele os sujeitos serão capazes de organizar a sua vida em conformidade com suas próprias aspirações<sup>833</sup>. Surge de tais circunstâncias uma fetichização do dever-ser, que o põe em condições sugeridas como reais e exteriores ao próprio indivíduo, como um fato intransponível e que deve ser aceito como tal<sup>834</sup>. Este dever-ser alienado é erigido por uma representação social que o concebe como uma exigência puramente externa, imóvel, segundo a qual a minha atitude será uma simples adaptação, de modo que eu possa orientar todas as minhas atenções à minha boa correspondência aos imperativos estrangeiros que em tese me regem<sup>835</sup>.

Karel Kosik figura a condição vivida por estes novos homens por meio da categoria da preocupação. Na cotidianidade do modo de produção capitalista, não é o homem que tem

---

<sup>829</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 414-415.

<sup>830</sup> Cf. LUKÁCS, G. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 101.

<sup>831</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 391-392, 395, 416-420.

<sup>832</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 304-305.

<sup>833</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 688.

<sup>834</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 101.

<sup>835</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 94-98.

preocupações. É a preocupação que possui o homem, uma vez que os indivíduos sociais doam a sua existência para a obediência às preocupações criadas pelas suas demandas cotidianas, enquanto aspectos fenomênicos da produção abstrata, que, de tão despersonalizada e subdividida, possui a possibilidade de conduzir as vidas humanas segundo um conjunto igualmente abstrato de ocupações que invadem o conjunto de sua vida, como uma sequência a ser obedecida de maneira surda, uma vez que cada subjetividade já encontra todo o seu itinerário previamente consolidado, demandando imperativamente a sua subserviência incondicional<sup>836</sup>.

Assim, a ordem mercantil promove aquilo que Lukács irá conceituar como o ritmo de vida, enquanto a manifestação da

A inumanidade do capitalismo, que tende a reduzir as relações recíprocas dos homens a uma exploração recíproca, a um enganar e se deixar enganar; e que, neste nível abstratamente superficial e anti-humano, desenvolve nos interessados uma sabedoria empírica, um conhecimento vulgarmente utilitarista dos homens, cuja essência é precisamente o completo esquecimento de toda humanidade. [...] A inumanidade do capitalismo se revela, do ponto de vista deste 'ritmo da vida', como um *a priori* fatalista de nossa época.<sup>837</sup>

Para garantir a subsistência deste esquema, não são medidos esforços para produzir a adequação necessária aos indivíduos, como vemos nos exemplos dados pela ciência do trabalho e pelo ramo industrial da assistência psicológica, que não tem como preocupação gerar um construto capaz de transformar o trabalho e a vida social numa experiência digna de ser vivida, mas sim manipulá-los para tornar-lhes mais capaz de aceitá-los, com todos os seus contornos insuportáveis, para que mantenham um ritmo funcional para as demandas mercantis<sup>838</sup>.

É neste cenário que é negada à vida ordinária uma vida rica de sentido, quando o essencial é tornando irreal no plano imediato, fenomênico, reservando espaço quase que exclusivo a este dever-ser abstrato que conduz a personalidade particular ao reino da inessencialidade, plasmado por esta autoreificação e instrumentalização de si<sup>839</sup>. A sociedade capitalista permite, mais do que em qualquer outro modo de produção, a produção e reprodução das suas próprias condições, o que também possibilita um nível de manipulação suficiente para fixar as suas individualidades na sua própria particularidade abstrata, em oposição a uma

---

<sup>836</sup> Cf. KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b, p. 59-68.

<sup>837</sup> Cf. LUKÁCS, G. Marx e o problema da decadência ideológica. In: *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010a, p. 90-91.

<sup>838</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 68.

<sup>839</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 67.

orientação consciente ao seu para si<sup>840</sup>. A circulação do mercado atingiu um nível nunca antes visto de controle do cotidiano, por meio do seu dirigismo manipulatório, cujas articulações constroem as bases para uma sujeição inimaginável das vidas humanas aos seus imperativos de realização da riqueza abstrata, amarrando o homem ao seu particularismo restrito, com a organização da sua vida em busca da construção de uma imagem de si, isto é, por via da sua integração como nova figura a ser requerida, graças à aquisição de certas loções capilares, gravatas, cigarros, automóveis etc, de modo a fazer com que ele se torne uma personalidade pretensamente autêntica, reconhecida pelo seu entorno<sup>841</sup>. Este tipo de adesão ao particularismo recebe toda sorte de estímulos, ao ponto de que ela passa a ser almejada “voluntariamente”, como um ideal a ser alcançado, e, mais do que isso, um tabu, um desejo que não pode ser questionado, na medida em que tudo que se busca é a aquisição de uma autenticidade pretensamente desideologizada, sem nenhuma amarra com qualquer determinação exterior<sup>842</sup>.

Assim, a sociabilidade capitalista privatiza e mutila a individualidade de tal forma que possibilita a naturalização da socialização como destruição, por meio da assimilação fetichizante das relações de dominação, que permitem que a fome e a privação sejam encaradas como estímulos para a formação da personalidade de certos setores sociais, como podemos atestar nas condições de vida do trabalhador irlandês analisado por Marx, que tem a sua alimentação resumida a batatas, e as batatas, resumidas a batatas *Lumper*, da pior qualidade<sup>843</sup>. A alienação capitalista é, contudo, um fenômeno totalizante sobre o tecido social, que atinge igualmente as classes possuidoras, que, ainda que saiba, de maneira mais ou menos consciente, que o fenômeno da alienação lhe dá um poder abstrato frente à espoliação de sua base social, tal movimento não consegue romper a mera aparência de uma existência conscientemente humanizada e sê-la de fato. As individualidades que compõem as classes dominantes, como argumenta Marx, são apenas personificações de categorias econômicas, portadoras de determinadas relações de classe interesse, de modo que a sua agência sobre o mundo também registra um domínio exterior das suas próprias condições efetivas, impelindo-as a não escapar desta margem comprimida de seu campo de ação, direcionada à reprodução ampliada da riqueza abstrata<sup>844</sup>. O próprio Lukács, em sua obra de juventude, aponta para o caráter necessariamente

<sup>840</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 342-347.

<sup>841</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 777-780, 798.

<sup>842</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 725-727.

<sup>843</sup> Cf. Idem. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d, p. 30-31; Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 393-394.

<sup>844</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 47-49; Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a, p. 19.

autoincognoscível das classes dominantes na sociedade do capital, na medida em que os seus imperativos não propiciam a sua observação do plano total do existente, pois, de outro modo, as suas relações se dissolveriam<sup>845</sup>.

Por conta do nível de manipulação atingido, reduz-se a possibilidade de ruptura com a resistência do particularismo ao novo, à alternativa a este sistema, de modo que o indivíduo ordinário, em seus devaneios sobre a continuidade ou ruptura com quadro já posto, realiza um combate ao amanhã em nome do hoje, de modo análogo ao medo da liberdade que acomete o escravo na dialética figurada por Hegel<sup>846</sup>. A cisão social, observada pelos indivíduos humanos, é naturalizada, como uma ruptura definitiva da humanidade enquanto um todo, um embargo irrevogável a qualquer aceno a um projeto coletivo de emancipação<sup>847</sup>. O sobejo possível é a integração individual neste circuito social pretensamente indiferente às intervenções humanas.

Do ponto de vista moral, tornar-se venal é a saída para que o sujeito possa sobreviver<sup>848</sup>. Esta é a lógica que os apologetas do mundo do mercado professam: os vícios privados geraram benefícios públicos, como diria Bernard de Mandeville, ou, como argumenta Keynes, são justamente os desvios morais do tempo presente que pavimentam um futuro idílico, como uma espécie de versão laica da parúsia bíblica<sup>849</sup>. Honoré de Balzac pôde figurar como poucos estas tendências. Engels chega afirmar que aprendeu mais com Balzac do que com todos os historiadores, economistas, e estatísticos de sua época<sup>850</sup>. De fato, o romancista francês ilustrou em obras como *Ilusões perdidas* como as qualidades morais e científicas de uma personagem podem interditar o seu sucesso mercantil, solapado pelo caminho da mentira e da venalidade de seus concorrentes<sup>851</sup>. Na trajetória de Lucien de Rubempré, sobressaem-se as tendências contraditórias entre caráter e ação de mercado, que impelem o jovem escritor a tomar partido em disputas políticas e literárias não pela justeza ou adequação das agendas de cada corrente, mas observando qual lado trará mais frutos profissionais<sup>852</sup>. A prosperidade é encarada aqui

---

<sup>845</sup> Cf. LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003a, p. 226-227, 229.

<sup>846</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 195; Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 199-201; Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 146, 149.

<sup>847</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 178-181.

<sup>848</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 396-399.

<sup>849</sup> Cf. MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988, p. 244; Cf. KEYNES, J. M. Am i a liberal? In: *Essays in persuasion*. London: W. W. Norton & Company, 1963, p. 324, 372.

<sup>850</sup> Cf. ENGELS, F. Carta de F. Engels a Margaret Harkness, início de abril de 1888. In: *Cultura, arte e literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 68.

<sup>851</sup> Cf. BALZAC, H. *Ilusões Perdidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1993, p. 22-23.

<sup>852</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 135.

como resultado da exploração do trabalho de outrem, e o sucesso como destino reservado à mediocridade e a miséria moral daqueles que se fizerem mais capazes de engolirem sapos e prestarem as devidas lisonjas às pequenas paixões dos sultões proprietários<sup>853</sup>. Pois os homens, na sociedade burguesa, são meros instrumentos, e a boa política nesta terra arrasada não é a boa fé, mas a capacidade de ser venal com os outros<sup>854</sup>.

Os elementos moralizantes que surgem em meio a esta dinâmica, pelas condições já citadas, possuem uma clara contradição. Este estímulo do metabolismo social à venalidade obriga o *homo economicus* a produzir uma ruptura seletiva dos seus quadros axiais, de forma que os indivíduos sociais são impelidos a tentar compatibilizar a transgressão individual das suas próprias leis e uma viva preocupação por sua reprodução irrestrita em escala social, como uma espécie de imperativo categórico<sup>855</sup>. Um exemplo disso pode ser observado n'*A ideologia alemã*, quando Marx e Engels argumentam que a atitude do burguês para com as instituições de seu regime preza pela transgressão sempre que possível, ao mesmo tempo que quer que todos a obedeçam<sup>856</sup>. Este tipo de contradição social ganha maiores matizes pelo fato de que, pelos contextos já analisados, existem barreiras socialmente impostas que dificultam a possibilidade da figuração de um horizonte humano-genérico que vá para além das condições existentes na ordem capitalista. Isto provoca um profundo mal-estar moral, causado pelo fato de que as contradições observadas nas instituições dos seus tempos, não mais comprometidos pelos antigos valores e modelos, não dão lugar a novos valores e novos modelos, que possam conferir sentidos morais à rotina na qual os homens do mundo contemporâneo estão submetidos<sup>857</sup>.

O resultado desta ausência de alternativas imediatas perpassa pelo surgimento de um tipo de oposição ao filisteísmo imperante e às manipulações do presente, que esvaziam de sentido as tarefas cotidianas, através de uma particularidade fetichizada, como uma tentativa de erigir uma excentricidade puramente autoconstituída, tomando para si a ideia de uma absurdidade inerente da própria existência humana, que pode levar a um niilismo misantropo, negador da cultura humana e do caráter autoprodutor de si mesmo da humanidade<sup>858</sup>. O otimismo oficial gera este pessimismo cético, conduzindo o indivíduo a um tipo de posição social caracterizada por Lukács como um conformismo não-conformista, na medida em que a

---

<sup>853</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 141, 175.

<sup>854</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 194, 196.

<sup>855</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 280-283.

<sup>856</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 181-182.

<sup>857</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 577-582.

<sup>858</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 306; Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 802-803, 804-810, 813-816; Cf. KOSIK, K. Culture against nihilism. In: *The crisis of modernity: essays and observations from the 1968 era*. Maryland: Romnan & Littlefield Publishers, 1995, p. 103.

revolta produzida por esta individuação não é capaz de inspirar qualquer tipo de ruptura social, mas a sua continuidade, justamente pela sua universalização do quadro social degradado e o seu estímulo à inação, o que o converte, mesmo que contra a sua vontade, em um apologeta indireto da ordem vigente<sup>859</sup>. Esta apatia social e moral suscita questionamentos acerca das possibilidades da questão moral enfrentar por si só o problema da alienação, que, por seu caráter estrutural, exige saídas igualmente estruturais, que envolvam a contraposição prática à organização social baseada na cisão social em polos antagônicos, e a organização do poder decorrente, próprias da politicidade. Cabe neste sentido questionar qual seria o papel e as mediações das questões morais com este impasse político, como forma de resolver esta equação.

### 3.3 Os nexos entre a questão política e a questão moral

*A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens!”*

*Karl Marx*<sup>860</sup>

É fato que o olhar da filosofia da práxis sobre a alienação confere peso significativo ao impacto deste fenômeno sobre o curso da vida humana, de modo que, como argumenta Mézáros, a gênese e o desdobramento do fenômeno conformam aquilo que mais aproximou o marxismo de se consolidar como uma filosofia da história<sup>861</sup>, na medida em que a sua dupla originária o considerava um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado<sup>862</sup>. Lukács não foge desta tendência, uma vez que entendia que a partir de certa altura

<sup>859</sup> Cf. Idem. A dialética da moral e a moral da dialética. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969a, p. 114-115; Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 268-270.

<sup>860</sup> MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 157-158.

<sup>861</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 222-223.

<sup>862</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 38.

do desenvolvimento da vida social, com a consolidação da lógica de divisão societária, a história quase que passou a ser a história da alienação<sup>863</sup>. Contudo, o húngaro compreende que o ser alienado da genericidade humana não pode ser encarado como uma condição universal intransponível, mas sim como uma circunstância socialmente engendrada, e que pode ser suprimida, minimamente em sua configuração estrutural, assentada na divisão social em classes antagônicas, uma vez que, enquanto fenômeno social autoposto, sua continuidade ou descontinuidade depende dos atos intencionais humanos que, sob a forma de pores teleológicos, podem reproduzir ou descontinuar tal fenômeno<sup>864</sup>.

Esta descontinuidade, todavia, não é regida de fato por uma espécie de filosofia da história ou mesmo por uma teleologia imanente, que resumiria a vida social à trajetória de supressão da alienação plasmada ao longo dos tempos. Esta seria uma posição de inspiração hegeliana, já que o filósofo alemão trata o fenômeno da alienação como a descontinuidade do pensar abstrato, movimento em que a ideia se perde de si mesma ao objetivar-se, para que, no seu lidar consigo mesmo em sua conformação extrusada, possa reassumir a si mesma em novo patamar, agora enriquecida pelo saldo da sucessão das suas figuras de consciência. Para Lukács, todavia, o surgimento do fenômeno da perda de si do ser social, assim como a sua potencial supressão, nada mais são do que resultados *post festum*, e não como consequências de uma teleologia que governaria o conjunto de intercâmbios humanos. Neste caso, a suplantação da alienação torna-se algo que não necessariamente será posto em ato pela ação humana, sendo apenas uma alternativa concreta, e não a realização de um destino já inscrito no andamento da história, como Simone de Beauvoir momentaneamente buscou se convencer nos momentos de desespero mais agudo durante a ocupação nazista do território francês<sup>865</sup>.

É ao vislumbrar esta potência humana que Marx organiza em grande medida seus esforços teóricos, enquanto formulação de um programa fundamental para a transcendência da autoalienação humana, da mesma forma que, como argumenta Carlos Nelson Coutinho, a

---

<sup>863</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 586-587.

<sup>864</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 577-579, 417-420. Apesar do último Lukács conceber a ruptura possível com a alienação estrutural da sociedade dividida em classes, o húngaro, em sua fase de juventude pré-marxista, compreendia a alienação como uma condição irrevogável da cotidianidade. Ainda como um anti-capitalista romântico, o filósofo reduzia a cotidianidade ao seu formato sobre a ordem mercantil e a hipostasiava, dando a ela tons universais. A cotidianidade seria o terreno da irrealidade e da negação da vida, dominada pela repetição, pelo cumprimento do dever abstrato, guiada apenas por afazeres vazios e sem significado (LUKÁCS, 2017, p. 101-102, 218; LUKÁCS, 2004, p. 176, 185-186). Para o jovem Lukács, a vida só adquire sentido por meio das formas estéticas que a apartam da condição empírica da cotidianidade, situando a sua aparição possível numa ruptura de natureza mística, milagrosa e até mesmo anti-humana com a vida corrente (JORDÃO MACHADO, 2004, p. 49; LUKÁCS, 2004, p. 178, 183, 188). Nesta visão, a forma só surge por meio do milagre, pela ruptura imprevisível, pelo acaso sem contexto com esta cotidianidade dantesca (JORDÃO MACHADO, 2004, p. 52-53; LUKÁCS, 2004, p. 185, 218).

<sup>865</sup> Cf. BEAUVOIR, S. *The prime of life*. Middlesex: Penguin Books, 1962, p. 468-469.

ontologia lukacsiana pode ser vista como, fundamentalmente, uma arma da crítica conscientemente proposta para combater a reificação<sup>866</sup>. Este propósito, que congrega as filosofias marxiana e lukacsiana, não deve ser uma petição de princípio, mas uma percepção da transitoriedade possível do fenômeno da alienação, em sentido conflitante com a aparente estabilidade inabalável e a possibilidade de manipulação universal do complexo existente estruturado para a reprodução ampliada desta perda do objeto, observadas as fissuras desta lógica decorrentes da impossibilidade da redução da experiência humana a sua própria dinâmica de alienação<sup>867</sup>.

Esta aferição da possibilidade latente de supressão do fenômeno da alienação não significa superar toda e qualquer forma de reificação, como se fosse possível fundar uma relação transparente entre individualidade e genericidade. A perspectiva lukacsiana compreende a impossibilidade de assimilação da totalidade extensiva das relações humanas postas, conformando uma espécie de identidade entre sujeito e objeto. As reificações espontâneas, como já foram tratadas em outro momento, são insuprimíveis, na medida em que, enquanto interação humana com um processo de modo a distorcer ou ignorar legalidades de dado objeto, se apresentam como uma experiência simples do cotidiano, como no exemplo dado pelo húngaro da possibilidade de pressionar um interruptor para ligar a luz de uma sala sem que se necessite ter o conhecimento das operações elétricas envolvidas na realização de tal ato<sup>868</sup>. Com o avanço do conhecimento humano e das faixas de determinação de seu entre si, diferentemente do que pode-se pensar, o que há na verdade não é a redução do terreno do desconhecido, mas a ampliação de tal experiência, uma vez que, com o aumento de espessura do conhecimento humano, é ampliado em direta proporção a percepção do quantum de legalidades não conhecidas e que determinam os processos de vida de cada individualidade, de modo que sempre haverá continentes de reificações espontâneas a serem descobertas enquanto tais<sup>869</sup>.

Quando se fala em uma superação possível do fenômeno da alienação, fala-se na suspensão de sua configuração sedimentada na cisão social em classes antagônicas, de uma lógica societária baseada na reprodução autoposta e estrutural da inumanidade, funcional para a subsistência deste antagonismo. Isto não significa, é preciso insistir, em fundar uma fronteira

---

<sup>866</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, 24; Cf. COUTINHO, C. N. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, R.; RÉGO, W. L. *Lukács, um galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996, p. 19.

<sup>867</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 727-728.

<sup>868</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 663-664.

<sup>869</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 29.

final da história mas, como argumenta Marx e Engels, sair de sua pré-história<sup>870</sup>, retirando um percalço fundamental que, justamente pela condição humana de não apropriação direta de sua generidade pode, de maneira igualmente potencial, dar à luz, através de novas dinâmicas de conflito social, à novas formas de dominação social.

Para concretizar a suprassunção deste nível de alienação humana, é evidente que a iniciativa social necessita de uma dimensão autoconsciente. Seria um erro, contudo, resumi-la a mera aquisição da consciência do processo de alienação. Sua crítica teórica, por si mesma, não possibilita ruptura efetiva. Este tipo de perspectiva subjetivista do problema da alienação ignora a necessidade da objetivação de qualquer ideação humana para que ela possa se realizar<sup>871</sup>. A realidade societária, observada sob qualquer aspecto, mesmo em termos do exame da sua dimensão alienada, não pode ser compreendida segundo um protocolo puramente contemplativo, uma vez que os objetos sociais, representantes ou não da vida alienada do tecido social, são concreções efetivas, que emergem como um saldo das relações sociais movidas pelos sujeitos ao longo do devir histórico. A alienação não pode ser compreendida como uma totalidade inerte<sup>872</sup>, uma vez que a inserção de um sujeito em uma dinâmica de vida alienada, devido ao caráter não mecânico da subjetividade humana, enquanto ser que dá respostas, estabelece minimamente um campo de mobilidade que admite uma dupla possibilidade, a saber, tanto da formação de uma consciência alienada, como também potencialmente a sua consciência de ser alienado; mas que, por si só não reposiciona uma individualidade para além da condição de ser alienado. O ser social é precipuamente movido por seus próprios “conteúdos vitais imediatos”<sup>873</sup>, de modo que a sua movimentação em torno do contexto alienado não depende só da crítica ideal desta conjunção. É isto que Marx busca argumentar quando afirma que o próprio educador precisa ser educado<sup>874</sup>, ou seja, o processo de crítica ideal a construção da perda humana de si não pode ser amputada de seu contexto total, precisando confluir com a alteração prática das circunstâncias alienadas, como via de posição da automodificação efetiva da humanidade.

Deste modo, como propõe Agnes Heller<sup>875</sup>, o marxismo ultrapassa as posições iluministas pois não reduz o processo de transformação societária a um simples esforço de

---

<sup>870</sup> Cf. MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1978, p. 130.

<sup>871</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 207-208.

<sup>872</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 166.

<sup>873</sup> LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 810-811.

<sup>874</sup> Cf. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 120.

<sup>875</sup> Cf. HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBBSAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 109.

educação moral e intelectual ilustrada, haja vista que tais complexos ideais não podem ser reformulados sem o confronto com os seus sustentáculos prático-materiais, que possibilitam o seu convencimento social. Assim, a crítica da teoria só concretiza o seu impacto quando, por meio de suas associações a outros movimentos do tecido social, promove efetivamente uma ruptura na cotidianidade<sup>876</sup>. Para tanto, a autolibertação humana do complexo social da alienação não se põe como uma questão meramente intrapessoal. Há, portanto, um peso estrutural na subsistência deste cancro humano, que torna as tarefas de sua alteração possível históricas e coletivas, o que exige a fundação de uma práxis política, que possibilite a conversão do reflexo ideal-consciente em ser<sup>877</sup>.

A luta política, enquanto iniciativa genuinamente humana, constitui-se igualmente como um pôr teológico, o que, pela sua própria estrutura efetiva, exige uma mobilização intencional de causalidades, que possam plasmar no domínio do existente as demandas assumidas pelos sujeitos sociais em luta<sup>878</sup>. Aqui, a reflexão do último Lukács acerca da politicidade é tratada em termos de uma abstração razoável, que busca congrega o comum do fenômeno, sob o risco de um decaimento metafísico, de uma universalidade abstrata, devendo estar atento para as alterações temporais que promovem novas nuances para a articulação de seu composto<sup>879</sup>. Contudo, constitui um fator devidamente geral do pôr político esta mediação entre o fator subjetivo e objetivo, isto é, há a mobilização de causalidades materiais exteriores pelos seus agentes, mas que, para que possa realizar os seus intentos, precisa reordenar o real para tornar fato consumado as finalidades humano-sociais<sup>880</sup>.

Se no complexo que conforma a práxis política vemos o fator subjetivo como parte de sua composição, faz-se necessário atestar o lugar da moral neste sistema, tendo em vista inclusive o conjunto de usos deformantes que a vida política pode ser tomada, sob posse das iniciativas de cunho moralista. O marxismo, como interpreta Mészáros, ao promover uma análise ontológica do circuito social, que compreende as determinações supra-ideais das demandas políticas, não pode indicar a partir desta plataforma uma resposta reduzida a mero postulado moral<sup>881</sup>. Marx e Engels argumentavam que uma saída de tal natureza, que se resume ao seu composto axial, é uma espécie de impotência posta em ação<sup>882</sup>. O próprio Marx entendia que a crítica, tendo como alvo um poder material, só pode adquirir influência em seu objeto ao

<sup>876</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 692-695.

<sup>877</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 125.

<sup>878</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 509-510.

<sup>879</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 512-513.

<sup>880</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 518-519.

<sup>881</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 106-107.

<sup>882</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 224-225.

permeiar igualmente um poder material<sup>883</sup>. Neste sentido, a filosofia da práxis não enxerga saída política concreta numa moral predicante, que enxerga como resolução possível a simples disputa da consciência moral dos indivíduos<sup>884</sup>. O comunismo, sob a análise de Marx e Engels, não prega nenhuma moral genérica, suprahistórica, que extraia aprioristicamente um esquema a ser posto no tecido social como seu modelo ídeo-valorativo<sup>885</sup>. Para o marxismo, em sentido contrário, os princípios morais que incidem na mediação política não devem ser construídos por uma filosofia monádica, mas fundados na vida social corrente<sup>886</sup>.

A chave para se entender os limites de uma análise predominantemente normativa para o estudo dos seres sociais é a antropomorfização dos seus objetos, ao passo que uma análise supostamente amoral, por sua vez, lega aos confins da atividade subterrânea o peso do axial de suas análises, o que a faz provocar uma determinação difusa de seus estudos. No caso da perspectiva moralista, a tentativa de fundar uma realidade ainda não existente põe o dever-ser de sua intencionalidade no primeiro plano, configurando um esforço estranho ao ser já circulante, numa operação que Lukács figura como uma tentativa de sair do buraco do momento presente puxando os próprios cabelos<sup>887</sup>, saltando para um mundo inteiramente novo em vez de compreender o surgimento possível do novo a partir das potencialidades da factualidade presente, isto é, extraíndo suas contraimagens a partir do dado existente, como já vimos anteriormente. Marx, em sua obra *A guerra civil na França*, aproxima-se da perspectiva lukacsiana ao afirmar que os trabalhadores não têm nenhuma utopia introduzida por decreto popular nem uma espécie de ideal *a priori* a ser realizado, mas querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida<sup>888</sup>.

Por diversas vezes, o moralismo assume a imagem de uma bela alma. Em sua definição hegeliana, é a configuração moral da consciência certa de si mesma, voltada para si mesma, enquanto figura unilateral e, portanto, oposta à sua realização<sup>889</sup>. Por se delimitar de tal modo, a bela alma distorce a vida objetiva da moralidade, uma vez que, em sua abstração vazia ao puro pensar, abdica do campo real da vida moral, pertencente a uma efetividade determinada<sup>890</sup>. Em sentido contrário, a bela alma, em seu intento por pairar acima das vicissitudes mundanas,

<sup>883</sup> Cf. MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 157.

<sup>884</sup> Cf. HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBSBAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 113.

<sup>885</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 241.

<sup>886</sup> Cf. HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBSBAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 127-128.

<sup>887</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012a, p. 89.

<sup>888</sup> Cf. MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a, p. 60.

<sup>889</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 521.

<sup>890</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 424.

rejeita qualquer envolvimento com o mundo efetivo, separando de maneira radical o puro do impuro<sup>891</sup>. Deste modo, consome a si mesmo em suas possibilidades concretas, restando para si somente o agir negativo<sup>892</sup>. Este tipo de figuração de si, como foi duramente criticada por Karel Kosik, ao não suportar a ideia de fazer o mal, justamente por sua inação característica, acaba por se tornar um apologeta indireto dos males de seu entorno, na medida em que assume a postura de um observador passivo das suas movimentações<sup>893</sup>.

O jovem Lukács, neste sentido, pode ser considerado um representante desse tipo de subjetividade, em seus primeiros contatos com a perspectiva marxista. Ao observar a luta dos bolcheviques, apoiava as suas intenções, mas os via cercados por um problema moral insolúvel, baseado na ideia supostamente metafísica segundo a qual o bem pode brotar do mal, isto é, que um desfecho político auspicioso pode ser pavimentado em meio à ações condenáveis<sup>894</sup>. Thomas Mann, ao conviver com Lukács nesta fase de sua vida, o considerava um sujeito de grande generosidade intelectual, mas de uma abstratividade monstruosa. Especula-se que esta subjetividade peculiar que tanto chamou a sua atenção o inspirou a desenvolver o personagem Naptha, de *A Montanha Mágica*, representante deste ideal abstrato de iniciativa política, possibilidade que suscitou amargor e orgulho em diferentes momentos da vida do filósofo húngaro<sup>895</sup>.

Mesmo quando decidiu tornar-se declaradamente um adepto da perspectiva marxista, Lukács ainda guardava fortes indícios do utopismo de sua vida intelectual pregressa. As suas primeiras incursões na teoria previam uma ação política submetida aos princípios *a priori* de uma ética que concebia a revolução como uma redenção universal, em sentido análogo a Georges Sorel. O sindicalista francês, proponente de uma perspectiva de grande repercussão no debate interno da esquerda da época, buscava justificar a ação socialista pela perfeição moral de uma suposta ética dos produtores, engendrada pelo proletariado, este novo protagonista da história, que deveria derrubar pela força de sua insurgência revolucionária o egoísmo da sociedade burguesa<sup>896</sup>. Lukács, sob registro similar, desenvolveu uma perspectiva sectária,

---

<sup>891</sup> Cf. SANTOS, V. A razão realizada? Notas sobre a 'Filosofia da História' de Hegel. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 3, p. 127-150, 2016, p. 147.

<sup>892</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 396, 437.

<sup>893</sup> Cf. KOSIK, K. A dialética da moral e a moral da dialética. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969a, p. 110.

<sup>894</sup> Cf. KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980, p. 122.

<sup>895</sup> Cf. LUKÁCS, K. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 49-50; Cf. TERTULIAN, N. Notas sobre o último Lukács. In: *Lukács: etapas do seu pensamento estético*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 289-290.

<sup>896</sup> Cf. KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980, p. 32-33; Cf. GALASTRI, L. O. Reforma intelectual e moral: o aporte soreliano. In: *V Colóquio Internacional Marx Engels*, 2007, Campinas. *V Colóquio Internacional*

titular de uma imagem de mundo utópico-messiânica, conjurada no mesmo momento em que se ligava politicamente ao esquerdismo marxista da década de 20<sup>897</sup>. Neste momento de sua obra, o filósofo húngaro desenvolveu uma visão extremamente voluntarista, repudiando todo e qualquer compromisso e acordo político, pois seu rigorismo ético entendia a necessidade de se contrapor à pecaminosidade burguesa através da reafirmação da pureza da ética comunista, na qual as decisões e princípios dos comunistas deveriam preceder os fatos e as circunstâncias concretas de sua agência<sup>898</sup>.

Nestes termos, os atos políticos mais desafiadores para uma perspectiva da bela alma eram justificados pela própria moral proletária, como se pode ver nas posturas que o húngaro nutria nesta época ao confrontar-se com a possibilidade da violência e do assassinato político. Lukács concebia que a violência e o homicídio na luta da esquerda adquirem uma faceta moral justamente pela consciência de que, em tese, tal movimentação em nenhuma circunstância poderia ter uma natureza moral, de modo que, a assunção da responsabilidade por um ato deste tipo, como percalço necessário para a realização da luta proletária, por se configurar como um ato digno de força moral, promoveria uma justificativa heroica para as suas decisões<sup>899</sup>. Apenas a partir de um longo percurso de amadurecimento político, tributário de diversas circunstâncias, como a sua participação nas construções das *Teses de Blum*, do seu trabalho com Mikhail Lifschitz na mediação com textos inéditos à época de Marx e Engels, como *A ideologia alemã* e os *Manuscritos econômico-filosóficos*, e pela experiência política da luta antifascista, Lukács pôde superar o seu esquerdismo de cunho moralista<sup>900</sup>.

Como argumentam Agnes Heller e Nicolas Tertulian, Max Weber, antigo mestre do filósofo húngaro em seus tempos de juventude, desenvolve em seu texto clássico *A política como vocação* uma dura crítica ao Lukács que conheceu<sup>901</sup>, por seu flagrante utopismo que esterilizava todo o campo possível da política<sup>902</sup>. O sociólogo alemão parte da premissa de que a politicidade é um ramo da vida social que se organiza segundo as questões do Estado e dos

---

*Marx e Engels*. Campinas: IFCH, 2007. v. 5, p. 2; Cf. SOREL, G. *Reflections on violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 224, 250.

<sup>897</sup> Cf. KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980, p. 43-46.

<sup>898</sup> Cf. VEDDA, M. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012, p. 9.

<sup>899</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014c, p. 11.

<sup>900</sup> Cf. KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980, p. 55-83.

<sup>901</sup> É digno de nota o fato de que o sociólogo alemão morreu em 1920, o que o impediu de observar a evolução do pensamento político de Lukács que o possibilitou ir além das expressões sectárias que inspiraram o escrito weberiano em questão.

<sup>902</sup> Cf. HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBBSAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 125; Cf. TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 24.

conflitos em torno do poder, tornando impensável uma investigação acerca dos seus fatos constituintes sem pensar a questão da violência, haja vista que a politicidade enquanto tal sempre envolve em alguma escala a violência, e esta, mais do que isso, sempre será seu instrumento decisivo, o que leva a sua tematização a se tornar a questão mais candente da relação entre ética e política<sup>903</sup>.

Weber, ao compreender o impacto dos primeiros passos da experiência soviética, que levou inclusive parte de seus pupilos ao marxismo, passa a discutir as mediações entre violência, ética e política, como resposta condenatória possível para esta nova questão. De tal sorte, o intelectual fundamenta uma concepção de realpolitik que restringe as suas dimensões ao establishment político das democracias liberais, consideradas por ele mesmo como um mercado eleitoral, no qual atuam partidos sob o formato de empresas, que buscam gerenciar os seus próprios interesses<sup>904</sup>. A experiência bolchevique, como tentativa de antagonismo a esta realidade é considerada por Weber como um carnaval difuso que conseguiu seduzir parte da intelectualidade europeia, mas que, aos seus olhos, não possuiria de fato em seu percurso uma diferença sensível frente às outras experiências de manipulação do poder<sup>905</sup>. Assim, o sociólogo alemão enfrenta esta questão a partir da relação entre violência e política, fazendo uma diferenciação entre duas éticas políticas possíveis, a saber, a ética da convicção e a ética da responsabilidade, inteiramente diversas e irreduzivelmente opostas<sup>906</sup>. Enquanto a primeira direciona-se de maneira análoga à frase “o cristão cumpre seu dever, e quanto aos resultados da ação, confia em deus”, a segunda pode ser resumida no ditame de que “devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos”<sup>907</sup>.

A ética da convicção invariavelmente está no mesmo campo do circuito moral proposto pelo Sermão da montanha, enquanto uma ética absoluta, do tudo ou nada, na qual toda ação só deve ser realizada como correspondência direta e exemplar da doutrina que a move<sup>908</sup>. Esta é uma estrutura moral que só encontra dignidade no itinerário dos santos e das belas almas, uma vez que o reino pregado por estes homens de bondade não seria deste mundo<sup>909</sup>. Esta é a ética que interdita o combate da força com a força, do mal com o mal. Levada à risca, esta postura guiaria os movimentos sociais a apoiarem sindicatos amarelos, tendo em vista que todo e

---

<sup>903</sup> Cf. WEBER, M. A política como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 55-57, 110-111.

<sup>904</sup> Cf. Idem. Ibidem, 78, 85.

<sup>905</sup> Cf. Idem. Ibidem, 106, 111, 115.

<sup>906</sup> Cf. Idem. Ibidem, 113-114.

<sup>907</sup> Cf. Idem. Ibidem, 113.

<sup>908</sup> Cf. Idem. Ibidem, 111, 114.

<sup>909</sup> Cf. Idem. Ibidem, 112, 120.

qualquer ato de força política, seja uma greve, seja a uma revolução, é um ato de coação, é um ato de violência, é um ato de demonstração de força que nega necessariamente os princípios da ética da convicção, que se põe em xeque ao tentar se justificar em seus atos, sempre colocando no mundo a justificativas de seus males e falhas, como uma consequência sempre exterior aos seus atos<sup>910</sup>. No máximo, a tentativa de tal modo ético é o anúncio de um decreto em nome da moral sobreterrena, que justifique determinado meio, ou, como exemplifica Weber, a máxima “espere um pouco, pois saberei destruir esta estupidez e vulgaridade”<sup>911</sup>. A violência perpetrada pela ética de convicção é encarada por Weber como perigosa e que tende ao descrédito, uma vez que o seu discurso não toma para si a responsabilidade pelas suas consequências<sup>912</sup>.

A ética da responsabilidade, em sentido contrário, compreende que, se não há política sem violência, não há a possibilidade de atuar preocupando-se com a salvação da sua alma, com a pureza moral, e toda a história universal nega a sua afirmação metafísica de que o bem só pode engendrar o bem, e o mal só pode engendrar o mal<sup>913</sup>. Contudo, esta ética figurada por Weber propõe uma cristalização dos deslizes humanos, contra uma suposta bondade e perfectibilidade metafísica dos seres sociais, conduzindo as suas ações por via das consequências inevitáveis da redução do espaço da politicidade ao campo do imediatamente posto, que produz a clássica declaração “não posso agir de outro modo; detenho-me aqui”<sup>914</sup>.

É fato que a aproximação do jovem Lukács, em sua fase pré-marxista, com um olhar utópico-pessimista tem como consequência uma ética aos moldes de uma bela alma, que, frente à corrupção da vida cotidiana, concebe que só em outro plano seria possível a ação moral. O Sermão da montanha aproxima-se destas teses, ao conduzir os seus preceitos segundo a clássica regra de ouro, cânone central de seus ensinamentos, que advoga que só se deve fazer com os outros aquilo que se quer que se faça comigo<sup>915</sup>. Este célebre discurso de Jesus de Nazaré propõe a reconciliação com o seu agressor, o mostrar da outra face para quem o estapeia<sup>916</sup>. Aqui, há uma ética fortemente vinculada à convicção, uma vez que Jesus recomenda inclusive o ato tímido, sem alardeamento, de modo que não haja a possibilidade de uma iniciativa visando os

---

<sup>910</sup> Cf. Idem. Ibidem, 112-113.

<sup>911</sup> Cf. Idem. Ibidem, 122.

<sup>912</sup> Cf. Idem. Ibidem, 121.

<sup>913</sup> Cf. Idem. Ibidem, 114-116, 118, 120-121.

<sup>914</sup> Cf. Idem. Ibidem, 113-114, 122.

<sup>915</sup> Cf. BÍBLIA. *Novo testamento: os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 83.

<sup>916</sup> Lukács, ao tratar desta polêmica com Weber, trabalha com a ética do Sermão da montanha, e não com a ética bíblica em geral. Em sua articulação interna, o texto bíblico adquire outros contornos que depõem contra uma ética da bela alma, como quando Jesus diz que não veio para trazer a paz à terra, mas a espada (p. 94), ou quando expulsa os vendilhões da fé do templo (p. 126-127). O escritor e diretor de cinema italiano Pier Paolo Pasolini soube identificar esta oscilação e explorá-la em seu filme *O evangelho segundo São Matheus* (1964), que expõe uma figuração quase que jacobina da imagem de Jesus.

olhares elogiosos de outrem, isto porque, em sentido análogo ao ponto de vista do sociólogo alemão, a fronteira fundamental de tais questões não residiria na mundanidade, mas em um plano supramaterial<sup>917</sup>.

Após o seu encontro definitivo com o marxismo, Lukács criticou o tipo de moral convergente com o Sermão da Montanha justamente por sua negligência com as consequências da aplicação ingênua de suas convicções, deflacionando os contornos da exterioridade na qual a sua agência se desdobrará<sup>918</sup>. Contudo, o filósofo húngaro não admitirá esta contraposição abrupta entre ética da convicção e ética da responsabilidade, julgando-a de fundo metafísico, uma vez que a circulação da agência humana inerentemente será uma exposição unitária de exteriorização e objetivação, na qual residirá igualmente a teleologia individual e as causalidades objetivas que pretende alterar<sup>919</sup>. O próprio Weber admitirá que não é possível que exista uma ética da convicção de responsabilidade ausente e uma ética da responsabilidade desprovida de convicções<sup>920</sup>. Lukács, neste sentido, critica a perspectiva trágico-relativista proposta por Weber, uma vez que o sociólogo alemão vê no conflito de valores e forças na qual a política se estende um composto que não permite uma análise qualitativa que possa enxergar, por exemplo, as diferenças substanciais entre a proposta democrático-liberal e a proposta bolchevique<sup>921</sup>. Há na teoria do sociólogo alemão, ao fim das contas, uma convicção defendida sub-repticiamente dos marcos da democracia liberal como o melhor dos mundos como o império da responsabilidade.

A fase marxista do pensamento lukacsiano inaugura uma mediação entre ética e política que rompe com a imagem da bela alma que o seu passado utópico cultivava. Como o próprio húngaro admite, a luta política de esquerda não poderia ter qualquer espécie de êxito se ela fosse sustentada por uma pureza moral intacta<sup>922</sup>. Na nova perspectiva lukacsiana, perde-se a condenação abstrata da violência como necessariamente um mal inumano, e a luta política passa a ser vista por um viés que, na busca pelo equilíbrio dinâmico da práxis, não se pode mais abster de tudo o que a própria ética condena como pecaminoso, e esta mesma pecaminosidade, em dimensões pormenorizadas, pode se tornar um componente inevitável da ação política

<sup>917</sup> BÍBLIA. *Novo testamento: os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 78, 80.

<sup>918</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967, p. 111-112.

<sup>919</sup> Cf. Idem. A responsabilidade social do filósofo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 211.

<sup>920</sup> Cf. WEBER, M. A política como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 55-57, 113-114.

<sup>921</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 121-122.

<sup>922</sup> Cf. LUKÁCS, G. Cinema e cultura húngara. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020d, p. 80.

correta<sup>923</sup>. Há aqui uma busca por uma formação formulação similar à hegeliana, que pode ser encontrada nos *Princípios da filosofia do direito*, no qual o filósofo da supressão estabelece que a análise axial não reduzir a moralidade à condição de antítese da imoralidade<sup>924</sup>. A vida social, sobretudo em circunstâncias próprias de uma sociedade de classes, produz toda sorte de conflitos de valores, não só em termos da disputa entre mais de um valor engendrado, mas entre os valores a serem realizados e ações movidas por iniciativas adversas ao valor social.

Não se pode criar máximas *a priori*, como o mal só engendra o mal, mas deve-se observar as condições concretas de realização moral, que podem ter como obstáculo, por exemplo, ações adversas ao valor, violentas, hostis, que obriguem os seres sociais a reagirem por meios que, em outras condições, seriam adversos ao valor. As questões que envolvem o enfrentamento ao fascismo são um exemplo disso. Lukács, ao observar a postura dos utópicos frente à luta antifascista, os compara implicitamente com os seus argumentos anti-bolcheviques de sua juventude, ao criticar o modo como este tipo de postura aceitava as ideias do antifascismo concreto, embora discordasse dos seus métodos, pois, naquele momento, a recusa abstrata à violência significaria a resignação frente a abertura de mais caminhos para a manutenção do existente e o crescimento do neofascismo, que, por sua vez, não possuía nenhum entrave, e não descartava nenhum recurso possível para eliminar os seus inimigos e ascender ao poder, o que impele os humanistas concretos à saídas que, sem desfigurar o seu horizonte político-moral, desenvolvam respostas efetivas à circulação ampliada desta força política regressiva<sup>925</sup>.

Faltaria ao utopismo ético, ao juízo de um jovem Lukács em acerto de contas, a posse necessária da categoria da mediação para que pudesse mover respostas concretas para as questões fundamentais da sua luta<sup>926</sup>. É a partir desta categoria que a análise moral consegue escapar do dogmatismo resignado da bela alma, mas sem cair nos relativismos e nos mecanicismos de sua oposição igualmente dogmática. Para Lukács, um movimento socialista ou uma sociedade socialista não são composições que rompem com a condição humana de ser um ser que faz a sua própria história, de modo que, nas suas construções por via de pores individuais, podem dar à luz a humanidades e também a inumanidades<sup>927</sup>. Em uma só sentença,

<sup>923</sup> Cf. Idem. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 197-198, 200.

<sup>924</sup> Cf. HEGEL. G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 99.

<sup>925</sup> Cf. LUKÁCS, G. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d, p. 48-51,

<sup>926</sup> Cf. Idem. Moses Hess and the problems of idealist dialectics. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014b, p. 201-202, 214.

<sup>927</sup> Cf. Idem. A nova direção econômica e a cultura socialista. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020a, p. 87-88.

“o socialismo é aquilo que os homens fazem dele”<sup>928</sup>. Para compreender esta formulação, é preciso resgatar a compreensão lukacsiana de que não se deve alegorizar movimentos de esquerda e direita como se os primeiros inerentemente fossem moralmente íntegros e os segundos terrivelmente anti-morais, num contexto de embate político<sup>929</sup>.

Muitas vezes, quem recusa o humanismo idealista propõe uma adequação aos marcos próprios da *realpolitik* dos poderes reinantes<sup>930</sup>. Lukács, como lembra Tertulian, recusou a identificação da ação revolucionária com a *realpolitik*, num composto de um pragmatismo a-ético, na medida em que o seu horizonte, como processo de ruptura com a alienação, deveria transcender necessariamente o pragmatismo e utilitarismo vulgar, se o seu objetivo é o gênero humano para si<sup>931</sup>. Como argumenta o próprio húngaro, é esta particularidade, a saber, a mediação conscientemente estabelecida das tarefas do presente com o projeto de conformação da generidade para si, que Weber não observa quando identifica, do ponto de vista prático, as tendências de superação da democracia liberal com as forças que a concebem como horizonte final, colocando como alternativa possível esta *realpolitik* ou um Sermão da montanha inoperante<sup>932</sup>.

Para Lukács, a objetividade e o não utopismo da perspectiva política marxista não podem se converter em uma apologia cega aos fatos, promovendo opções pragmáticas que capitulassem frente às condições existentes, como uma adequação passiva ao atual quadro da reprodução social<sup>933</sup>. A filosofia da práxis de viés lukacsiano assume a prioridade do dado objetivo do em si humano objetivado, de modo a extrair as possibilidades concretas de reorientação do tecido social para a generidade humana para si, enquanto a estranha mescla eclética entre um suposto marxismo e a *realpolitik* seriam a prioridade das questões táticas frente não só ao horizonte político do devir homem do homem como também da própria objetividade existente, que, ao ser estipulada como mero dado imediato, perderia o seu contorno

<sup>928</sup> Idem. Colóquio com György Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020e, p. 217.

<sup>929</sup> Cf. LUKÁCS, G. Cinema e cultura húngara. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020d, p. 78-79.

<sup>930</sup> Cf. LUKÁCS, G. Conceção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d, p. 45.

<sup>931</sup> Cf. TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 25.

<sup>932</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 154, 712-713.

<sup>933</sup> Cf. Idem. Posfácio (1967). In: *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012c, p. 108; Cf. ALBINATI, A. S. C. B. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In: VAISMAN, E.; VEDDA, M (Orgs.). *Lukács: Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 135-136.

real<sup>934</sup>. Esta seria a fórmula fundamental da construção da experiência staliniana, que pôs a atuação política soviética subordinada servilmente à condução pragmática das demandas mais tacanhas da administração do poder, negligenciando os direcionamentos de fundo de tais medidas, o que pode ser observado na negação dos estudos de Hegel pela sua taxaço como um teórico reacionário e a necessidade de proletarização de objetos científicos que nem poderiam assumir uma posição de classe, como pode ser exemplificado no pedido feito a Henri Lefebvre para que este elaborasse uma lógica proletária<sup>935</sup>.

Segundo o húngaro, a grande mudança política provocada pela perspectiva staliniana seria este predomínio da tática sobre a estratégia e, antes mesmo disso, sobre a compreensão teórica das tendências do desenvolvimento global da humanidade. Contudo, este desvio não surgiu como em uma geração espontânea, mas como um rearranjo de reminiscências teórico-práticas do taticismo que já subsistia no movimento popular através da social-democracia, que desenvolvia a sua figuração da realidade social tratando os problemas imediatos do cotidiano como simples problemas cotidianos, desvinculados do caminho do desenvolvimento total, assumindo de maneira resignada o homem espontaneamente criado pela economia capitalista, e pressupondo que as perspectivas que pensavam em uma superação possível do quadro presente do em si seriam titulares de um utopismo irrealizável<sup>936</sup>.

A obra de Eduard Bernstein serve como um cânone para este modo de ser da social-democracia, ao imputar que o que Marx e Engels realizaram de grande não conseguiram graças a dialética hegeliana, mas apesar dela<sup>937</sup>, numa tentativa de amputar a dialética e a mediação da luta popular. Ao conservá-las, o movimento político das massas atuaria como se professasse um calvinismo sem deus, algo necessariamente utópico, movido por um idealismo especulativo não demonstrado cientificamente. O que o político alemão queria era um movimento resignado às tarefas imediatas, que proclamasse que os fins últimos do socialismo seriam nada, mas o movimento tudo, de modo que a tarefa da democracia social seria a luta por todas as reformas no estado que se adaptem as classes obreiras a transformar a forma estatal na direção da democracia<sup>938</sup>. Lukács aponta que estes ataques à dialética buscavam formular uma justificação

---

<sup>934</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 136; Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 571-575.

<sup>935</sup> Cf. Idem. *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020g, p. 162; Cf. LEFEBVRE, H. *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 1.

<sup>936</sup> Cf. LUKÁCS, G. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 134; Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 780; Cf. Idem. *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012a, p. 87.

<sup>937</sup> Cf. BERNSTEIN, E. *The preconditions of socialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 46.

<sup>938</sup> Cf. Idem. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 11, 26, 34, 147.

teórica para a redução do campo de ação da luta política à imediaticidade da sociedade burguesa, consumando assim uma capitulação ideológica diante das suas tarefas necessárias<sup>939</sup>.

A categoria da mediação possui grande centralidade no pensamento político maduro de Lukács. Para o húngaro, é imperativo que se perceba que cada decisão prático-singular comporta em si elementos e tendências desta mesma particularidade, enquanto simples singularidade existente, ao mesmo tempo que congrega elementos e tendências da genericidade humana como uma totalidade, de modo que uma análise do ser-propriadamente-assim do fenômeno político exige que os horizontes da atuação política vinculem os dados imediatos às legalidades e determinações universais, indo simultaneamente de encontro à fraseologia abstrata, que se pensa sempre válida, e à imediação empirista<sup>940</sup>. As decisões táticas necessitam ser compreendidas como momentos do desenvolvimento histórico do gênero humano, de modo que os seus passos devam ser vistos a partir da síntese histórica com elementos teóricos científico-gerais, extraindo a sua linha de atuação a partir do primado da visão histórico-científica e estratégica<sup>941</sup>.

O taticismo sacrifica os objetivos fundamentais do movimento social, essencialmente emancipatórios, em favor de manobras táticas de curto prazo, retirando o processo de sua mediação com as suas possibilidades concretas ainda não postas em ato, e, por isso mesmo, a própria raia de emancipação<sup>942</sup>. É evidente que toda luta política é passível de erros teóricos e descaminhos morais, na medida em que o processo de luta e transição socialista se põe essencialmente como uma construção, mas isto não pode ser entendido como um processo inexoravelmente crescente, na medida em que os desvios inicialmente residuais podem dar à luz a uma força social que ganha corpo e retira o horizonte emancipatório dos caminhos do tecido social<sup>943</sup>. É atribuída a Lukács a ideia de que os marxistas têm que ter em mente que pode ocorrer uma série de pequenas imundícies no processo de realização das lutas de libertação, mas esse processo converte-se em uma derrocada em questão de tempo se se chega à conclusão de que os seus objetivos só podem ser alcançados a partir da prática generalizada de tais imundícies<sup>944</sup>. Este tipo de perspectiva lembra uma formulação de Lucien Goldmann, que

<sup>939</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo, 2015b, p. 83.

<sup>940</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 300-301; Cf. Idem. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 84-85; Cf. Idem. Posfácio (1967). In: *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012c, p. 110.

<sup>941</sup> Cf. Idem. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 125-126.

<sup>942</sup> Cf. TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 25.

<sup>943</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 785.

<sup>944</sup> Cf. TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 25.

asseverava que, se as relações entre os meios e os fins de um movimento social não se assentarem conforme uma totalidade estruturada e dialética, em dado momento a quantidade pode se transformar em qualidade, isto é, os descaminhos da mediação podem promover uma nova imagem para o horizonte de seu conjunto, desfigurando-a e a curvando ao quadro já existente<sup>945</sup>.

Este tipo de consideração teórica põe em questão defesas como aquela feita por Bertolt Brecht em sua peça didática *A decisão*, na qual o dramaturgo alemão expõe a ideia de que a única virtude do comunista seria lutar pelo comunismo<sup>946</sup>, isto é, que não importariam os meios e as mediações possíveis para realização das tarefas políticas, desde que se obtivesse êxito nas suas iniciativas. Desde as considerações dos jovem Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, podemos observar o problema desse tipo de resolução, que acaba dando à luz ao que o filósofo alemão chamava de comunismo rude, enquanto um tipo de perspectiva filosófica que concebia que bastaria apenas a alteração do poder do Estado e a distribuição de bens para que o capitalismo fosse liquidado<sup>947</sup>. A problemática, contudo, vai muito mais além. Lukács observou isto ao abordar a questão da experiência fascista, ao alertar que seria necessário combater igualmente as suas raízes espirituais e morais para que a sua ameaça fosse plenamente sepultada, sendo cético com o otimismo politicista que achava que assistia o fim destas experiências apenas pela queda dos seus governos<sup>948</sup>. A possibilidade concreta da superação de uma estrutura social organizada precisa levar em consideração, entre outras coisas, o complexo que produz e reproduz sistematicamente as suas relações sociais, que, subsistindo em sua velha configuração, pode atuar sub-repticiamente para a reconquista da sua estrutura do passado<sup>949</sup>. A ignorância deste tipo de nexos sociais conduz a uma organização política que identifica, mesmo que de maneira não intencional, as questões morais no interior da mediação política a uma ideia fetichizada de “interesse de classe”, e a sua respectiva funcionalidade para as tarefas políticas imediatas<sup>950</sup>.

Podemos ver uma figuração desta experiência na peça sartreana *Mãos sujas*, na qual Hoederer, secretário-geral do partido proletário da Ilíria, país fictício, age segundo a perspectiva de que todos os meios são bons quando eficazes. Em um contexto da segunda guerra mundial,

<sup>945</sup> Cf. GOLDMANN, L. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1969. P. 38.

<sup>946</sup> Cf. BRECHT, B. *A decisão*. In: *Teatro completo* – volume 3. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2009, p. 242.

<sup>947</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 341-344.

<sup>948</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d, p. 26.

<sup>949</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 58-60.

<sup>950</sup> Cf. Idem. *A herança da ética marxista*. In: HOBBSAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 117-118.

na qual a eminente ocupação soviética do país poderia servir de atalho para a ascensão de seu grupo político ao poder, o dirigente tece uma manobra política de composição do governo com os partidos da direita que até então estavam sozinhos no poder. Sua ideia era deixar que o partido proletário assumisse a minoria das pastas do novo mandato, para que, a partir da rejeição popular das medidas agressivas deste novo governo, o partido poderia, na oposição ao sofrimento popular gerado por tais deliberações, crescer politicamente e assumir finalmente o controle do país<sup>951</sup>.

Lukács busca conceber um *tertium datur* a esta discussão entre o utopismo purista, que promove uma recusa das consequências de sua ação, e a luta baseada no poder pelo poder, que esvazia a bandeira da assunção ao controle do Estado<sup>952</sup>. Desde os tempos de juventude, Lukács, argumentava que, numa transição socialista, a organização estatal poderia munir-se da força de seu aparato estatal para impulsionar a vida social, mas que é a construção de um terreno para a vida moral de seus indivíduos que pode reunir condições para a realização plena do seu plano emancipatório<sup>953</sup>. Esta perspectiva é retomada na última fase de seu pensamento sob a bandeira da reorganização da vida cotidiana para a efetivação de uma democracia da vida cotidiana, que construirá em suas atuações no dia a dia a mediação necessária para uma nova sociedade, na contramão das ideias de condução final da transição socialista por via de proibições, decretos e propagandas unilaterais do Estado<sup>954</sup>. A construção de ordenadores sociais na direção do seu para si necessariamente precisa ser encaminhada como uma luta a ser travada no dia a dia, desde as suas situações mais ordinárias, permeando o conjunto das relações sociais, não como uma tarefa individual ou apenas governamental, mas sim como um movimento vivo na imanência do tecido social, tendo em vista um processo de remodelamento dos próprios indivíduos e das suas relações sociais, pois, de outra forma, o processo político reduz o seu escopo à realização das pautas imediatas, presentes na fotografia do presente, como uma espécie de revolução da

---

<sup>951</sup> Cf. SARTRE, J-P. *Mãos sujas*. Lisboa: Publicações Europa-America, 1972, p. 123, 126-128. Esta peça mostra a dualidade entre dois problemas das experiências da esquerda do século XX, entre o poder pelo poder e as ideias pelas ideias, confrontando Hoederer, pragmático, que conduz as suas atividades pelos meios necessários para assumir o controle do país, resignando-se às estruturas e as relações sociais como manifestam-se empiricamente; e o jovem revolucionário Hugo, que representa o moralismo abstrato, concepção que rejeita os homens como são, apenas os considerando pelo que eles abstratamente podem vir a ser, dizendo que não é uma obrigação a conquista do poder, mas sim a firmeza das ideias *per se* (SARTRE, 1972, p. 124, 127-128).

<sup>952</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012a, p. 85-86.

<sup>953</sup> Cf. LUKÁCS, G. *The role of morality in communist production*. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014e, p. 51-52.

<sup>954</sup> Cf. Idem. *O processo de democratização*. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 190.

fome, castrando as possibilidades de um tensionamento no sentido de uma alteração profunda da sociabilidade, que produza como horizonte final uma nova formação social<sup>955</sup>.

Esta necessidade prática pode ser rastreada desde o início da produção marxista de Lukács, como uma recondução do poder dos homens sobre a economia, sobre as suas organizações de poder, pela sua capacidade valorativa, decisória, como expressão de sua liberdade a partir do governo consciente de suas próprias ações, que pode ser alcançado por nós enquanto seres humanos que somos<sup>956</sup>. O valor entra em cena como fator de escolha entre a explicitação ou não do patrimônio humano engendrado, não como uma perfeição utópico-mental, mas como a posição para si que explicita as energias autenticamente humanas já plasmadas pelo desenvolvimento social, que por sua vez, nada mais é do que a obra dos próprios homens, como resultado das suas atividades<sup>957</sup>. Portanto, quando Engels trata do sentimento moral das massas em luta, ou quando Lukács defende a tarefa da crítica intelectual-moral da sociedade vigente, seja ela individual ou coletiva, o objeto em questão é a dimensão do valor como elemento da decisão humana em favor da passagem da genericidade em si à genericidade para si<sup>958</sup>.

Falar da instância valorativa na politicidade envolve a discussão acerca da superação do espontaneísmo nas reações à organização social e a possibilidade da ação histórica no sentido fundamental que um pôr político se configura, não só enquanto apreensão causal, mas também em sua dimensão enquanto reorganização sob a forma de uma causalidade posta, segundo os fins humanos, e a possibilidade de autoconsciência da atuação humana sobre si em seu

---

<sup>955</sup> Cf. KOSIK, K. A dialética da moral e a moral da dialética. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969a, p. 116; Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 116-117. O termo revolução da fome, utilizado pela filósofa Agnes Heller, remete ao tipo de articulação política restringida às demandas imediatas do quadro existente, que, por esta falta de mediação, torna-se mais suscetível a desvios que limitam o horizonte da luta política à reprodução das relações sociais vigentes, mesmo que por meio de uma aparente ruptura. Aqui, a peça *Mãos sujas*, de Sartre (1972, p. 54-55), também nos ajuda a compreender esta condição. São exemplos desta tendência os personagens Jorge e Slick, dois membros do partido proletário que, como eles mesmos dizem, aderiram à organização pois estavam fartos de passar fome, para que um dia todos possam comer. Contudo, ao se restringirem às justas demandas imediatas advindas das contradições da ordem mercantil, os dois militantes se mostram dispostos a tornar banal toda e qualquer violência interna aos membros do partido, seja contra outros, seja contra eles mesmos, reservando apenas aos secretários e aos dirigentes maiores a possibilidade de usufruir de uma maior dignidade, o que manifesta uma reprodução de uma lógica baseada numa clara cisão social.

<sup>956</sup> Cf. LUKÁCS, G. The role of morality in communist production. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014e, p. 52; Cf. Idem. The moral mission of the communist party. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014d, p. 69.

<sup>957</sup> Cf. Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 240.

<sup>958</sup> Cf. ENGELS, F. Prefácio à primeira edição alemã. In: MARX, K. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpiano, 1976b, p. 10; Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 816; Cf. ALBINATI, A. S. C. B. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In: VAISMAN, E.; VEDDA, M (Orgs.). *Lukács: Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 136-137.

momento na história<sup>959</sup>. É preciso se entender que, na vida social, o desenvolvimento econômico não produz mecanicamente dada individualidade, dada resolução de um problema ou agrura social<sup>960</sup>. Para Lukács, não só estes problemas de fundo, acerca da reorganização geral das relações de uma dada sociedade segundo o seu para si, não se resolvem por si mesmos, mas na verdade não há nenhuma questão humana que se resolva por si mesma, desde os fatos mais banais da cotidianidade até as mais profundas questões humanas, como ele exemplifica com o fato cotidiano de uma simples compra de cigarros

Desde as pequenas questões da vida pessoal até os grandes problemas da vida pública, nunca vi uma questão que tenha se resolvido por si mesma. [...] Quando quero fumar, preciso me dirigir a uma tabacaria para comprar um pacote de Kossuth, pois, se não o faço, não posso fumar, e nunca achei em minha longa vida como socialista que eu pudesse permanecer sentado em minha casa que o cigarro viria sozinho até minha escrivaninha. Não creio que nenhuma grande questão da sociedade possa se resolver diversamente desse pequeno problema cotidiano<sup>961</sup>.

O que Lukács deseja chamar a atenção para os seus interlocutores é o fato de que qualquer problema de ordem social só pode encontrar o seu desfecho nas ações intencionais empreendidas pelos sujeitos. Isto vale para uma compra de cigarros, mas também é válido para as mais profundas alterações nas relações sociais de um país. O exemplo da União Soviética, que viu uma organização política de transição ascender ao poder, lograr altos índices econômicos e ainda assim sofrer com diversas distorções, como a dissolução dos sovietes enquanto instâncias de decisão popular, em prol dos aparatos burocrático administrativos, demonstra a má compreensão da fórmula leniniana do socialismo como “sovietes mais a eletrificação do país”, uma vez que necessariamente brotam da vida social, e mesmo da economia, perguntas não-econômicas, perguntas que só podem ser resolvidas com as iniciativas humanas voltadas ao seu para si, terreno no qual o valor moral é necessário como elemento para a tomada de decisão consciente dos seres sociais<sup>962</sup>.

Mesmo o jovem Marx compreendia que a economia era a mais moral das ciências, tamanho era o peso das valorações para a extração das análises econômicas, o estabelecimento

---

<sup>959</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 113; Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 520-527.

<sup>960</sup> Cf. Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 116-117.

<sup>961</sup> Cf. Idem. Após Hegel, nada de novo. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020c, p. 140-141.

<sup>962</sup> Cf. Idem. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 114-123, 153-155.

das alocações dos materiais, o destino da circulação de bens humanos<sup>963</sup>. É preciso pontuar, contudo que, se a crítica do capital é uma crítica econômica e moral, a moral sozinha, por sua vez, torna-se impotente, mas a crítica econômica por si só não põe as suas alternativas finalísticas segundo o para si humano<sup>964</sup>. É preciso dar respostas valorativas para este campo, de forma que ele possa perder o seu sentido estritamente econômico, uma vez que a passagem ao para si necessariamente é uma ascensão a um campo não-econômico, moral<sup>965</sup>. A objetividade social, portanto, tem um saldo valorativo, para nós, e, enquanto tal, exige um trato valorativo que torne esta escolha de valor um ato consciente. O próprio húngaro entende que

Devemos dizer até que as conquistas imediatamente mais eficazes do método marxiano, a luta de classes como força motriz real do desenvolvimento social, e, portanto, como motor decisivo na história do gênero humano enquanto fator ontológico eficaz, não podem ser inteiramente compreendidas, sem que se aprenda a compreender que o complexo de decisões do qual surge a individualidade humana como superação da mera singularidade, é momento real do processo em seu conjunto que valoriza e que é valorado. [...] É o desenvolvimento econômico objetivo que transforma uma massa de população em trabalhadores, criando, assim, interesses comuns para situações comuns. Com isso, porém, a classe objetiva que assim nasce é “já uma classe face ao capital, mas ainda não o é para si mesma”. Só a partir daí é possível uma luta que chegue a se desenvolver plenamente, uma luta política.<sup>966</sup>

É por isso que Agnes Heller argumenta que não há como dar crédito à perspectiva marxista se ela se estabelecer como um compromisso de mudar o mundo sem uma escolha valorativa<sup>967</sup>. Entender que os fins socialistas não devem perpassar por juízos morais é o mesmo que conceder à moral privada das pessoas envolvidas no seu movimento a decisão valorativa que deverão arcar, legando para outras margens teórico-sociais o estabelecimento de critérios valorativos, deformando os fins da posição de uma nova sociedade<sup>968</sup>. Se a perspectiva marxista não pode cair em um moralismo, que exija respostas *a priori* para as suas iniciativas, é seu dever extrair as fontes das suas decisões valorativas a partir do fato humano concreto. Só assim o valor pode servir para orientar uma autoeducação humana que reorganize a realidade social através das decisões feitas em sua própria cotidianidade, em favor do ser homem do homem, a partir das suas categorias sociais existentes, enquanto rearranjo para si, contra todo o utopismo

<sup>963</sup> Cf. MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p. 395, 397-399.

<sup>964</sup> Cf. ALBINATI, A. S. C. B. *Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx*. 1999. 170 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo horizonte, p. 149-150.

<sup>965</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 533-534.

<sup>966</sup> Cf. Idem. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 98.

<sup>967</sup> Cf. HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBBSAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130, p. 127-128.

<sup>968</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 103-104.

e resignação ao dado imediato<sup>969</sup>. Assim, o papel da moral na agência política vai de encontro à reificação da politicidade, não dando espaço para colocá-la sobre uma legalidade estritamente autônoma, fechada em si, e, desta forma, põe-se a política não mais segundo os fins políticos imediatos, mas segundo os seus fins humano-genéricos. Desta forma, se a economia deve ter seus fins direcionados para os interesses humanos, o mesmo deve ser dito para o processo da política, que deve ser posto a serviço do gênero humano, e não da própria politicidade, fetichizada e identificada com os interesses de uma classe, de uma burocracia, ou de coisa que o valha.

Se a moral possui um papel na vida corrente, mesmo na práxis política faz-se necessária uma busca por um instrumental que a apanhe como ato autoconsciente, o que implicaria na necessidade de uma ética. Contudo, o desenvolvimento da ética em um contexto marxista, mesmo sob inclinação lukacsiana, é um horizonte polêmico, na medida em que há a preocupação de que tal esforço possa reproduzir o mesmo tipo de reflexão metafísica que cria tabelas *a priori* do comportamento humano, ao pautar-se, ainda que de maneira marginal, segundo o tipo de moralismo que aparta a axialidade da sua circulação efetiva no complexo da vida humana. O próprio húngaro argumenta em *Pensamento vivido* que a sua produção tardia acabou por suplantando o seu projeto ético inicial em favor da sistematização de uma ontologia do ser social, de modo a pôr as suas questões morais na estrutura de sua efetividade geral, e não como uma forma separada<sup>970</sup>. Além disso, existe uma discussão sobre a impossibilidade da

---

<sup>969</sup> Cf. LUKÁCS, G. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 164-168, 210-212.

<sup>970</sup> Cf. Idem. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017, p. 175. Há quem defenda a ideia de que Lukács havia abandonado no fim da vida o projeto de realização de uma ética por conta de uma ruptura com a sustentação teórica de tal empreendimento, numa interpretação da passagem mencionada de *Pensamento vivido*. Em tese, o húngaro teria abdicado desta necessidade teórica ao entender que a ontologia do ser social já seria suficiente para o enfrentamento de tais questões, de modo que a reflexão ética necessariamente colocaria tais questões em uma base dotada de uma autonomia indevida e metafísica. Contudo, é preciso dizer que Lukács, desde que projetou este itinerário inicial, já entendia a ontologia como uma tentativa de situar a ética no sistema das atividades humanas, de modo a não a apartar dos outros nexos sociais que fazem parte da sua composição (TERTULIAN, 2010a, p. 21). Uma hipótese mais plausível para este abandono seria a preocupação do húngaro em ter seu projeto interrompido pela sua própria morte, optando por finalizar a obra que já estava em maior nível de maturação. Mesmo no início do ano de 1970, um ano antes da morte do autor, e de sua entrevista autobiográfica na qual a famosa passagem foi dita, o húngaro ainda manifestava interesse em produzir uma obra no campo da ética, que elaborasse um método que auxiliasse na reflexão dos indivíduos sociais nas circunstâncias morais mais triviais da cotidianidade até os seus momentos de mais alto valor, por meio de uma ética sob uma nova luz, que fosse o coroamento da sua reflexão da ontologia do ser social (LUKÁCS, 2020f, p. 145; LUKÁCS, 2020, p. 157, 163). Lukács (2020, p. 163), em uma destas entrevistas, argumenta que um homem de 85 anos não pode garantir que possa entregar muitas coisas, mas que desejaria ainda finalizar uma trajetória autobiográfica que expusesse a trajetória do seu desenvolvimento intelectual ou a finalização de seu projeto ontológico, enquanto uma teoria da atividade humana que fosse da vida cotidiana até a ética. No final deste mesmo ano, Lukács diz em uma carta à Ernst Bloch que restava a ele a decisão entre a sua autobiografia intelectual ou uma teoria da generalidade humana (tratando deste projeto sem mencionar a ética), mas sem demonstrar muito otimismo com as possibilidades de finalização de qualquer uma delas (TERTULIAN, 2010b, p. 384-385). Já em 1971, em uma entrevista concedida na mesma época em que os diálogos para o *pensamento vivido* estavam sendo feitos, Lukács (2020b, p. 239-240)

reflexão ética num contexto de alienação social estruturalmente posta, enquanto inumanidade autoposta, apontada inclusive pelo próprio Lukács, em suas *Notas para uma ética*, quando ele assevera que a ética enquanto tarefa só é social e estruturalmente possível em uma sociedade sem classes<sup>971</sup>. Como aliar a necessidade do lidar autoconsciente com o valor moral, para o avanço das questões políticas no interior do atual quadro social, sem cair nas armadilhas apresentadas por tais considerações? Será mesmo possível a execução de tal empresa?

### 3.4 A ética e o para si do gênero humano

*Todo homem é singular, individual-particular, e, ao mesmo tempo, ente humano-genérico. [...] O homem torna-se indivíduo na medida em que produz uma síntese em seu Eu, em que transforma conscientemente os objetivos e aspirações sociais em objetivos e aspirações particulares de si mesmo e em que, desse modo, “socializa” sua particularidade.*

Agnes Heller<sup>972</sup>

A discussão acerca das possibilidades de mobilização da ética no tempo presente é fundamental para o estudo da moral no campo lukacsiano, não só como contributo para a compreensão das mediações entre os conceitos, mas também pelo caráter nada pacífico desta querela no contexto de sua discussão interna. O filósofo brasileiro Sérgio Lessa, importante pesquisador da obra do húngaro, defende a tese da incompatibilidade absoluta entre ética e política no interior do modo de produção capitalista, e mesmo em uma eventual transição socialista, de modo que se inviabiliza um envolvimento recíproco entre as duas esferas sem que haja um constrangimento ou uma deformação da proposta política de emancipação da ordem mercantil, sendo a própria transição socialista um processo profundamente distinto das possibilidades da atuação ética<sup>973</sup>. Tentamos argumentar na última sessão acerca da necessidade

---

ainda sustentava a inegociabilidade de uma reflexão autônoma da filosofia acerca da valoração, mencionando especificamente a ética neste ponto, como fator fundamental para um enfrentamento completo de todo sistema das atividades humanas. Este último relato é mais um fundamento à hipótese de que o abandono da realização da obra sobre a ética não foi uma decisão teórica, mas uma opção pragmática, em favor da finalização de outras obras, devido ao abreviamento das suas possibilidades de trabalho, por conta do avançar da velhice.

<sup>971</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 205.

<sup>972</sup> HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 80.

<sup>973</sup> Cf. LESSA, S. *Lukács: ética e política*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015b, p. 58-68; Cf. Idem. *Ética, Política e Serviço Social*. In: *Revista Katalysis*, Florianópolis, vol.8, n.2, 2005, p. 264-265.

das mediações entre a reflexão moral e o andamento da política, como esferas secantes e complementares. Contudo, a necessidade prática não é suficiente para a sustentação de nossa tese, uma vez que o embargo em questão atinge a ética como um complexo geral, enquanto não for desenvolvida uma sociedade sem classes. Segundo Lessa, “enquanto a mercadoria permanecer a ‘forma elementar’ das relações sociais, não há nenhuma possibilidade de a conexão dos indivíduos com o gênero humano ser ética”<sup>974</sup>.

O discurso contra a possibilidade da ética no contexto capitalista, em decorrência das determinações da alienação, lembra o agnosticismo da filosofia alemã da virada do século XIX, tanto combatido por Hegel, como uma espécie de medo de errar, como se só pudessemos produzir conhecimento se operássemos necessariamente com clareza e distinção<sup>975</sup>. Para além deste fator, há nesta discussão o pressuposto de que a moral, como complexo objetivo não manejado pela ética, seria uma estrutura quase como ontonegativa, enquanto a ética, em um contexto de sociedade sem classes promoveria uma espécie de identidade entre sujeito e objeto. É fato que o húngaro entendia que apenas em uma sociedade sem classes a ética se torna plenamente uma tarefa socialmente possível à vida social como uma estrutura. A moral, sem a sua apropriação autoconsciente por via da ética, acaba por se configurar como um para si relativo, como uma valoração do próprio ser humano em seu entre si, mas que necessita de um uso autoconsciente para a sua efetiva manifestação como para si, podendo operar segundo uma figuração abstrato-postulativa do gênero humano, promovendo saltos não mediados e a naturalização das deformações representadas pela existência das classes, pondo o ser genérico da humanidade como um horizonte abstrato ou uma hipóstase de um destacamento particular de seu conjunto<sup>976</sup>. De tal sorte, a moral de classe é entendida como um patamar histórico potencialmente superável, em acordo com a perspectiva de Engels no *Anti-Dühring*<sup>977</sup>.

A moral, em sua função cotidiana, não se emancipa plenamente dos marcos da alienação política da divisão de classes, podendo ser base para o particularismo da vida empírica humana, de modo que a prática política e a moral incrustada na sua articulação nunca atinge a totalidade do humano, que pode ser posta por sua vez pela reflexão da ética<sup>978</sup>. Este é o poder e a impotência da ética, por representar a sua potencialidade em torno da articulação autoconsciente entre individualidade e generidade e a sua incapacidade de articulação plena na luta política

<sup>974</sup> Cf. Idem. *Lukács: ética e política*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015b, p. 59.

<sup>975</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 69-71.

<sup>976</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 173.

<sup>977</sup> Cf. ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 124-126.

<sup>978</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 173, 185, 211.

pelos particularismos estruturais desta última<sup>979</sup>. Neste sentido, Lukács de fato concebe que a transição para uma sociedade sem classes representaria o recuo da alienação necessário para pôr um lugar para a circulação estruturalmente efetiva da ética, dando continuidade à sua formulação de juventude na qual são os valores morais que substituem a coerção do Estado na dinâmica do tecido social quando a cisão social de fundo é dissolvida<sup>980</sup>.

É preciso dizer, contudo, que a ética, enquanto complexo de apropriação autoconsciente dos valores morais, é, para o húngaro, uma realidade de difícil diferenciação com a própria moral, legando como tarefa não realizada a explicitação das suas fronteiras e estruturas de legalidade própria<sup>981</sup>. Entretanto, o húngaro pôde conceber que, na transição da moral para a ética, enquanto processo de tomada de consciência da valoração existente no entre si humano, não ocorre por meio de uma separação absoluta, uma vez que a superação da moral em ética, enquanto fenecimento daquela, nunca se tornaria plena, haja vista que a moralidade não é uma esfera ontonegativa, salvo os momentos em que se converte em moralismo, como esfera rearranjada de maneira hostil ao próprio ser humano, resguardando um conjunto de complexos de valores morais que não só são ontopositivos como também são a matéria de juízo do pôr ético<sup>982</sup>. Lukács chega a assumir que a moral, em seu conflito cotidiano, pode gerar decisões mais acertadas que o juízo ético ordinário, o que pode ser entendido se fizermos um paralelo com a tese de Aristóteles de que um agente da empiria pode ser exitoso nas mesmas circunstâncias em que os homens da técnica falham, como no exemplo do erro médico manifesto no mesmo momento que um sujeito imbuído de sabedoria popular pode tomar a decisão correta, como o triunfo do particularismo sobre o universal abstrato, resultante do fato de que um médico deve curar Cálias ou Sócrates, ao invés do homem em geral<sup>983</sup>. Da mesma forma, o ser social, quando mobiliza os valores morais, atua ou julga em vista de sujeitos concretos, e não de um ídolo abstrato.

Lukács, neste sentido, condena um conjunto de decisões políticas do regime de Stalin, justamente por gerarem um entrave no avanço da moral em direção à ética, isto é, em direção a

---

<sup>979</sup> Cf. Idem. Ibidem, 209, 211.

<sup>980</sup> Cf. Idem. Ibidem, 79; Cf. Idem. The role of morality in communist production. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014e, p. 51-52. Vemos neste caso um exemplo da tese de Leandro Konder acerca da dimensão da continuidade na obra do húngaro. Mesmo proibindo por anos a reedição das suas obras de juventude e só autorizando posteriormente a sua difusão após a redação de duros prefácios, nos quais Lukács inclusive trata a si mesmo na terceira pessoa, tamanha era a intenção de manifestar o seu desacordo com aqueles textos, o que prevalece na trajetória intelectual do húngaro não é a descontinuidade, mas a continuidade dos seus interesses de pesquisa e de um núcleo fundamental de concepções (KONDER, 1999, p. 32-34).

<sup>981</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 213.

<sup>982</sup> Cf. Idem. Ibidem, 117, 187, 213.

<sup>983</sup> Cf. Idem. Ibidem, 211; Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica (Livro I e Livro II)*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores), 1979, p. 11-12.

uma relação autoconsciente das decisões valorativas na relação indivíduo e gênero. O regime staliniano, em sentido contrário, promove uma reconversão das questões morais em jurídicas, isto é, da regência do tecido social prioritariamente segundo a força estatal, contribuindo para a reprodução ampliada da ideia do ser humano como barreira ao próximo, e não de uma reconstrução da cotidianidade em torno das tarefas para si da interação recíproca humana<sup>984</sup>.

Deste modo, ainda que haja no esboço lukacsiano para uma ética a ideia da realização plena desta categoria em uma sociedade sem uma cisão social estrutural, também é perceptível não só a possibilidade do desenvolvimento da ética no seio das sociedades regidas por alienações de tal natureza, mas há também um papel fundamental deste tipo de alienação no desenvolvimento da capacidade humana de valoração, que leva o filósofo marxista a classificar as formações germinais da alienação como um pressuposto para a ética, uma vez que, nas sociedades originárias, o costume reunia de maneira praticamente indistinta o direito, a moralidade e a ética<sup>985</sup>. Com o desenvolvimento da alienação, entra em jogo um conflito em escala qualitativamente mais intensa. Por este turno, os atritos hostis do entre si humano possibilitam a reação individual da reprovação e o sentimento de injustiça, a partir dos quais o desenvolvimento moral recebe intensos estímulos, que podem levar as individualidades a visarem caminhos teórico-práticos para a superação deste abismo que toma forma entre a sua interioridade e a estrutura social cindida<sup>986</sup>. O conflito social das sociedades de classe, neste caso, constitui o terreno necessário para a produção de respostas humano-sociais em busca do seu para si.

Esse tipo de formulação desafia o ideal de sujeito reificado de parte das reflexões de nossos tempos, na medida em que apresenta a possibilidade concreta das formulações valorativas espontâneas, daquilo oferecido pelo costume, no interior do reflexo subjetivo, serem convertidas em práxis, em busca do tornar humano do humano<sup>987</sup>. A relação entre a iniciativa consciente e a realidade objetiva do ser social costuma ser um problema mal posto<sup>988</sup>. É evidente que, no plano da ontologia geral, é o ser que subsidia a possibilidade da existência do pensamento, sendo a consciência um produto tardio da materialidade. Entretanto, quando tratamos da gênese do ser social, não existe um antes e depois propriamente dito entre estes polos da questão, de modo que a separação radical entre elas recai necessariamente em uma

---

<sup>984</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 171, 173.

<sup>985</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 173, 203.

<sup>986</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 177; Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 241-242.

<sup>987</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 85, 87, 101, 121.

<sup>988</sup> Cf. Idem. Colóquio com György Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020e, p. 209.

metafísica que hipostasia uma de suas facetas. A prioridade do ser material em geral sobre o ser social é uma prioridade *sui generis*, na medida em que o ser social, em sua legalidade própria, só toma forma graças a um processo que inevitavelmente se coloca em estingência com o desenvolvimento do ser consciente humano, enquanto veículo de habilitação do ser social a produzir aquela que é a sua atividade fundamental, que viabiliza a sua autoprodução: o pôr teleológico<sup>989</sup>.

O ser social, em vias de se humanizar, não pode ser encaixado em uma teoria de um produto do meio<sup>990</sup>. O sujeito se individua como um ser que responde, como um ser que se associa às retroações sociais das comunidades humanas a partir de um movimento alternativo-decisório. Estas mesmas retroações, por sua vez, nada mais são do que a cultura humana. Enquanto tais, elas não surgem de algo como uma razão interna, espiritual ou biológica, mas desde o seu princípio advém dos pores individuais dos seres sociais, que respondem à determinadas questões que emergem socialmente<sup>991</sup>. Há aqui um elemento de continuidade com uma ideia presente no jovem Lukács de que, na vida social, o que conta realmente somos nós mesmos, isto é, o que realmente essencial conta para o campo de ação da existência humana é o seu próprio circuito interno<sup>992</sup>.

Por esta condição, a composição das tendências que possibilitam a superação do particularismo em direção ao seu para si necessita de uma intencionalidade, necessita ser construída a partir de atos humanos concretos, que de fato só reagem às necessidades sociais plasmadas em um corpo social objetivo, mas que não se põem sem que haja um envolvimento cognitivo, uma vez que as produções humanas são uma amálgama entre objetivação e exteriorização, rearticulando os elementos causais exteriores segundo uma finalidade organizada no seu íntimo<sup>993</sup>. Neste sentido, o húngaro admite que os desafios postos pela alienação estrutural decorrente da divisão social de classes podem promover consequências positivas, na medida em que levam questões que, a partir do momento em que são maturadas pelas iniciativas sociais, podem estimular o dilema humano a conduzir-se para o campo da ética<sup>994</sup>. Se a negação da generidade para si é posta justamente por categorias sociais, é a reação a tal negação que pode configurar um impulso conflitivo necessário para que as iniciativas

---

<sup>989</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>990</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 284-286.

<sup>991</sup> Cf. Idem. O marxismo na coexistência. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020h, p. 63.

<sup>992</sup> Cf. TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a, p. 22.

<sup>993</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 617-619.

<sup>994</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 179.

humanas voltem-se ao seu para si, ao estimular as realizações humanas a irem além do conjunto normativo estabelecido<sup>995</sup>. Roger Garaudy, em acordo com esta perspectiva, nos lembra que a inserção do indivíduo social no contexto moral já existente não promove uma absorção passiva de preceitos, uma vez que a contradição posta pela própria prática social pode impor uma dialética entre a moral já constituída e uma moral constituinte, isto é, o ser social, provocado pelo conflito social, pode promover o que o filósofo francês chama de momento prometeico da moral, ao empreender, nas suas respostas às questões sociais que enfrenta, uma ruptura das condições vigentes do quadro valorativo<sup>996</sup>. Afirmar tal potencialidade é quase como um corolário da condição humana identificada por Lukács enquanto um ser que responde, presente na trajetória do desenvolvimento das decisões individuais do mais primitivo gesto de fiar pedras para a confecção de ferramentas até a decisão de Antígona pelo enterro do seu irmão, em franco confronto com o quadro normativo de seu tempo<sup>997</sup>.

Antígona representa um dos maiores cânones da figuração de uma moral prometeica, ao transgredir as leis de Creonte, rei de sua terra, retirando de sua autoridade qualquer véu de justiça ou correção, denunciando-a como mera decisão arbitrária de um homem particular<sup>998</sup>. A luta de Antígona pelo enterro de seu irmão, contra os decretos impostos por sua comunidade, pôs em ação o confronto entre indivíduo e sociedade, como a possibilidade de reação indignada contra os desmandos possíveis da lei da pólis<sup>999</sup>. Contudo, a contraposição feita pela protagonista, em desacordo com as normas de sua cidade, defendem em tese o compêndio das leis divinas, de forma que a sua resposta não reuniu uma decisão moral subjetiva plena, levando-a inclusive a identificar-se irrefletidamente com a norma que guia a sua ação, não sabendo separar o papel prescrito da ação factual, abandonando assim a sua individualidade<sup>1000</sup>. Enquanto móbil de manifestação da pretensa justiça das leis transcendentais, Antígona chega a se questionar se as repercussões duras de suas práticas, ao ser condenada à morte, privando-a da experiência do matrimônio, das núpcias e da maternidade, não seriam o resultado de alguma transgressão desta norma divina que julgava defender com tamanho afínco, levando-a a este destino infausto<sup>1001</sup>.

<sup>995</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 599-602.

<sup>996</sup> Cf. GARAUDY, R. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. In: *Moral e sociedade*: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci. São Paulo: Paz e Terra, 1969, p. 5, 8-9.

<sup>997</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 373-375.

<sup>998</sup> Cf. SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 2017, p. 34-35.

<sup>999</sup> Cf. FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papirus, 1992, p. 55.

<sup>1000</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 20-21, 58-59, 274.

<sup>1001</sup> Cf. SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 2017, p. 64-65.

Isto a aproxima, enquanto defensora de uma moral fora do tempo e da terrenidade, da figura da bela alma, como interpreta Bárbara Freitag<sup>1002</sup>. É possível argumentar, entretanto, que o esforço representado por Antígona, ainda que não manifeste plenamente a organização estruturada de um pôr ético, é sem dúvida um gesto em sua direção. Do conflito e da repulsa frente a lei vigente, sua reflexão a conduz a uma nova posição no mundo, em confronto com a injustiça socialmente posta. Este direcionamento a faz convergir com o que Lukács entende como a ética, pois a ética é esse esforço autoconsciente que incide sobre os valores sociais de modo real e prático consigo mesmo a fim de, através dessa mediação, conferir forma a uma promoção da individualidade a partir da regulação moral da vida em sociedade<sup>1003</sup>. A ética, nesse sentido, para além das condições de outros ordenadores da vida social, opera segundo a tarefa de, diante das aspirações particulares dos homens singulares, dar validade à sua socialidade, ao seu pertencimento ao gênero humano, que vai surgindo no decorrer do desenvolvimento social<sup>1004</sup>.

Neste sentido, o pôr ético, ao se desenvolver, permite uma reflexão valorativa que expõe o vínculo da afirmação da personalidade do indivíduo real com o seu gênero, superando o particularismo imediato<sup>1005</sup>. A ética busca uma avaliação direta e intencional do valor humano para o próprio ser social, enquanto momento autoconsciente do gênero, devendo promover uma mediação entre a objetividade social posta e a subjetividade humana<sup>1006</sup>. Nas *Notas para uma ética*, há a indicação de que tal mediação pode ser arquiteta quando a afirmação do ser social parte da máxima integridade e possibilidade de crescimento ao indivíduo, na medida em que ele atua segunda a máxima observância à sua própria realidade objetiva, extraindo dela as suas próprias condições a serem explicitadas<sup>1007</sup>. Assim, pode flexionar o subjetivo em individualidade e a objetividade em universalidade, o que o húngaro faz questão de caracterizar

<sup>1002</sup> Cf. FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992, p. 275.

<sup>1003</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 350-351.

<sup>1004</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit. É preciso insistir na ideia de que o que Lukács estabelece como a especificidade da ética é ter como objeto a vinculação autoconsciente da individualidade com a generidade, como forma de elaboração do juízo moral. Isto não significa que o húngaro restringe apenas à esta dimensão da vida humana o direcionamento ao seu para si. Tanto Lukács quanto Agnes Heller argumentam que um conjunto de outras atividades, como a produção artística, científica, filosófica, e até mesmo a vida política podem fazer com que um indivíduo possa se colocar acima de seu particularismo e atuar unitariamente com o desenvolvimento humano-gênérico (LUKÁCS, 2007b, p. 243-244). Isto acontece justamente pelo fato já levantado em outra oportunidade de que a moral não possui uma esfera social autônoma, sendo na verdade substrato das relações entre as atividades humanas, não existindo uma ação particularmente moral, mas as ações das mais diversas ordens, podendo ser movidas de modo moral ou adverso à axialidade (HELLER, p. 2000, p. 5). Mesmo quando Lukács fala de um pôr ético, o que ele está tratando é da possibilidade de uma reflexão do ser social voltada exclusivamente para estas questões, e não de uma atividade que possui um complexo social próprio.

<sup>1005</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 351.

<sup>1006</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 173, 209.

<sup>1007</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 205.

como uma flexão, uma tendencialidade, e não uma identidade<sup>1008</sup>. Lukács não compreende que o raciocínio ético permite um simples juízo puramente técnico, como um cálculo *a priori* que formula um conhecimento transparente dos valores morais a serem optados<sup>1009</sup>. Na vida concreta, a análise da moral gera muitas vezes a impossibilidade de resolução objetiva de uma determinada questão valorativa<sup>1010</sup>. Para compreender tal realidade, o húngaro recupera o conceito de *adiáfora*, circunstância na qual recai análise axial que, pelas circunstâncias envolvidas, não promove nenhuma negação ou afirmação objetiva<sup>1011</sup>. Este é o tipo de circunstância onde o conflito entre diversos valores ou desvalores em jogo não permitem a verificação de uma posição favorável ou desfavorável. É fato que o conflito valorativo muitas vezes pode ser resolvido pela própria unitariedade do desenvolvimento social, que revela momentos predominantes, pontos nodais de conteúdo valorativo superior<sup>1012</sup>. Mas nem sempre isso é possível, como pode ser visto nos dilemas morais criados por Philippa Foot, como no célebre exercício moral em que se deve optar por desviar o curso de um trem desgovernado e matar uma pessoa ou não intervir em seu itinerário e observar a morte de cinco pessoas<sup>1013</sup>. Este tipo de impasse não é a manifestação da completa impossibilidade de um juízo ético, mas um exemplo da sua não-onipotência.

Ao fazer esta constatação, o marxismo não admite uma abordagem prescritiva ou uma pregação *a priori* da moral, pois o seu êxito ou fracasso só pode ser atestado no medium de uma individualidade real, nas questões que derivam da própria vida, de modo que não se pode colocar o ético sem adicionar condição de mundo<sup>1014</sup>. A natureza das questões éticas obedece às condições dos seres sociais como seres históricos e contingentes, cujas circunstâncias vividas respondem a uma unicidade e incomparabilidade reflexiva, mantendo vínculos gerais-tendenciais, mas cuja configuração efetiva só se dá em seu ser-propriadamente-assim<sup>1015</sup>. Neste processo, valor e valoração, como já vimos, são componentes de decisões alternativas que se manifestam como momentos do ser social. Toda construção valorativa, seja como reafirmação, seja como contraposição à normatividade existente, parte das condições do presente, da

---

<sup>1008</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 75.

<sup>1009</sup> Cf. Idem. A responsabilidade social do filósofo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 211-212.

<sup>1010</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 127.

<sup>1011</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 85, 207.

<sup>1012</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 121-122.

<sup>1013</sup> Cf. FOOT, P. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. In: *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 23.

<sup>1014</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 183; Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 193.

<sup>1015</sup> Cf. Idem. A última entrevista de Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020b, p. 240-241; Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 117.

circulação do social, na qual os indivíduos respondem às mediações da cotidianidade, nunca agindo totalmente imersos nem inteiramente alheios a tal dinâmica<sup>1016</sup>. Aqui, a vida cotidiana corresponde ao circuito que apresenta as questões segundo as quais o indivíduo deverá responder na sua vida imediata, não sendo necessariamente alienante, apenas merecendo tal epíteto em condições sociais específicas<sup>1017</sup>.

A ética se insere em tal contexto como reflexão apenas tardiamente formulável, manifestando-se a partir destas circunstâncias<sup>1018</sup>. Neste ponto, vale a consideração marxiana de que os seres sociais fazem tanto as suas circunstâncias quanto elas são feitas por eles, de forma que o desenvolvimento da ética depende de experiências morais que permitam que a sua resposta autoconsciente seja esboçada<sup>1019</sup>. A mediação efetiva com a generidade traduz-se em um raciocínio que invariavelmente articula as suas capacidades com mediações que vão para além da cotidianidade. Esta operação, contudo, não é posta a partir de circunstâncias extraordinárias, mas sobre as bases dos confrontos práticos que provocam as decisões alternativas humanas a assumirem juízos de tal natureza, o que implica no fato de que a única forma de ir além da imediaticidade da vida cotidiana é partir dela<sup>1020</sup>.

Mészáros propõe que a educação é o órgão de formação da moralidade, mas não no sentido da educação formal<sup>1021</sup>. O próprio Lukács denuncia as debilidades de uma crença em uma onipotência na educação formal, dando como exemplo um sistema educacional que ensina os valores da paz, mas que não obtém êxito, na medida em que uma massa de determinações supraescolares promovem na cotidianidade a ideologia do fetiche abstrato pela guerra<sup>1022</sup>. A educação apresentada pelo marxismo de viés lukacsiano é a compreensão do autofazer humano pelo conjunto societário, como uma autoformação na cotidianidade, já entendida por Marx ao colocar a tarefa de educar o próprio educador no fluxo social<sup>1023</sup>. A formação moral humana, já diriam Marx e Engels, depende da formação das circunstâncias humanamente, isto é, da promoção concreta da convergência entre interesse privado e interesse humano, pela afirmação da capacidade positiva da valência da individualidade e o combate das raízes estruturais

---

<sup>1016</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 97-98; Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 17.

<sup>1017</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 37-38.

<sup>1018</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 189.

<sup>1019</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>1020</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 39-41; Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 37.

<sup>1021</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 173.

<sup>1022</sup> Cf. LUKÁCS, G. As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007c, p. 61-62.

<sup>1023</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 62-63; Cf. MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 120.

antissociais dos comportamentos hostis à própria humanidade, de modo a direcionar a vida humana a uma exteriorização de modo essencial a sua própria vida, na contramão do prescritivismo condenatório, preocupado com a glorificação dos carrascos<sup>1024</sup>.

Este desenvolvimento do olhar ético do ser social sobre si mesmo identifica como grande questão a potencialidade do ser social de produzir a própria generidade e a si mesmo neste processo, de modo que o sentido e o campo de ação da vida são feitos pela própria vida humana, tornando o homem resultado de sua própria práxis<sup>1025</sup>. Lukács argumenta que o pôr teleológico sobre si, em seu desenvolvimento até a conformação do pôr ético, visa o jogo livre sobre a autocriação do ser humano, expandindo as suas capacidades valorativas<sup>1026</sup>. Assim, como interpretam Ronaldo Vielmi Fortes e Alexandre Arbia, a grande provocação ética presente na obra lukacsiana é: “se o humano é um ser que se autoproduz, cumpre assumir as rédeas de sua própria existência e definir sua própria destinação”<sup>1027</sup>. Nas palavras do próprio filósofo, o problema substancial da individualidade humana e a sua realização individual atém-se à sua capacidade de responder às demandas que provém na posição na qual se situa em relação à própria generidade, como a manifestação singular de um movimento da humanidade a que se referia Leandro Konder<sup>1028</sup>. Assim, a individualidade, para buscar a sua plena explicitação enquanto homem total, necessita tomar para si a sua capacidade de autoprodução por via das suas categorias sociais, enquanto realização da liberdade humana.

Para autores como Mészáros, o tema central da teoria moral marxista situa-se na indagação acerca de como se pode realizar a liberdade humana<sup>1029</sup>. Lukács comunga de tal perspectiva, assumindo que Marx vislumbra o valor supremo das iniciativas sociais na consolidação do reino da liberdade, assumindo o desenvolvimento das suas capacidades como fim em si mesmo<sup>1030</sup>. Isso fica evidente nas *Notas para uma ética*, na qual o húngaro indica que o desenvolvimento da verdadeira liberdade, isto é a construção da própria vida, do próprio eu, convergiria com o devir intencional da ética<sup>1031</sup>. É na liberdade que a ética direcionará o seu

<sup>1024</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 149-150; Cf. MARX. *Capital Punishment.— Mr. Cobden's Pamphlet.— Regulations of the Bank of England*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Collected works: volume 11*. New York: International Publishers, 1979, p. 497-498.

<sup>1025</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 252-256, 286-289; Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 117.

<sup>1026</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 69.

<sup>1027</sup> FORTES, R.V.; ARBIA, A. A. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 19.

<sup>1028</sup> Cf. LUKÁCS, G. Após Hegel, nada de novo. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020c, p. 134-135; Cf. KONDER, L. *Memórias de um intelectual comunista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 251.

<sup>1029</sup> Cf. MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 149.

<sup>1030</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 198.

<sup>1031</sup> Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 127.

valor fundamental em torno do aumento do campo de ação da vida humana, a partir da assunção consciente da tarefa de desenvolvimento de sua legalidade própria, como construção de si<sup>1032</sup>.

Nos desdobramentos das considerações éticas acerca da liberdade, criou-se em parte da contemporaneidade a tradição de vincular tal problemática quase que exclusivamente à questão do indivíduo. Segundo Lukács, o marxismo de seu tempo falha justamente ao excluir a subjetividade das suas considerações, de modo a apontar a necessidade do estudo das mediações entre individualidade e generidade como forma de compreensão das mediações entre ética e liberdade<sup>1033</sup>. É fato que, de acordo com Marx e Engels, os indivíduos sempre partem de si mesmos<sup>1034</sup>. Agnes Heller, por sua vez, assume que as necessidades humanas tornam-se conscientes no indivíduo sempre sob a forma do eu, como “por que vivo?”, “que devo esperar do todo?”, como a fundação de questões fundamentais da existência humana sob a forma da particularidade, o que não significa que há uma cisão plena entre ser particular e ser genérico na individualidade humana, sendo o sujeito concreto a congregação destas duas esferas<sup>1035</sup>.

É um equívoco o resumo da vida individual em sua pura manifestação singular, como um ser a conduzir de maneira egoísta todas as suas ações, bem como não há sustentação o discurso aprioristicamente altruísta da bela alma, não cabendo a absolutização de nenhuma destas polaridades, cabendo ao indivíduo compreender as raízes materiais da necessidade de atuação sobre cada uma dessas formas, que podem ser impostas aos sujeitos em determinadas circunstâncias sociais<sup>1036</sup>. De fato, as possibilidades de liberdade e autorrealização individual, segundo uma perspectiva lukacsiana, não entram em contradição com as possibilidades humano-genéricas. Este tipo de divisão, que isola as individualidades e pregam a liberdade como ausência de circunstâncias coercitiva externas já havia sido negada pelo próprio Hegel, considerando-a uma liberdade do vazio<sup>1037</sup>. Segundo a perspectiva lukacsiana, este tipo de entendimento é visto como uma postura quixotesca, pois é a síntese dos atos individuais que conformam a socialidade, estipulando o ritmo e a direção do desenvolvimento social, enquanto este, por sua vez, estrutura as potencialidades apropriáveis pelos indivíduos singulares. Assim, a construção do valor humano, nos caminhos que foram traçados ao longo do desdobramento histórico, produziu o predomínio de sua manifestação universal, humano-genérica, de modo

---

<sup>1032</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 129.

<sup>1033</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 149-152.

<sup>1034</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 78.

<sup>1035</sup> Cf. HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 20-23.

<sup>1036</sup> Cf. Idem. A responsabilidade social do filósofo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 206-208; Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 241-242.

<sup>1037</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 13-14.

que o sujeito singular só pode rebelar-se contra ela sob pena de sua própria ruína, ao mirar as suas armas contra as próprias tendências objetivas de realização da humanidade<sup>1038</sup>.

O húngaro, na esteira da tradição conformada por Marx, critica as robinsonadas típicas das chamadas teorias liberais, ao afirmar que a própria possibilidade de isolamento do singular surge apenas em sociedade, a partir da apropriação de categorias sociais genericamente engendradas<sup>1039</sup>. A conformação de uma generidade não mais muda consolida o indivíduo humano como membro, podendo articular a sua voz com os ganhos postos pelo conjunto das individualidades que atuaram e atuam através dos tempos, de modo que o recuo da mera particularidade natural de uma individualidade só possa avançar ao pôr a si mesma em segundo plano frente ao complexo social<sup>1040</sup>. As saídas do período helenístico, portadoras éticas voltadas para a ataraxia individual, são classificadas pelo húngaro como aristocráticas, por sua incapacidade de universalização no tecido social, de modo que tais individualidades só podem surgir nos interstícios do mundo, como deuses epicúreos, convertendo-se em possibilidade geral-comunitária apenas no momento em que a bandeira da ataraxia traduz-se em práxis<sup>1041</sup>.

É evidente que, no interior do lukacsianismo, não há a ideia de uma identidade plena entre individualidade e generidade, mesmo porque isso implicaria em uma relação de transparência que comportaria a conclusão equívoca de que existiria uma individualidade capaz de abarcar a totalidade extensiva da generidade humana. Em sentido contrário, a relação entre indivíduo e gênero pode ser figurada pela imagem hegeliana da identidade da identidade e da não identidade, de modo a conceber as manifestações concretas existentes de contradição entre o desenvolvimento do gênero e a vida dos indivíduos singulares<sup>1042</sup>. Não há como, entretanto, instaurar um antagonismo absoluto, mesmo porque, mesmo observada as tendências discrepantes entre os polos, o desdobramento de uma individualidade nunca pode ser o resultado de um processo posto em marcha a partir de si mesmo, mas sim por meio das suas respostas ao plano do desenvolvimento social, como síntese sociais deste plano em si do existente<sup>1043</sup>. Por diversas vezes, as primeiras manifestações em busca do seu para si são esboçadas como uma insatisfação individual com a generidade em si predominante naquele momento, às vezes até mesmo como revolta direta contra ela, mas tal sentimento só pode ser explicitado como uma resposta aos complexos sociais hostis ao próprio gênero humano, não

<sup>1038</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b, p. 349.

<sup>1039</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 395-400.

<sup>1040</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, loc. cit.

<sup>1041</sup> Cf. Idem. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a, p. 156; Cf. Idem. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a, p. 179.

<sup>1042</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 297.

<sup>1043</sup> Cf. Idem. *Ibidem*, 602-605.

configurando assim uma ruptura de fundo<sup>1044</sup>. De tal sorte, os polos universal e singular da vida social operam como determinações reflexivas, cuja existência é impossibilitada por uma eventual ausência da outra, na medida em que se é fato que o indivíduo só se explicita a partir da apropriação da realidade humano-genérica, o gênero, por sua vez, só existe efetivamente movido pelas individualidades concretas<sup>1045</sup>.

Para Lukács, como vimos, cada decisão prático-singular deve assumir as tendências tanto de sua particularidade quanto das suas vinculações universais, de modo que é posta como tarefa da explicitação do para si das individualidades humanas a consciência do seu pertencimento de gênero, como veículo para o uso autoconsciente de suas próprias categorias, movimento que Lukács figura a partir da máxima hegeliana de que se deve reconhecer a natureza geral da minha ação individual<sup>1046</sup>. Como queremos demonstrar, o para si da individualidade, ao munir-se de suas próprias categorias, mobiliza a seu favor o fio de sua ligação com sua genericidade, na medida em que quanto mais rica e forte for a sua individualidade maior será o seu entrelaçamento com o ser-propriadamente-assim da sociedade na qual participa e as questões de sua época<sup>1047</sup>. Esta é a tarefa que conclama os sujeitos a saírem da sua própria imediatividade e alcançar a sua vinculação com o universal.

É na relação para si que indivíduo e gênero podem superar seu antagonismo fenomênico, a partir do reconhecimento articulado do nexos seu insuprimível, pondo de maneira autoconsciente a exteriorização subjetiva como auto-objetivação. A riqueza humana é, desta forma, a riqueza das suas relações efetivas, e estas não podem ser mais do que as suas relações do seu entre si, enquanto uso para si do potencial das suas próprias categorias<sup>1048</sup>. Deste modo, a compreensão do para si do gênero humano atesta a ideia de que a valoração individual não pode ser posta sobre si mesma, mas observando os seus vínculos com a sua genericidade<sup>1049</sup>. São nas formas de pressupor o futuro da humanidade, o desenvolvimento da humanidade e os seus interesses humano-genéricos que se assenta a valoração humana, isto é, na medida em que uma individualidade se põe a favor ou contra a sua genericidade, enquanto posição a favor ou contra o próprio complexo de categorias sociais que potencialmente pode se apropriar, realizando o seu ser<sup>1050</sup>.

<sup>1044</sup> Cf. Idem. Ibidem, loc. cit.

<sup>1045</sup> Cf. Idem. Ibidem, 391-393, 469-474.

<sup>1046</sup> Cf. Idem. Ibidem, 300-301; Cf. Idem. A responsabilidade social do filósofo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a, p. 209.

<sup>1047</sup> Cf. Idem. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 351.

<sup>1048</sup> Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 41.

<sup>1049</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b, p. 106.

<sup>1050</sup> Cf. Idem. Ibidem, 99-100, 101-102.

Deste modo, o para si potencialmente articulável pelo pôr ético vincula-se ao despertar da autoconsciência da espécie humana no indivíduo. Na medida em que somos nós mesmos que fazemos a nossa própria história, enquanto possibilidade de nossa própria humanização, a reflexão ética pode direcionar esta formação de si para estar em sintonia com a formação da humanidade, como norte para ação para o ser do ser social, como caminho para o fazer-se homem do homem<sup>1051</sup>. São estas ações em favor da autêntica humanização do ser social que promovem a comunhão de personalidade e sociedade, expressando a consigna de que a verdadeira liberdade manifesta-se na confluência da liberdade de um e a liberdade de todos, como ideal humano da reciprocidade das relações humanas, de modo que todo homem seja de ajuda para outro homem, ou, como Marx e Engels afirmam no *Manifesto do partido comunista*, que se lancem as condições para que o livre desenvolvimento de cada um seja condição para o livre desenvolvimento de todos<sup>1052</sup>.

---

<sup>1051</sup> Cf. Idem. As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007c, p. 75-76; Cf. Idem. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b, p. 239-240.

<sup>1052</sup> Cf. Idem. Ibidem, 243-244; Cf. HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBBSAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 105; Cf. LUKÁCS, G. A nova direção econômica e a cultura socialista. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020a, p. 100; Cf. MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 67.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Uma categoria como a do valor é parte integrante da existência do homem e não existiu antes dele. [...] Se observarmos a grande história da ética, veremos que esse pensamento do valor se mescla a cada coisa que o homem faz. [...] Não se pode considerar a história do homem sem analisar esses problemas, sem saber como o problema do valor se realiza na vida dos homens.*

*György Lukács*<sup>1053</sup>

Desde o início de nossa pesquisa, o nosso intuito era produzir uma sistematização das contribuições esboçadas por György Lukács em sua obra tardia em torno da questão moral, em sua origem e desenvolvimento de base social. Ao nosso juízo, mesmo passados cinquenta anos da morte do filósofo, ainda se mantém atual a análise do húngaro de que a ética é uma área da filosofia de pouquíssima contribuição por parte da filosofia da práxis. Nosso percurso investigativo pôde atestar, todavia, que os esforços lukacsianos que conseguiram ser minimamente escritos ou indicados pela ontologia e por suas notas pessoais conformam um patrimônio de riqueza incomparável para o avanço da linha teórica nesta área do pensamento filosófico.

Nossos estudos não se propuseram a formular um tratado de ética marxista, seja pelo nível de investigação que nós empregamos, sob os marcos de um mestrado, seja pela compreensão atingida ao final da pesquisa de que um expediente de tal natureza sobre bases marxistas necessita de um cuidado maior para evitar o trato manualesco que o húngaro tanto se opunha em vida. A ética, à luz da perspectiva marxista, não pode promover tabelas *a priori* de juízo moral, como Lukács fazia questão de afirmar, cabendo no máximo esforços de síntese geral que orientem de maneira sabidamente limitada os estudos morais, e as análises morais de casos concretos, estes sim capazes de atingir um plano de determinações de maior sintonia com o devir efetivo da vida moral. Se nós nos propomos a investigar o esforço realizado por Lukács de introdução ao seu estudo ético não realizado, que tomou forma de uma ontologia do ser social, enquanto o sistema das atividades humanas, nosso estudo de fundo não poderia extrair de tal intento uma ética, mas sim a compreensão da fundamentação ontológico-social do

---

<sup>1053</sup> LUKÁCS, G. A última entrevista de Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020b, p. 239-240.

fenômeno moral, que pode servir como alicerce teórico necessário para produções efetivas no campo da ética, seja em torno de uma ética geral, análoga à estética que o húngaro pôde escrever, seja nas produções éticas que recaem sobre problemas mais delimitados, da experiência moral em seu ser-propriadamente-assim.

Assim, buscamos organizar a rota segundo a qual Lukács operou à sua maneira um giro copernicano no campo da análise moral, ao considerar, na contramão do sistema kantiano, a necessidade de apanhar o humano em sua gênese e desdobramento histórico-social para tornar possível uma reflexão efetiva sobre a axialidade. Neste sentido, o filósofo marxista identificou na consolidação do pôr teleológico, enquanto modelo para a ação genuinamente humana, a fundação da valoração, na medida em que a natureza não-humana não é regida nem pode engendrar complexos conscientes que pusessem no mundo finalidades, estas sim capazes de recepcionar e agir sobre o mundo por uma perspectiva axial. A partir da constituição da sua capacidade de atuar sob a égide do pôr teleológico, enquanto iniciativa efetivamente intencional sobre o mundo, o ser social produziu e desenvolveu seus próprios valores, tendo a si mesmo como ponto nodal de sua valoração, isto é, na forma como pôde conceber de que modo objetivamente as realidades que o atingem, e o modo como ele mesmo atinge tais realidades, impacta favorável ou desfavoravelmente ao ser social.

Com o desenvolvimento do sistema de atividades humanas, enquanto aumento do campo de ação concreto das individualidades sociais, o ser social enriqueceu as suas próprias atividades específicas e as riquezas daí engendradas, a ponto de subsidiar o aperfeiçoamento de atos intencionais cujo objeto é o próprio ser social, dando contornos cada vez maiores ao interesse humano, de uma intensidade e de uma extensividade cada vez maior de sua teleologia. Por tal via, o valor moral é erigido na medida em que as iniciativas intencionais sobre si estimularam no ser social a valoração de si mesmo para si, como forma de juízo sobre a sua conduta e a condutas dos demais acerca de como tais atos impactam no próprio ser humano, isto é, na compreensão do valor ou da adversidade ao valor atestados nas atuações dos seres sociais sobre os seres sociais. É desta forma que, ao longo da trajetória histórica, o ser social produziu objetivamente o desenvolvimento de seus valores morais, da mesma forma que são objetivas as relações sociais as quais ele contrai, vivencia, e responde. Na trajetória de seu entre si, o ser social pôde estabelecer novas faixas de determinação, tanto de sua recepção do ser social como de seus artifícios para agir sobre si mesmo, aumentando a capacidade de impactar o seu próprio processo de autoprodução.

Este não é um percurso que se desenvolve de maneira linear. Em sentido contrário, os atritos humanos e os ruídos de sua apropriação de si puderam dar forma ao fenômeno estrutural

da alienação, enquanto construção de um edifício social de lógica hostil ao próprio ser social, ampliando drasticamente as discontinuidades e usos adversos dos valores morais. Este processo sócio-historicamente erigido é entendido como um processo politicamente suplantável. Neste sentido, a moral possui um papel fundamental, não como realizador desta transformação, na medida em que o seu juízo e rearticulação por si só não possuem a força material necessária para promover mudanças desta alçada. É o pôr político que se estrutura justamente segundo as questões da reprodução ou discontinuidade do poder que rege a alienação estrutural das sociedades divididas em classes antagônicas.

A moral, se por sua vez pode aparecer minimamente como protesto quixotesco frente à estrutura de alienação quando posta sobre si mesma, bem como deformar de maneira antropomorfizante o juízo político, não pode ser um elemento excluído da equação que pode dar à luz a um processo político de suplantação da alienação. Se é fato que o pôr político é um pôr teleológico, ele necessita não só da apreensão adequada e do manejo efetivo de causalidades independentes da consciência humana, mas tais causalidades, para serem reunidas sob o formato de uma causalidade posta, que rearranje o real de acordo os interesses humano-sociais efetivos, precisa organizar a sua dimensão subjetiva, para a estruturação das intencionalidades humanas sobre o campo da politicidade. Neste domínio, a moralidade é fundamental, como instância axial, como elemento de valoração possível sobre as iniciativas da vida política. É através da moral que é possível avaliar o impacto das ações políticas dos seres sociais sobre os seres sociais, que por si só não resolvem os seus impasses postos pela sociedade de classes, como certos mecanicismos, geralmente de base economicista, concebiam.

Assim, a reorganização social proposta pela transição para uma sociedade sem classes necessita articular o corpo societário em torno de um novo uso da moralidade que ponha o sistema das atividades humanas sob a lógica do seu para si. Isto exige das iniciativas humanas um trato autoconsciente com o plano da moralidade, que pode ser encontrado no pôr ético. É pela eticidade que os sujeitos podem encontrar as ferramentas para um juízo sobre as suas condições morais e reorientar as suas iniciativas no tecido social segundo as formações valorativas que afirmam as próprias potencialidades daquilo que constitui os seres sociais. Assim, o grande desafio da ética, segundo a visão lukacsiana, é orientar a vida humana segundo a afirmação das suas próprias categorias, enquanto uma afirmação autoconsciente das suas capacidades de autoconstrução e de autorrealização, reunidas em favor da realização da liberdade, enquanto valor fundamental da expressão da vida humana.

Lukács admite nesta formulação a possibilidade da conversão das capacidades em si geradas pelo desenvolvimento da sociedade humana em capacidades para si, isto é, postas

conscientemente em favor da realização do próprio ser social, algo que só é possível nas mediações cotidianas das individualidades sociais, em sintonia com as próprias questões que a sua generidade permite. Isto se torna possível na medida em que o recuo do caráter mudo do gênero humano faz com que os seres sociais possam se tornar não mais exemplares surdos de um gênero estanque, mas membros de uma generidade autoposta que se desenvolve na mesma medida em que são ampliados os feixes de alternativas concretas da individuação de seus componentes, levando assim à compreensão do não-antagonismo de fundo entre indivíduo e gênero. A atividade ética, segundo o raciocínio lukacsiano, pode assumir de maneira autoconsciente este vínculo entre o patrimônio humano-genérico e a realização individual-singular, pondo como tarefa das atividades humanas a posição de um campo de iniciativas humanas para si, promovendo de maneira intencional este enriquecimento recíproco entre indivíduo e gênero.

Do complexo teórico esboçado por Lukács, estas foram as linhas argumentativas que nós pudemos apreender. Julgamos que o húngaro de fato não pôde realizar uma ética, mas os elementos de seu projeto que puderam tomar forma constituem ao nosso juízo a fundamentação necessária para a produção de uma ética autenticamente marxista. Este é um projeto da ordem do dia, não só pelas debilidades das próprias iniciativas reunidas no campo da filosofia da práxis sobre seu uso autoconsciente dos valores morais, mas sobretudo pela percepção do grau de cinismo atingido pelo poder dominante em nosso tempo, confortável em seu papel de total negligência frente à destruição de destinos e vidas humanas no atual contexto da pandemia do Novo Coronavírus. É mais do que urgente a condução da crítica moral, para que ela não caia nas ilusões de uma ruptura com as atuais desventuras por suas próprias forças, como projeta o moralismo. Além disso, é sua a tarefa da compreensão dos vínculos materiais que possibilitam a reprodução generalizada dos protocolos e quadros valorativos hostis à própria generidade humana que presidem a nossa cotidianidade, para que seja possível encontrar bases reais para um rearranjo das iniciativas humanas que conduzam a uma reorganização da vida social, segundo a lógica do seu para si.

## REFERÊNCIAS

- ALBINATI, A. S. C. B. *As determinações da moralidade na obra de Marx*. 2007. 274 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- \_\_\_\_\_. Apresentação à edição brasileira. In: MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx*. 1999. 170 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- \_\_\_\_\_. Ontologia do ser social: considerações sobre o valor e o dever-ser em Lukács. In: VAISMAN, E.; VEDDA, M (Orgs.). *Lukács: Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014.
- ARISTÓTELES. *The nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica (Livro I e Livro II)*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores), 1979.
- ASCHER, N. *Canção antes da ceifa: poesia húngara do século XX*. São Paulo: Arte Pau-Brasil, 1990.
- BALZAC, H. *Ilusões Perdidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1993.
- BEAUVOIR, S. *The prime of life*. Middlesex: Penguin Books, 1962.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1983.
- \_\_\_\_\_. O Narrador - Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura: obras escolhidas - volume I*. São Paulo: Brasiliense, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura: obras escolhidas - volume I*. São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- BERNSTEIN, E. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The preconditions of socialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BÍBLIA. *Novo testamento: os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BRECHT, B. A decisão. In: *Teatro completo – volume 3*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2009.

- COUTINHO, C. N. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, R.; RÊGO, W. L. *Lukács, um galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J.L. ‘Under-labouring’ for ethics: Lukács’ critical ontology. In: LAWSON, C. et al. *Contributions to social ontology*. Oxford: Routledge, 2007.
- ENGELS, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. *Obras escolhidas – volume 3*. São Paulo: Alfa-Omega, 1961a.
- \_\_\_\_\_. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. Carta a Bloch 21/22 de setembro de 1890. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas – volume 3*. São Paulo: Alfa-Omega, 1961b.
- \_\_\_\_\_. Carta a Schmidt 5 de agosto de 1890. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas – volume 3*. São Paulo: Alfa-Omega, 1961c.
- \_\_\_\_\_. Carta de F. Engels a Margaret Harkness, início de abril de 1888. In: *Cultura, arte e literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Humanização do macaco pelo trabalho*. In: *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976a.
- \_\_\_\_\_. Prefácio à primeira edição alemã. In: MARX, K. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976b.
- EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores), 1988.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Máximas principais*. São Paulo: Loyola, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sentenças Vaticanas*. São Paulo: Loyola, 2014.
- FISCHER, E. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- FOOT, P. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. In: *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FORTES, R.V. 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 revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Rio das Ostras, n. 22, out. 2016.
- \_\_\_\_\_. *Trabalho e gênese do ser social na “ontologia” de George Lukács*. 2001. 203 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- FORTES, R.V; ARBIA, A. A. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992.
- GALASTRI, L. O. Reforma intelectual e moral: o aporte soreliano. In: *V Colóquio Internacional Marx Engels*, 2007, Campinas. V Colóquio Internacional Marx e Engels. Campinas: IFCH, 2007. v. 5.
- GARAUDY, R. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. In: *Moral e sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci*. São Paulo: Paz e Terra, 1969.
- GOLDMANN, L. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica – 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ciência da lógica – 3. A doutrina do conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): Volume I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HELLER, A. A herança da ética marxista. In: HOBBSBAWM, E.(org). *História do marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v.12, p. 103-130.
- \_\_\_\_\_. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The theory of needs in Marx*. London: Allison & Busby, 1976.
- HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- IL VANGELO SECONDO MATTEO. Direção: Pier Paolo Pasolini. Itália/França: Arco Film/Lux Compagnie, 1964. 1 DVD (137 min).
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- JORDÃO MACHADO, C. E. *As formas e a vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1980.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Vozes, 2013.
- KEYNES, J. M. Am i a liberal? In: *Essays in persuasion*. London: W. W. Norton & Company, 1963.
- KONDER, L. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo: 2010.
- \_\_\_\_\_. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Memórias de um intelectual comunista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o amor*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KOSIK, K. A dialética da moral e a moral da dialética. In: *Moral e sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci*. São Paulo: Paz e Terra, 1969a.
- \_\_\_\_\_. Culture against nihilism. In: *The crisis of modernity: essays and observations from the 1968 era*. Maryland: Romnan & Littlefield Publishers, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b.
- LA GUERRE DU FEU. Direção: Jean-Jacques Annaud. Canadá/França: ICC-Ciné-Trail/Stephan Films, 1981. 1 DVD (100 min).
- LA ROCHEFOUCAULD, F. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- LAPLACE, P. S. *Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Springer, 1994.
- LEFEBVRE, H. *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- LESSA, S. Alienação e estranhamento. In: MARX, Karl. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015a.
- \_\_\_\_\_. Ética, Política e Serviço Social. In: *Revista Katalysis*, Florianópolis, vol.8, n.2, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lukács: ética e política*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Serviço social e trabalho: porque o serviço social não é trabalho*. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- LUKÁCS, G. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

- \_\_\_\_\_. A autocrítica do marxismo. In: LESSA, S.; PINASSI, M. O. *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- \_\_\_\_\_. A nova direção econômica e a cultura socialista. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020a.
- \_\_\_\_\_. A responsabilidade social do filósofo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000a.
- \_\_\_\_\_. A última entrevista de Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020b.
- \_\_\_\_\_. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007b.
- \_\_\_\_\_. As tarefas da filosofia marxista na nova democracia. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007c.
- \_\_\_\_\_. Após Hegel, nada de novo. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020c.
- \_\_\_\_\_. Apresentação – Os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018a.
- \_\_\_\_\_. Cinema e cultura húngara. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020d.
- \_\_\_\_\_. Colóquio com György Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020e.
- \_\_\_\_\_. Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007d.
- \_\_\_\_\_. Conversa com Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020f.
- \_\_\_\_\_. *Conversando com Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014a.
- \_\_\_\_\_. Da pobreza de espírito. In: JORDÃO MACHADO, C. E. *As formas e a vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. Democracia burguesa, democracia socialista e outras questões. In: *Nova Escrita/Ensaio*. São Paulo: Escrita, ano IV, nº 8, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020g.
- \_\_\_\_\_. *Estética I: la peculiaridad de lo estetico*. Barcelona: Grijalbo, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967.

- \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Marx e o problema da decadência ideológica. In: *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Moses Hess and the problems of idealist dialectics. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Notas para uma ética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018b.
- \_\_\_\_\_. O jovem Marx - sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007e.
- \_\_\_\_\_. O marxismo na coexistência. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020h.
- \_\_\_\_\_. O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- \_\_\_\_\_. Posfácio (1967). In: *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012c.
- \_\_\_\_\_. Prefácio (1962). In: *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000b.
- \_\_\_\_\_. Prefácio (1967). In *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo, 2015b.
- \_\_\_\_\_. *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014c.
- \_\_\_\_\_. The moral mission of the communist party. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014d.
- \_\_\_\_\_. The role of morality in communist production. In: *Tactics and ethics (1919-1929)*. Londres: Verso, 2014e.

- \_\_\_\_\_. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke: Band 14*. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1986.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- MANDEL, E. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.
- MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- \_\_\_\_\_. Capital Punishment.— Mr. Cobden's Pamphlet.— Regulations of the Bank of England. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Collected works: volume 11*. New York: International Publishers, 1979.
- \_\_\_\_\_. Carta a Annenkov 28 de dezembro de 1846. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961a.
- \_\_\_\_\_. Carta a Engels 25 de setembro de 1857. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961b.
- \_\_\_\_\_. Carta a Kugelmann 17 de abril de 1871. In: MARX, K; ENGELS, F. *Obras escolhidas* – volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1961c.
- \_\_\_\_\_. Crítica ao programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Porto Alegre, L&PM, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011b.
- \_\_\_\_\_. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política* – volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política* – volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores), 1978.
- \_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

- \_\_\_\_\_. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MEDEIROS, J. L. As Implicações da Teoria do Valor de Marx para a Ética: uma interpretação a partir da “obra ontológica” de Lukács. *Política & Sociedade* (Impresso) , v. 10, p. 275-304, 2011
- MÉSZÁROS, I. *A educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A montanha que devemos conquistar*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- \_\_\_\_\_. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Estrutura social e formas de consciência, volume II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÜLLER, M. L. A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. *Analytica* (UFRJ), v. I, n.1, p. 77-141, 1993.
- NETTO, J-P. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- \_\_\_\_\_. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: LESSA, S.; PINASSI, M. O. *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NOBRE LOPES, F. M. *Lukács: estranhamento, ética e formação humana*. 2006. 177 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação da técnica*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.
- PINTO, A. V. *Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Consciência e realidade nacional – 1º volume: a consciência ingênua*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Por que os ricos não fazem greve?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.
- QUINIOU, Y. A moral em Marx. *Crítica marxista*, n.34, p.51-65, 2012.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

- SANTOS, V. A razão realizada? Notas sobre a 'Filosofia da História' de Hegel. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 3, p. 127-150, 2016.
- \_\_\_\_\_. Trabalho abstrato, subjetividade e alienação em Marx: notas para uma fenomenologia da vida alienada a partir de O capital. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Rio das Ostras, v. 24, n. 2, nov. 2018.
- SARTORI, V. B. Apresentação. In: TERTULIAN, N. *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- SARTRE, J. P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. Determinação e liberdade. In: *Moral e sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci*. São Paulo: Paz e Terra, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Mãos sujas*. Lisboa: Publicações Europa-America, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- SAVIANI, D. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. Campinas: Autores Associados, 2013.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SHAKESPEARE, W. Romeu e Julieta. In: *Romeu e Julieta & Tito Andrônico*. São Paulo: Melhoramentos, 1958.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- SOREL, G. *Reflections on violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SPINELLI, M. Aísthêsis e nóêsis: de como a filosofia grega rompeu com as aparências. In: *Kriterion* vol.50 no.119 Belo Horizonte Jun/2009.
- TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TERTULIAN, N. Hartmann e Lukács: uma aliança fecunda. In: *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre o último Lukács. In: *Lukács: etapas do seu pensamento estético*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. O grande projeto da ética. *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*. Nº 12, Ano VI, out. 2010a.
- \_\_\_\_\_. Lukács hoje. In: PINASSI, M. O.; LESSA (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

- \_\_\_\_\_. Posfácio. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- ULLMANN, R. *Epicuro: O filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- VAISMAN, E. *A determinação marxiana da ideologia*. 1996. 251 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- \_\_\_\_\_. O “Jovem” Lukács: Trágico, Utópico, Romântico? In: *Revista Kriterion*, nº112, 2005.
- VAISMAN, E.; FORTES, R.V. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- VEDDA, M. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade do seu pensamento*. São Paulo: Boitempo: 2012.
- WEBER, M. A política como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.