



A ontologia crítica de lukács: para uma ética objetivamente fundada

Mário Duayer
João Leonardo Medeiros

A objetividade dos valores está baseada no fato de que eles
são partes moventes e movidas do desenvolvimento social.

G. Lukács

1. Introdução

Nos últimos trinta anos, aproximadamente, diversos autores de diferentes correntes teóricas procuraram demonstrar a insuficiência das concepções de conhecimento, ciência, verdade, racionalidade etc. fundadas nas tradições empirista e neokantiana. Dentre essas, merece destaque o realismo crítico, cuja intervenção teórica se desenvolveu explicitamente no plano ontológico. Por isso, foi a única corrente a criar – à exceção do esforço singular de Lukács – as condições para rivalizar em qualquer plano com a ontologia empirista implícita tanto na tradição positivista quanto na idealista. Na visão de seus formuladores, a ontologia resultante desse esforço coletivo deveria ser capaz de prover a ciência, natural ou social, de uma fundamentação filosófica explícita. Já em seu primeiro trabalho, Bhaskar (1997: 10) empregou a descrição lockeana do papel de condição do desenvolvimento científico desempenhado pela filosofia (em particular, pela ontologia).¹ De acordo com o autor, ao condicionar o desenvolvimento científico, a filosofia funcionaria como uma espécie de “conhecimento de segunda-ordem”, à medida que o conhecimento por ela produzido seria “um conhecimento das condições necessárias do conhecimento”. (ibid.)

¹ O termo “under-labour”, de difícil tradução, foi empregado primeiramente por John Locke (1689) para descrever o papel de condição do desenvolvimento científico desempenhado pela filosofia. No original em inglês, esse “under-labour” da filosofia em relação à ciência é expresso como se segue: “[as a process of] clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge”.

Obviamente, uma filosofia para a ciência como a proposta pelo realismo crítico pressupõe que a verdade faça a diferença. Contra as doutrinas teóricas atualmente em voga, para as quais a verdade não passa de uma “quinta roda”, o realismo crítico parece concentrar seus argumentos na demonstração da seguinte relação entre conhecimento e prática humana:

Se a norma fundamental do discurso teórico é a adequação descritiva ou representativa, ou a verdade, a norma fundamental do discurso prático é a consecução, realização ou satisfação dos desejos, necessidades e propósitos humanos. Se há razões reais (causas) para a crença ou ação, então podemos nos equivocar sobre elas e, se fracassamos na verdade, podemos igualmente fracassar na satisfação. (Bhaskar, 1986: 206)

Portanto, ainda que se afirme como uma filosofia para a ciência, o realismo crítico preocupa-se, em última análise, com o potencial de as descobertas científicas contribuir para a satisfação de finalidades humanas. Em consequência, o realismo crítico tem de lidar, *desde o início*, com questões relativas à origem dos valores humanos e de seu estatuto ontológico – ou seja, com a ética. Apesar disso, não se pode identificar um conjunto de idéias que caracterizem uma ética do realismo crítico com a mesma facilidade como se podem identificar as noções do realismo crítico sobre o conteúdo ontológico do discurso científico, apenas para mencionar um dos diversos pontos de concordância geral.²

Uma posição particularmente influente nesse sentido é, sem dúvida, a defendida pelo próprio Bhaskar em uma de suas primeiras obras. Ali a ontologia funciona como uma espécie de conhecimento de terceira ordem em relação à ética. Mais especificamente, a ontologia serviria de base para a análise científica da natureza humana que, por seu turno, permitiria a identificação dos valores transcendentemente humanos (i.e., valores presentes em qualquer contexto social). Essa espécie de divisão do trabalho teórico é formulada na passagem abaixo:

[...] alguma antropologia é condição de todo discurso moral. Assim como a ontologia está para a epistemologia, a antropologia está para a ética. Pode-se inclusive afirmar que a antropologia é simplesmente a ontologia da ética. Mas assim como uma teoria sobre a natureza do mundo é subjacente a qualquer proposição cognitiva, uma teoria sobre a natureza dos seres humanos é subjacente a qualquer discurso moral. (Bhaskar, 1998: 438)

Em nosso juízo, uma atitude inteiramente distinta a respeito da relação entre ontologia e ética pode ser encontrada no esforço derradeiro de Lukács para desenvolver uma ética marxista. Sua diferença da posição acima deve-se precisamente ao fato de que, no entendimento de Lukács, a ética marxista deveria basear-se *diretamente* em uma ontologia marxista do ser social. Em outras palavras, é possível sugerir que, para Lukács, é a ontologia, e não a

² Não pretendemos afirmar com isso que o realismo crítico negligencie a ética. De fato, esse é um tema sempre presente em seus textos, como se pode atestar, por exemplo, em Bhaskar (1986; 2002: capítulo 5) e Collier (1994: capítulo 6; 1999).

antropologia, que fundamenta ou é a condição da [under-labours for] ética realista. Isso explica por que sua preocupação com a ontologia foi desenvolvida como uma introdução a uma planejada Ética, embora alguns autores já identifiquem a “virada ontológica” do pensamento de Lukács no início dos anos 1930.³ (Oldrini, 2002: 54)

Tertulian tem razão em afirmar, nesse contexto, que o projeto de Lukács de desenvolver uma ontologia era, desde o início, conectada ao problema da práxis humana com vistas à emancipação. Para superar as aporias da *Realpolitik*, era necessário rejeitar, como o fez Lukács,

a identificação da ação revolucionária com a *Realpolitik* (isto é, o pragmatismo aético), pois, por seus próprios objetivos (a libertação e a desalienação do homem), ela transcende o pragmatismo e o utilitarismo vulgares e tende, ao contrário, à realização do “gênero humano para si” [*Gattungsmäßigkeit für sich*] (Tertulian, 1999: 131-2).⁴

Tal rejeição subentende uma concepção de sociedade na qual a ação revolucionária (transformadora) possa realmente fazer sentido, ou seja, uma ontologia do ser social em que a história e os processos, relações e estruturas legais não são mutuamente excludentes. Também pressupõe uma apreciação imediata da ética, visto que a prática transformadora só pode emergir baseada em uma avaliação negativa das relações, estruturas etc. sociais existentes.

Poderíamos afirmar, ademais, que a ontologia de Lukács baseia-se em um claro entendimento de que, por um lado, as principais tradições filosóficas negligenciam totalmente a ontologia e, por outro, que essa atitude só pode ser concretamente compreendida se relacionada a uma ordem social – a ordem posta pelo capital – que parece negar qualquer transcendência a si mesma. A estrutura da *Ontologia* de Lukács subentende essa interpretação, como se pode perceber facilmente pela maneira como a obra está organizada.

Na primeira parte, Lukács trata das tradições filosóficas e dos autores que negam ou afirmam a ontologia; na segunda, há uma investigação das categorias que, em seu juízo, constituem os principais complexos do ser social, a saber, o trabalho, a reprodução, o ideado e a ideologia, e a alienação. Não é fortuita essa estrutura em que a contribuição positiva para a ontologia do mundo humano aparece ao final. Na realidade, ela decorre necessariamente da análise realizada na primeira seção, na qual o autor faz um inventário da ontologia nas filosofias do

³ Lukács delineia seu projeto de escrever uma ética marxista no início dos anos 1960, após a publicação dos dois primeiros volumes de sua (inacabada) *Estética*, embora já tivesse coletado uma quantidade imensa de material com esse propósito desde o final dos anos 1940. Seu volumoso trabalho, *A Ontologia do Ser Social*, publicado em alemão após sua morte em 1971, foi concebida, na verdade, como prolegômeno de sua projetada *Ética*.

⁴ No jargão do realismo crítico, Lukács está obviamente lidando aqui com o problema da atividade reprodutiva e transformadora. Em termos propriamente marxianos, a questão aqui é compreender a práxis política e a política não como *fim* em si mesmo (práxis destinada a acomodar interesses inconciliáveis da *sociedade civil*), mas como *meio* para mudar a sociedade. Para uma ilustração do pensamento de Marx sobre essa questão, ver Marx (1994).

passado e do presente (Lukács, 1984: 325). Nele mereceram especial consideração e crítica a refutação radical e sumária da ontologia no neopositivismo,⁵ a rejeição mais sutil (mas não menos radical) implícita no existencialismo e em outras tradições filosóficas idealistas (neokantismo), e o caráter contraditório ou insuficiente das ontologias elaboradas por Hegel e Hartmann.

Com relação às duas primeiras escolas de pensamento, o neopositivismo e o neokantismo, Lukács enfatiza a convergência e complementaridade dessas tradições, usualmente tidas como antitéticas – a convergência refere-se aqui precisamente à rejeição da ontologia. Essa atitude é contrastada com o esforço explícito de Hegel e Hartmann para iluminar diversas questões ontológicas decisivas (como as investigações hegelianas acerca do caráter teleológico do trabalho, por exemplo) e, não surpreendentemente, com Marx. Nesse último caso, Lukács enfatiza que todas as proposições de Marx “são entendidas, em última instância, como enunciados diretos sobre um tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas”, embora paradoxalmente não haja “nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos”. (ibid.: 559) É esse legado ontológico que Lukács mobiliza para o desenvolvimento da ontologia marxista da sociedade na segunda parte do trabalho.

Diante desse formidável esforço teórico para reafirmar a ontologia à *contracorrente*, é certamente um fenômeno surpreendente, que reclama explicação, o quase total silêncio em que caiu o trabalho póstumo de Lukács.⁶ Talvez se possa debitar tal recepção, pelo menos em parte, ao fato de que Lukács escreve em uma atmosfera teórica totalmente avessa a qualquer colocação ontológica: é bem-conhecido o fato de que a moda *postista* atraiu ou paralisou até mesmo círculos marxistas. Todavia, é bem mais difícil recolher razões que expliquem por que a *Ontologia* de Lukács passou despercebida a uma das mais sérias tentativas recentes de reafirmar a ontologia: o realismo crítico.

O presente artigo não pretende especular sobre as razões dessa particular falta de interesse,⁷ mas tenta sublinhar os óbvios benefícios mútuos que decorreriam caso os *insights* do realismo crítico fossem combinados com os desenvolvimentos de Lukács. Um desses benefícios relaciona-se exatamente com o domínio da ética. O artigo, portanto, concentra-se nos momentos específicos da *Ontologia* de Lukács que parecem demonstrar a importância dessa contribuição por si mesma e para a investigação do nexo entre ontologia e ética.

⁵ Neopositivismo é o termo empregado por Lukács para denotar as últimas configurações teóricas da tradição positivista, em particular o positivismo-lógico.

⁶ “Tentaremos desta forma desfazer um pouco do pesado silêncio que cerca já há algum tempo a obra de um dos pensadores mais representativos de nossa época”. (Tertulian, 2007: 221)

⁷ Pode-se argumentar, por exemplo, que a edição inglesa fragmentada da *Ontologia* de Lukács representa um considerável obstáculo a sua difusão. Na verdade, somente três de dez capítulos foram publicados em inglês. Em adição a isso, pode-se mencionar que a tradução é, para dizer o mínimo, muitíssimo problemática.

Um desses momentos é certamente a análise ontológica de Lukács do que ele denomina a forma prototípica de prática humana (o trabalho), que é empregada, entre outras coisas, para estabelecer a particularidade do ser social em comparação com os seres orgânico e inorgânico. A primeira seção abaixo trata brevemente dessa análise. Uma segunda seção delinea a inspeção realizada por Lukács da gênese da consciência humana no trabalho e de sua relação dialética com a prática social. A última seção procura indicar a forma como Lukács defende o valor como uma categoria nova e decisiva do ser social, cuja gênese é identificada no trabalho.

2. O Trabalho e a Emergência do Ser Social

Para iniciar a inspeção da análise ontológica do trabalho realizada por Lukács, pode-se recordar a crítica de Marx à concepção ontológica de ser humano implícita à idéia de trabalho como maldição, de Adam Smith:

O “repouso” aparece como o estado adequado, sinônimo de “liberdade” e “felicidade”. A. Smith parece muito longe de imaginar que o indivíduo “em seu estado normal de saúde, força, atividade, habilidade, agilidade” também tem a necessidade de uma porção normal de trabalho, e de suspensão do repouso. Certamente, a própria medida do trabalho aparece dada externamente pelo objetivo a ser atingido e pelos obstáculos a serem superados pelo trabalho para sua consecução. A. Smith sequer suspeita, porém, que esta superação de obstáculos é em si uma atividade da liberdade – e que, além disso, as finalidades são despojadas da aparência de mera necessidade natural externa e são postas como finalidades que, em primeiro lugar, o próprio indivíduo põe –, logo, como auto-realização, objetivação do sujeito, daí, liberdade real, cuja ação é justamente o trabalho. (Marx, MEGA: 499)

Além de ser uma clara ilustração de crítica ontológica em Marx,⁸ essa formulação é relevante para nossos propósitos uma vez que, em absoluto contraste com as concepções científicas burguesas, demonstra que a atividade humana, especialmente o trabalho, é uma determinação constitutiva do ser social. O trabalho, entendido por Marx como “auto-realização, objetivação do sujeito, portanto liberdade real”, é a chave para compreender a unidade dialética de necessidade (lei) e liberdade que distingue o ser social dos seres orgânico e inorgânico.

Duas coisas são evidentes nessa crítica: 1) ela ilustra a sugestão de Lukács de que todos os enunciados de Marx, “se corretamente interpretados, são entendidos, em última instância, como enunciados diretos sobre um tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas”; 2) que,

⁸ A crítica ontológica se efetiva na medida em que Marx, na seqüência, oferece uma formulação da objetividade social de tais idéias, a despeito de sua falsidade: “No entanto, A. Smith está certo, já que o trabalho, em suas formas históricas como trabalho escravo, servil e assalariado, sempre aparece como repulsivo, sempre como *trabalho forçado externo*, perante o qual o não-trabalho aparece como ‘liberdade’ e ‘felicidade’.” (Marx: loc. cit.)

nessa proposição particular, Marx estabelece a centralidade do trabalho no ser social. A mesma perspectiva é adotada por Lukács quando ele sublinha que a análise do trabalho tem de ser o ponto de partida da exposição, em termos ontológicos, das categorias específicas do ser social. Essa exposição, justamente porque procura apreender a peculiaridade do ser social, deve esclarecer como essas categorias têm sua gênese em *formas de ser* precedentes (inorgânica, orgânica), como elas se baseiam e se conectam a essas formas, e como se diferenciam delas. (Lukács, 1986: 7) Esta seção pretende apresentar a demonstração de Lukács da necessidade e fecundidade deste ponto de partida. Uma vez que seu raciocínio desdobra-se num capítulo inteiro de sua *Ontologia do Ser Social (O Trabalho)* – sem contar o nexos com questões levantadas e argumentos desenvolvidos no restante da obra – só é possível destacar aqui alguns momentos fundamentais da análise do autor, complexa e altamente articulada.

Em primeiro lugar, Lukács observa que Marx compreendeu desde cedo que há um conjunto de determinações categoriais na ausência das quais “nenhum ser tem seu caráter ontológico concretamente apreendido”. (Lukács, 1984: 326) Essas determinações conformam uma ontologia geral que abrange simplesmente as fundações ontológicas gerais de todo ser. As categorias dessa ontologia geral permanecem como momentos superados nas formas mais complexas de ser que emergem na realidade (a vida, a sociedade). Como uma ontologia da natureza inorgânica, essa ontologia é geral pelo “simples” fato de que não pode haver nenhum ser que não esteja ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida, as categorias que estabelecem a peculiaridade de sua forma de ser só podem operar com “eficácia ontológica” à base daquelas categorias gerais e em conexão com elas. Similarmente, no ser social as categorias que determinam sua particularidade interagem com as categorias orgânicas e inorgânicas. Por essa razão,

[...] a interrogação marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser racionalmente formulada sobre a base de uma fundamentação assim ordenada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, simultaneamente, a evidência de suas próprias determinabilidades específicas. (ibid.)

Com isso, pode-se afirmar que todas as formas de ser emergem da natureza inorgânica, que, no entanto, permanece como sua fundação ineliminável. Esse processo de gênese e desenvolvimento no caso do mundo orgânico e, ainda mais, na sociedade significa a emergência e crescente dominância daquelas categorias que são específicas da forma de ser que, em determinado momento, irrompe na realidade. Essas categorias específicas constituem, por conseguinte, uma totalidade particular precisamente porque determinam o caráter peculiar da nova forma de ser. Ademais, elas só podem ser compreendidas em referência à malha de relações em que se encontram na totalidade que plasmam em conjunto com as categorias trazidas de outras formas de ser.

Sob essa perspectiva, portanto, quando o objetivo é compreender o ser social não há alternativa exceto admitir que sua especificidade e suas categorias decisivas – o trabalho, a linguagem, a cooperação e divisão do trabalho, a consciência etc. – só podem ser devidamente apreendidas em referência à totalidade que constituem. O que significa dizer que não podem ser concebidas isoladamente, pois isso implicaria supor que o ser social emergiu por meio de uma incorporação seqüencial de categorias singulares. Conseqüentemente, quando Lukács defende a necessidade e fecundidade de iniciar pela análise do trabalho, ele claramente pressupõe não apenas a totalidade do ser social, mas também o nexu indissolúvel de suas categorias específicas.

Ao sugerir o trabalho como ponto de partida da análise do ser social, ou seja, de uma totalidade já existente, Lukács recorre assumidamente ao método empregado por Marx em *O Capital*. O objeto deste último, o modo de produção regido pelo capital, é definitivamente uma totalidade com múltiplas categorias específicas. A reconstrução ideal dessa totalidade complexa tem de partir de uma dessas categorias.⁹ Não é indiferente, todavia, que categoria é selecionada com esse propósito. *O Capital* demonstra exemplarmente que a mercadoria como ponto de partida possibilita a reprodução mental daquela totalidade “não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações.” (Marx, 1976: 36) O trabalho, a nosso ver, desempenha um papel análogo na ontologia do ser social de Lukács.

Em virtude disso, Lukács formula a seguinte questão: como justificar o trabalho como a categoria central do ser social? Ao oferecer uma resposta, inicia observando que todas as outras categorias (a linguagem, a cooperação e divisão do trabalho, a consciência etc.) já pressupõem uma existência social. Somente o trabalho possui um caráter intermediário, no sentido exato de que o trabalho, que é um metabolismo entre ser humano (sociedade) e natureza, “assinala... a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social” e, finalmente, impele a mudanças correspondentes nas outras categorias. (Lukács, 1986: 10) Em suas palavras:

No trabalho estão gravadas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência de tudo que é novo no ser social. Deste modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social; parece, pois, metodologicamente vantajoso iniciar pela análise do trabalho, uma vez que o esclarecimento de suas determinações resultará em um quadro preciso dos elementos essenciais do ser social. (ibid.)

⁹ Sobre a defesa de Lukács de que a sociedade, para Marx, é uma totalidade que se apresenta de forma imediatamente dada, ver: Lukács (1984: 579).

Como ocorre na emergência de toda forma de ser, o devir do ser humano também subentende o que Lukács denomina salto ontológico: um conjunto de mudanças qualitativas e estruturais no ser.¹⁰ No ser social, esse salto ontológico é perceptível no trabalho. Enquanto nas outras “sociedades” animais a organização da relação material da espécie com a natureza é biologicamente fixada, i.e., não tem possibilidade imanente de desenvolvimento, na sociedade o ser humano cria, por meio do trabalho, suas próprias condições de reprodução. Essa propriedade do trabalho torna a reprodução ampliada a situação típica do ser social – como o comprova a sua plasticidade formal evidenciada na história.

Dessa forma, apreender a especificidade do ser social significa apreender a maneira como o ser humano cria a vida social a partir da natureza. O que requer a compreensão da atividade por meio da qual se dá esse processo ou, em outras palavras, o entendimento do caráter distintivo do trabalho humano (atividade) em comparação com a sua contrapartida meramente biológica.

Seguindo Marx, Lukács observa que o traço mais distintivo do trabalho, como atividade exclusivamente humana, é que “por meio dele se realiza, no âmbito do ser material, uma posição teleológica que dá origem a uma nova objetividade”. (ibid., 13) Por isso, o trabalho pode ser considerado modelo de toda prática social, pois prática social é sinônimo de posições teleológicas que, em última instância, têm de se realizar materialmente, não importa quão mediadas sejam. Embora o trabalho sirva para iluminar outras modalidades de pôr social – simplesmente por ser a sua forma ontológica originária –, Lukács adverte que este seu caráter prototípico pode ser indevidamente extrapolado em duas direções. Primeiro, quando tomado de forma excessivamente esquemática para a compreensão de outras posições sócio-teleológicas, cancelando seus aspectos peculiares. Segundo, quando seu caráter teleológico é generalizado ilimitadamente.

No último caso, a generalização – presente no mito, na religião e na filosofia – é até ontologicamente compreensível quando se tem em conta que o trabalho como realização de um pôr teleológico é experimentado como fato elementar da vida cotidiana. Dessa experiência resulta uma necessidade humana básica e originária de encontrar um sentido na existência – seja do mundo ou dos acontecimentos da vida individual. Segundo Lukács, Hartmann chama a atenção para a dificuldade de erradicar o domínio da teleologia na natureza, na vida, posto que tais idéias e atitudes estão profundamente enraizadas na prática cotidiana. (ibid.)

Por isso, até mesmo pensadores como Aristóteles e Hegel, autores que foram capazes de reconhecer o caráter teleológico do trabalho, não perceberam que a teleologia é restrita ao trabalho (e a outras práticas humanas) e a elevaram à condição de “categoria cosmológica

¹⁰ Salto ontológico refere-se ao processo de emergência de uma nova forma de ser a partir de condições precedentes, condições das quais, todavia, a nova forma não pode ser deduzida.

universal” e a “motor da história”, respectivamente. Essas concepções ilustram, assinala Lukács, uma “relação concorrencial, uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia”, presente em toda história da filosofia, derivada da segunda generalização imprópria. (ibid.) Quando concebida como categoria universal, a teleologia implica propósito tanto na história humana quanto na natural e, por essa razão, impede a identificação daqueles domínios nos quais ela efetivamente opera.

Conseqüentemente, a questão não é provar o caráter teleológico do trabalho, mas “submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada [...] deste fato elementar”. Para isso, argumenta Lukács, é necessário reconhecer que a causalidade é um princípio de movimento autofundado – e que mantém esse caráter mesmo quando tem sua origem em um ato de consciência. A teleologia, por contraste, é uma categoria posta, no sentido de que o processo teleológico pressupõe um fim e, conseqüentemente, uma consciência que põe o fim. Por conseguinte, assumir a teleologia na natureza ou na história exige não só que ambas se movam em direção a uma finalidade, mas também que sua “existência e seu movimento... devem ter um autor consciente”. (ibid.: 14)

Em suma, tais generalizações, que são tentativas de buscar uma resposta para o caráter antitético de teleologia e causalidade, terminam afirmando a primeira e abolindo a segunda, ou vice-versa. A resposta ontológica correta para essa questão, afirma Lukács, encontra-se na teleologia do trabalho de Marx. A solução marxiana deve seu poder explanatório, sobretudo, à compreensão clara da teleologia como processo real e, portanto, dotado de um ineliminável caráter ontológico. Pôr uma finalidade significa, nesse contexto, que a consciência desencadeia um processo – o próprio processo teleológico – através do qual a finalidade devém real. Somente no trabalho esse processo real pode ser ontologicamente provado, o que significa dizer que o “trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar a presença no plano ontológico de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo da realidade material”. Com essa explicação, conclui Lukács, a teleologia recebe um “fundamento simples, óbvio, real”. (ibid.)

Circunscrever a teleologia ao trabalho (e à prática humana) pode dar a impressão que sua relevância está sendo indevidamente deflacionada. Ocorre o inverso, pondera Lukács, porque com isso torna-se possível demonstrar que a teleologia é justamente a categoria específica e distintiva da forma de ser mais desenvolvida – o ser social. Em outros termos, circunscrever a teleologia ao trabalho (prática humana) equivale a indicar que é unicamente por meio da “contínua realização de posições teleológicas”, pressupostas no trabalho, que se pode compreender a gênese do ser social, o seu distanciamento da própria base, a sua autonomização. (ibid.: 16)

Desde essa perspectiva, teleologia e causalidade constituem, no ser social, a base categorial de sua realidade e de seu movimento. Naturalmente, no ser social essas categorias continuam sendo antitéticas, mas o são no interior de um processo real e unitário (trabalho, prática social) cuja mobilidade resulta precisamente dos efeitos recíprocos dessa antítese. Para criar realidade por esse processo, é preciso que ele transforme a pura causalidade em causalidade posta sem violar a natureza intrínseca da primeira.

Remontando ao exame do trabalho por Aristóteles, Lukács descreve como essa unidade é realizada. Aristóteles divide analiticamente o trabalho em dois componentes: *pensar e produzir*. No primeiro, efetua-se a posição de um fim e a investigação dos meios para sua consecução; no segundo, dá-se a realização do fim previamente posto. Essa descrição é tornada mais concreta, diz Lukács, pela subsequente divisão do primeiro momento. Por sugestão de Hartmann, os dois momentos compreendidos no pensar são explicitamente divididos em dois atos. Esse complemento de Hartmann não modifica o *insight* ontológico de Aristóteles, cuja essência consiste em conceber o trabalho como o complexo do ser social em que um projeto ideal realiza-se materialmente; em que uma posição de finalidade imaginada modifica a realidade material; em que algo qualitativa e radicalmente novo é trazido à realidade. Ou seja, em que a realidade devém algo que jamais poderia ser por si mesma, algo que jamais poderia derivar do “desenvolvimento imanente de suas propriedades, legalidades e processos causais”. (ibid.: 18)

Para a ontologia do ser social, a relevância da distinção analítica entre posição de finalidade e investigação dos meios reside no fato de que é precisamente tal distinção que revela o vínculo inseparável de teleologia e causalidade. A investigação de meios, considerando que se orienta no sentido da realização dos fins, tem necessariamente de envolver um conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos e dos processos de cujo manejo depende a consecução do fim posto. Como a realidade natural – um sistema de complexos legais – é em si mesma indiferente aos projetos e esforços humanos, a posição de finalidade e a investigação dos meios não são capazes de produzir nada novo a menos que os sistemas causais naturais sejam rearranjados. A separação entre os dois momentos do pensar aristotélico demonstram aqui a sua fecundidade, pois permitem desvelar as duas funções desempenhadas pela investigação dos meios. De um lado, ela descobre as causalidades – existentes independentemente da consciência – que governam os objetos relacionados à produção do fim em questão. De outro, ela divisa novos arranjos daquelas causalidades que constituem o fim em si mesmo e que, quando postas em movimento, podem realizá-lo materialmente. Essa última função é crucial para transformar causalidade pura em causalidade posta. Lukács ilustra esse ponto com um exemplo relativamente trivial: uma vez que uma pedra em si mesma não é, nem potencialmente, uma ferramenta de corte, sua realização como tal só pode ocorrer se as suas propriedades imanentes forem, primeiro, corretamente apreendidas e, segundo, postas em nova combinação. (ibid.: 19)

Assim concebido, o processo de trabalho reduz-se no essencial à transformação de causalidades naturais em causalidades postas. No processo, “natureza e trabalho, meio e fim chegam a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, no final, o produto do trabalho”. Em conseqüência, pode-se ver que o trabalho envolve a superação da heterogeneidade da natureza com relação às finalidades humanas. Superação, todavia, que não é ilimitada. Por um lado, ela está evidentemente condicionada pelo “reconhecimento correto dos nexos causais não homogêneos da realidade”. Por outro, tais limites referem-se mais essencialmente à delimitação dialética da correção do conhecimento. Em primeiro lugar, dado que qualquer objeto possui infinitas determinações (propriedades e relações com outros objetos), nessas circunstâncias conhecimento correto só pode significar conhecimento adequado das determinações indispensáveis para a realização do fim posto; logo, conhecimento sempre limitado. É essa limitação do conhecimento “correto” vinculado a um processo de trabalho particular que explica por que práticas bem-sucedidas podem estar baseadas em falsas noções ou falsas generalizações.¹¹ (ibid.)

Em segundo lugar, os limites resultam da forma complexa de subordinação dos meios aos fins. A posição dos fins tem origem em uma necessidade social e se orienta no sentido de sua satisfação. Os meios, contudo, têm um substrato natural extrínseco aos fins. O caráter extrínseco dos meios, i.e., sua heterogeneidade, defende Lukács, induz a autonomia de sua investigação. Em contraste com o que ocorre nos processos de trabalho singulares concretos – nos quais o fim regula e governa os meios e o conjunto de critérios para a correção de sua investigação –, a relação entre fins e meios é revertida: a investigação dos meios torna-se um fim em si mesmo.

A autonomia adquirida pela investigação dos meios resulta do alargamento da prática humana. De fato, os processos de trabalho, se examinados não mais isoladamente, mas em sua continuidade e evolução históricas nos distintos complexos do ser social, revelam uma inversão de prioridade, ou seja, os meios têm precedência em relação aos fins. Tal inversão hierárquica, adverte Lukács, evidentemente não é absoluta e total, mas mesmo assim é fundamental no desenvolvimento da sociedade, porque

[dado] que a pesquisa da natureza, indispensável ao trabalho, está concentrada sobretudo na preparação dos meios, esses últimos são o principal instrumento de garantia social que os resultados dos processos de trabalho permaneçam fixados, que haja uma continuidade na experiência de trabalho e, especialmente, que haja um desenvolvimento ulterior. (ibid.: 21)

Com isso, enfatiza-se, por um lado, o fato que a investigação dos meios nunca pode dispensar o repertório adquirido em causalidades reais previamente postas; por outro, que ela acumula

¹¹ Esse é o fundamento da crítica ontológica de Lukács ao neopositivismo e a outras tradições filosóficas que, após reduzirem a prática à prática imediata, não podem senão identificar a verdade com adequação empírica.

continuamente as aquisições derivadas das posições em curso. Em síntese, é desse modo que Lukács esboça o processo de constituição, conservação, transmissão e expansão do trabalho passado, materializado, morto como condição sempre crescente do trabalho vivo. Ao revelar que para o ser social a apreensão correta das causalidades concretas passa a ser mais importante que a consecução de qualquer fim particular, a identificação da autonomia relativa da investigação dos meios no trabalho ilumina a questão do fundamento ontológico da ciência. Em outras palavras, a gênese e o desenvolvimento do pensamento cientificamente orientado resultam da tendência imanente à autonomização da investigação dos meios no processo de trabalho. Com a ciência, essa tendência finalmente converte a verdade (i.e., a compreensão da constituição ontológica das coisas) em um fim em si mesmo.

É importante assinalar que a autonomização da investigação dos meios, embora dê ensejo a práticas sociais e a formas de consciência correspondentes, cujas conexões com o trabalho são complexamente mediadas, não pode ser absoluta, ou seja, completamente separada da produção e reprodução material da vida. Com essa análise, portanto, Lukács ilustra a concepção para a qual não há uma dualidade entre existência social e consciência social, entre necessidade (lei) e liberdade, não importa o quão sutil e distante seja a relação das formas de consciência com o trabalho e a prática imediata.

Ao contrário das concepções idealistas, nas quais há um abismo intransponível entre “as funções da consciência humana (aparentemente) apenas espirituais [...] e a realidade material”, a teoria de Marx, sustenta Lukács, é capaz de esclarecer “tanto sua relação genética quanto sua diferença e oposição ontologicamente essenciais”. É por essa razão que se afirmou que o trabalho – entendido por Marx, tal como observamos, como a “auto-realização, objetivação do sujeito, portanto liberdade real” –, fornece uma chave para a compreensão da unidade dialética entre necessidade (lei) e liberdade que distingue o ser social do ser orgânico e inorgânico. Em suma, a análise marxiana do trabalho demonstra a existência de uma categoria qualitativamente nova na ontologia do ser social: a realização como consecução efetiva de uma posição teleológica. O caráter central do trabalho como categoria intermediária demonstra-se, então, pelo fato de que “a atividade do ente natural ser humano, baseado nos seres inorgânico e orgânico, e procedendo a partir deles, faz surgir um nível de ser especificamente novo, mais complicado e complexo, i.e., o ser social”. (ibid.: 26)

3. A Consciência Humana como Condição de Possibilidade do Trabalho

Esta segunda seção focaliza alguns aspectos da análise de Lukács da consciência humana em conexão com o complexo do trabalho e sua relação ontológica com a realidade. Ao examinar a consciência humana, o autor enfatiza, mais uma vez, o caráter mediador do trabalho e a relevância da categoria da realização mencionada há pouco. Ele observa que antes de tratar da consciência humana é necessário distingui-la da consciência de outros animais,

especialmente dos mais desenvolvidos. A consciência desses animais, em que pese o fato de já expressar sua relação mais complexa e desenvolvida com o ambiente, ainda possui um caráter epifenomênico. É verdade que a consciência, neste caso, é essencial para a reprodução do singular, mas seu papel está confinado à reprodução da espécie que é, em última análise, biologicamente regulada. A consciência humana, por contraste, vai muito além desse papel de servir de instrumento à mera adaptação na interação com o ambiente.

Uma vez estabelecido que a teleologia é uma categoria exclusiva do ser social e que isso implica um sujeito que põe fins, é relativamente fácil compreender que, nesse caso, trata-se de um tipo de atividade dos singulares que não tem paralelo com as “atividades” dos singulares de outras espécies. O caráter radicalmente distinto da reprodução humana deve-se precisamente às atividades intencionais dos singulares em que está baseada. Por essa razão, a análise ontológica do complexo do trabalho permite demonstrar que a reprodução humana é uma reprodução que põe suas próprias condições, em lugar de ser uma reação passiva (adaptação) às mudanças no ambiente. Assim, da existência concreta do trabalho depreende-se que a consciência é um de seus pressupostos necessários, e que essa consciência não pode mais ser epifenomênica.

Entretanto, essa nova consciência que emerge no trabalho como sua condição necessária só transcende o caráter epifenomênico quando põe um fim e os meios de sua realização, i.e., com o pôr teleológico como um ato auto-guiado. Por conseguinte, a sua peculiaridade reside exatamente em sua natureza deliberativa ou intencional, que está ausente nas “atividades” e, em conseqüência, na consciência dos outros animais. Em outros termos,

na medida em que a realização de uma finalidade converte-se em um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou um tal processo não pode mais, do ponto de vista ontológico, ser um epifenômeno.¹² (ibid.: 27)

Após examinar a especificidade da consciência humana, em particular o seu papel na emergência de uma nova forma de realidade, Lukács procura investigar seus modos concretos de manifestação e seus modos concretos de existência. Para isso, ele recorda inicialmente que os dois atos que constituem o “verdadeiro complexo real do trabalho”: o reflexo [Widerspiegelung]¹³ mais exato possível da realidade considerada relevante para o fim em questão e o correlato pôr das cadeias causais necessárias à sua realização. Mesmo uma

¹² É precisamente neste ponto, observa Lukács, que o materialismo dialético diferencia-se do materialismo mecânico. Enquanto o último admite apenas a natureza e seus processos causais como realidade objetiva, o primeiro é capaz de demonstrar que as finalidades realizadas que resultam da prática humana, do trabalho, tornam-se parte do mundo, constituindo novas formas de objetividade que, embora não “derivadas” da natureza, são igualmente reais. (Lukács, 1986: 28)

¹³ Embora Lukács empregue aqui o termo “reflexo”, considerando a concepção do autor como um todo, é óbvio que esse termo nada tem a ver com a idéia de uma reprodução mental mecânica da realidade. Na verdade, como veremos adiante, para o autor reproduções mentais nunca podem ser uma verdadeira cópia fotográfica e mecânica da realidade.

descrição abstrata indica que esses dois atos, indissociáveis no trabalho, são reciprocamente heterogêneos e, em conseqüência, consistem de dois modos de considerar a realidade. São modos heterogêneos porque, como já apontado, envolvem tanto a apreensão do mundo como ele é e do mundo observado do ponto de vista particular da finalidade. Pode-se demonstrar que precisamente essa nova conexão ontológica de atos que são heterogêneos em si mesmos, além de constituir o verdadeiro complexo efetivamente existente do trabalho, estabelece o fundamento ontológico da prática social.

Ademais, os dois modos heterogêneos de considerar a realidade, subentendidos por aqueles dois atos, formam a base da especificidade ontológica do ser social. A distinção dos dois atos, é preciso salientar, é meramente analítica, uma vez que na realidade eles são internamente relacionados. Por isso, sua heterogeneidade pode ser demonstrada mediante a análise de qualquer um deles. Tomando o primeiro ato, o reflexo, sua inspeção revela imediatamente a inequívoca separação entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que, por atos de consciência, tornam os objetos sua *possessão espiritual*. Essa separação é pressuposto e resultado do próprio pôr teleológico, visto que este último requer simultaneamente as duas formas heterogêneas de considerar a realidade acima mencionadas. (ibid.: 29)

A título de ênfase, vale a pena reiterar que, dada a presença de fins e meios no trabalho, segue-se que ele pressupõe o reflexo da realidade. Sem conhecimento da realidade, isto é, sem seu reflexo, nem o fim poderia ser concebido nem os meios para sua realização poderiam ser preparados. Esse reflexo, por sua vez, produz (e pressupõe) a separação e o afastamento do ser humano de seu ambiente que se manifestam no confronto entre sujeito e objeto. Aqui o fundamental do argumento de Lukács é que o sujeito do reflexo tem, nesse mesmo ato, não apenas de reproduzir a realidade como sua *possessão espiritual*, mas também que ele só pode fazê-lo caso seja capaz de conceber a si mesmo como distinto da realidade que está sendo reproduzida. Em outros termos, trata-se de um sujeito que transforma em *possessão espiritual* tanto a realidade externa quanto a si próprio. O caráter ontologicamente necessário dessa separação é expresso por Lukács da seguinte forma:

Tornada consciente, essa separação entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e, com isso, a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e de reproduzir no seu ser-em-si este último, jamais poderia se realizar a posição do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo. (ibid.)

A análise do reflexo também patenteia a emergência de uma nova forma de objetividade. De fato, no reflexo a consciência converte a realidade reproduzida em sua própria “realidade”. Embora seja uma objetividade, a “realidade” reproduzida, por ser constituída na consciência, não é a realidade. Como uma reprodução na consciência, sublinha Lukács, ela não pode

possuir a mesma natureza ontológica daquilo que está reproduzindo, muito menos lhe ser idêntica. Por conseguinte, da distinção ontológica entre realidade e “realidade” – resultante dos dois modos diversos de considerar a realidade no reflexo – derivam os dois modos heterogêneos em que se divide o próprio ser social: o ser e o seu reflexo na consciência. Do ponto de vista do ser, portanto, esses dois modos se confrontam como coisas que são não só heterogêneas, mas absolutamente antitéticas. (ibid.: 30)

Tal heterogeneidade entre reflexo (“realidade”) e realidade, de acordo com Lukács, constitui o fato fundamental do ser social. Fundamental porque representa a circunstância em que o sujeito está em posição de figurar a realidade desde o ângulo da finalidade pretendida, que, como já assinalado, é heterogênea à realidade em si mesma. Em outras palavras, a heterogeneidade entre reflexo (“realidade”) e realidade expressa um distanciamento entre ser humano e realidade. E a contínua interação entre esses dois momentos heterogêneos – o ser e o seu reflexo – é o pressuposto da *criação* da realidade de forma especificamente humana. Certamente é nesse processo que Lukács está pensando quando observa que, com a referida dualidade, o ser humano eleva a si mesmo para além do mundo animal. (ibid.: 30)

A dualidade representada por essa heterogeneidade não é suprimida em razão da contínua interação entre ser e reflexo. Não é eliminada nem mesmo se considerarmos que, no trabalho, o reflexo já possui um efeito sobre o ser e, inversamente, é determinado por seu objeto. Lukács oferece, portanto, uma explicação para a maneira como essa dualidade é reproduzida na ação recíproca de duas tendências. Em primeiro lugar, o reflexo da realidade demanda sistemas de mediação cada vez mais complicados (como a matemática, a geometria, a lógica etc.) para reproduzir, da maneira mais acurada possível, a realidade como uma objetividade independente. Como mencionado acima, essa reprodução representa uma objetivação da realidade no pensamento e, como tal, um distanciamento ainda maior do sujeito. Lukács refere-se aqui ao fato óbvio de que o conhecimento cada vez mais detalhado da realidade pressupõe um distanciamento crescente entre sujeito e objeto que amplia (extensiva e intensivamente) o “campo de visão”. Esse conhecimento cada vez mais intensivo e extensivo da realidade naturalmente não exclui a possibilidade de erros. Quanto mais se conhece, maiores as chances de se equivocar – admitindo que aumenta a complexidade dos equívocos. Conseqüentemente, mesmo se o processo envolver um aprofundamento do reflexo, o distanciamento elimina qualquer idéia de uma “cópia da realidade quase-fotográfica e mecanicamente verdadeira”. (ibid.: 31)

Em segundo lugar, os reflexos são sempre determinados pelas posições de finalidade, i.e., eles estão geneticamente conectados à reprodução da vida social. É a orientação teleológica concreta desse reflexo (determinada pelo fim) que é responsável por sua fecundidade, uma vez que é a fonte de tudo que é novo no ser social. Operam aqui, portanto, duas tendências opostas: a orientação teleológica concreta do reflexo e a tendência à objetivação (i.e., da

realidade como possessão espiritual), que funciona como um corretivo. O reflexo, por essa razão, possui uma “posição contraditória peculiar”:

Por um lado, ele é a antítese estrita de qualquer ser, precisamente porque ele é reflexo e não ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o meio através do qual surgem novas objetividades no ser social, meio pelo qual o ser social realiza sua reprodução no mesmo nível ou em um nível mais elevado. Com isso, a consciência que reflete a realidade adquire um certo caráter de possibilidade. (ibid.)

Esse caráter possibilístico da prática humana é, segundo Lukács, crucial para compreender a conexão ontológica entre reflexo e realidade. O que é decisivo nesse caso, naturalmente, não é o fato de que o reflexo não é realidade, mas o fato de que *pode vir a ser*. Por ser diferente da realidade, o reflexo expressa uma possibilidade exatamente porque pode ser ou não concretamente realizado. Uma vez que a práxis humana é sempre teleologicamente orientada, essa natureza potencial do reflexo possui um ineliminável caráter alternativo. Esse caráter alternativo deve estar baseado em uma apreensão correta e concreta das estruturas causais da realidade, condição necessária para a transformação das estruturas causais em estruturas postas. Nesse sentido, a alternativa é ontologicamente fundada na estrutura da realidade em si. Ademais, como a realidade não produz por si mesma o fim em questão, a sua capacidade de ser outra – a sua plasticidade – realiza-se no trabalho (na prática humana). A possibilidade subjacente à finalidade posta no reflexo, portanto, sempre se refere a uma possibilidade concreta.

Lukács observa que a *dynamis* de Aristóteles e *labilidade* de Hartmann são categorias usadas para denotar precisamente o caráter possibilístico da práxis humana. (ibid.: 31-2) As duas categorias capturam a idéia de que o trabalho é dotado do poder de transformar o que é um não-ser em uma realização concreta. No entanto, como as alternativas concretas do trabalho caracterizam tanto a determinação dos fins como todas as fases do próprio processo de trabalho, o complexo do trabalho subentende inúmeros atos de julgamento. O “lócus” e “órgão” desses julgamentos, decisões, seleções, avaliações é a consciência humana. Porque os resultados de tais julgamentos tornam-se uma nova realidade – uma realidade humanamente produzida –, os valores são ontologicamente constitutivos do ser social. Por isso, não surpreende que Lukács, já no capítulo sobre o trabalho em sua *Ontologia*, explore fecundamente diversos aspectos relacionados à ética. A próxima seção aborda alguns aspectos da tematização do autor nesse campo.

4. Ontologia como Condição de uma Ética Objetivamente Fundada

É prudente iniciar esta seção recapitulando os principais delineamentos da explicação ontológica do trabalho elaborada por Lukács e acima sintetizada. Em primeiro lugar, defendeu-se que a consciência social tem sua gênese e seu desenvolvimento na prática. Segundo, foram

esclarecidos os termos da relação ontológica entre consciência social e ser social. Enfatizou-se, neste particular, o fato que a consciência social constitui um novo tipo de objetividade, que pode ou não vir a ser realidade. Terceiro, sustentou-se, com base na heterogeneidade entre reflexo e realidade, que a dinâmica do ser social deriva precisamente da relação entre esses dois momentos. Quarto, defendeu-se que o reflexo, embora determinado pela realidade, pode dar origem a novas formas de existência em virtude de sua autonomia relativa. Finalmente, e em consequência, demonstrou-se o caráter alternativo da prática.

Cumpridas as etapas anteriores do argumento, é finalmente possível discutir alguns aspectos da tentativa de Lukács de fundar a ética sobre uma base ontológica. Embora enfatizando repetidamente que o complexo de problemas relativos aos valores só poderia ser adequadamente tratado no contexto de sua projetada *Ética*, Lukács sugere que a gênese ontológica dos valores deve ser buscada no trabalho. Tal explicação dos valores é relevante principalmente porque ela é capaz de *demonstrar* sua origem na produção e reprodução da vida social – i.e., seu estatuto ontológico –, em lugar de *postulá-los* de maneira reificada. Infelizmente, a *Ética* de Lukács permaneceu um projeto inacabado. Por conseguinte, a exposição que se segue limita-se a explorar algumas das conexões entre a práxis humana e os valores, estabelecidas precisamente na análise do trabalho.

Antes de tudo, é necessário repetir e reforçar que a investigação de Lukács, embora se concentre essencialmente no trabalho, de modo algum pressupõe a homogeneização das várias práticas humanas ou sua redução ao trabalho. De fato, quando analisa o tipo particular de valor – o valor de uso – que emerge no trabalho, ou seja, no metabolismo entre ser social (sociedade) e natureza, Lukács não está presumindo sua identidade com valores que são característicos de outras esferas do ser social, como pode parecer à primeira vista. Ao contrário, a sua intenção é precisamente iluminar a emergência de uma forma de ser na qual o valor é uma categoria ontologicamente constitutiva. Uma forma de ser distinta, portanto, de outras nas quais não há qualquer tipo de valor. Com efeito, o valor de uso é reconhecido como modelo para o conjunto dos valores da mesma maneira que o trabalho o é para as práticas sócio-teleológicas.

Os argumentos mediante os quais Lukács procura sustentar o trabalho como categoria central do ser social foram apresentados na primeira seção do artigo. Tal centralidade tem a ver, entre outras coisas, com o fato de que o trabalho, em razão de sua natureza teleológica, não pode ser considerado meramente como uma atividade voltada à satisfação de necessidades. Isso porque a satisfação de necessidades enquanto tal é um traço comum do ser humano e dos demais animais. A centralidade do trabalho também está relacionada, na verdade, à sua condição de categoria mediadora, ou seja, ao fato de que, em seu desenvolvimento, o trabalho estabelece uma distância cada vez maior entre as necessidades e sua satisfação. Esta distância deve-se à crescente cadeia de alternativas contidas no trabalho, alternativas que se

interpõem entre o pôr das finalidades, o contínuo monitoramento de todo do processo (de trabalho) e a sua efetiva realização (finalidades). Ao longo desse movimento, o sujeito que trabalha precisa continuamente julgar se os instrumentos e materiais são apropriados para as finalidades em questão. O mesmo se aplica aos fins e ao próprio comportamento do sujeito em seu trabalho.

Como no trabalho se trata do metabolismo entre ser social e natureza, os fins em questão são valores de uso. Apoiando-se na noção de *dynamis* de Aristóteles, Lukács defende, contra a sabedoria corrente, a objetividade dos valores de uso: para se converter em algo adequado à satisfação de uma necessidade humana particular, um objeto tem de ter inscrito em sua própria constituição a possibilidade de ser (ou não) transformado de determinada maneira. Assim, as alternativas referem-se a propriedades objetivamente presentes nas próprias coisas, ou seja, a possibilidades objetivas das coisas que as tornam capazes de serem convertidas de valores potenciais em valores realizados. Sob tal ótica, o valor de uso nada mais é do que o reconhecimento humano da utilidade (valor) das coisas em si mesmas.

Observado desde o ponto de vista do sujeito que trabalha, esse mesmo processo mostra que o distanciamento entre necessidades e satisfação também pressupõe uma labilidade dos seres humanos, i.e., a possibilidade que possuem de serem transformados, de devirem outros. A concreta realização da finalidade posta por meio do trabalho exige extraordinárias transformações do sujeito que trabalha, cujos afetos, emoções, instintos etc. têm de ser controlados pelo menos por duas razões: primeiro, porque a satisfação das necessidades não é mais imediata; segundo, porque o processo de trabalho envolve o autocontrole de comportamentos e atitudes. É evidente que tais condições de possibilidade (pressupostos objetivos) do trabalho, descritas por Lukács, são exatamente aquelas enfatizadas por Marx quando afirma que os seres humanos, ao transformarem a natureza, transformam a si mesmos.

O que, de fato, importa aqui é sublinhar que Lukács vislumbra no caráter possibilístico daquela dupla transformação (das coisas e dos seres humanos) o fundamento objetivo tanto da ética como da moral. A ética está fundada no caráter objetivo dos valores (a possibilidade das coisas de serem outras); a moral está fundada no pressuposto objetivo de toda atividade humana finalística, a saber, o autocontrole dos sujeitos, que é indispensável para a efetivação da finalidade posta.

Para lidar com estas questões levantadas por Lukács, é preciso partir do caráter alternativo do trabalho (e da práxis humana). As alternativas concretas do trabalho envolvem, em última instância, a escolha entre verdade e falsidade, justamente porque a realização da finalidade posta depende desta habilidade em discernir a verdadeira constituição das coisas, relações etc. O que implica dizer que as alternativas do trabalho têm um ineliminável caráter cognitivo. O

juízo *consciente* de que os elementos do processo de trabalho (i.e., as causas materiais e o trabalho em si) são corretos ou incorretos, verdadeiros ou falsos, úteis ou inúteis, adequados ou inadequados etc. tem por referência, naturalmente, a realização da finalidade previamente definida. Trata-se, portanto, de um ato de consciência relacionado a um valor de uso. Isto significa que, para Lukács, a consciência humana emerge como um “órgão” de julgamento que, estendendo a metáfora, “secreta” valorações. Lukács sintetiza tais idéias da seguinte maneira:

A alternativa, por conseguinte, dá origem a uma bifurcação do mundo objetivo efetuada pelo sujeito com base nas propriedades conhecidas do objeto relacionadas às reações induzidas pelas interações com o mundo. Esta série vai da oposição do útil ao não-útil, do benéfico ao maléfico, até aos “mais elevados valores” pela via de muitas mediações sociais, valores tais como o bem e o mal. (Lukács, 1984: 502)

Todavia, para entender o papel desempenhado pela consciência na prática humana e a sua relação com os valores, é necessário observar que a consciência inverte a direção da determinação do agir. Admitindo que o ato decisivo do sujeito pode ser caracterizado pela unidade do pôr teleológico e sua efetivação, torna-se claro que o momento categorialmente determinante deste ato compreende a emergência de uma práxis determinada pelo “dever-ser”: um modo de agir que *deve-ser* respeitado para que a finalidade em questão se objective. (Lukács, 1986: 61) Em outras palavras, sempre que intervém a intencionalidade, o futuro pretendido (figurado) governa o presente sob a forma de um “dever-ser” que simultaneamente impele e constrange a ação até a realização da finalidade. Conclui-se daí que, em contraste com as atividades características dos animais, que são determinadas pela herança adaptativa das espécies, no agir humano, o futuro (a finalidade projetada ideal e antecipadamente) governa o presente.¹⁴

O que é governado pelo futuro, para esclarecer, é uma série de cadeias causais que, quando selecionadas, rearranjadas, postas em movimento e continuamente monitoradas de maneira apropriada, trazem à realidade o fim posto. A regulação de todo o processo pelo futuro assume a forma de uma nova categoria do ser social – precisamente o “dever-ser” –, que é o fator determinante da práxis subjetiva. Esta nova categoria está indissolúvelmente associada ao valor, mas não é idêntica a ele. Por um lado, o “dever-ser” só pode desempenhar esta função específica na prática porque aquilo que é pretendido é um valor para os seres humanos. Por outro, o valor não pode ser realizado a menos que ele imprima no sujeito que trabalha o “dever-ser” de sua realização como um critério da prática.

¹⁴ A inversão radical envolvida aqui pode ser claramente percebida se consideramos que na biologia: “A determinabilidade causal normal, tanto nos seres humanos como nos animais, emerge como um processo causal no qual o passado inevitavelmente determina o presente. Mesmo a adaptação do ser vivo a um ambiente modificado tem lugar com necessidade causal, na medida em que o organismo, com base em suas propriedades produzidas pelo passado, reage a tal mudança de uma maneira assimilativa ou destrutiva. O pôr finalidades [...] inverte esta relação: a finalidade existe (na consciência) antes de sua efetivação, e, no processo que conduz a esta efetivação, cada passo e cada movimento é governado pelo fim posto (pelo futuro)”. (Lukács, 1986: 61)

Visto sob esta perspectiva, o “dever-ser” é compreendido como a objetividade social dos valores retroagindo sobre os sujeitos como o critério interno de adequação das práticas. O fato que esse critério, que opera ao longo de uma complexa cadeia de alternativas, esteja sempre predicado a uma finalidade desejada (a um valor) demonstra tanto a unidade quanto a diferença entre “dever-ser” e valor. Ao reconhecer esta diferença na unidade, Lukács ilumina o processo por meio do qual as cristalizações da prática humana (valores realizados) aparecem aos seres humanos na prática como razões para agir (“deveres-ser”). Fica claro, portanto, que as razões para agir não emergem a partir do nada, mas estão fundadas naquelas cristalizações que são conservadas, desenvolvidas ou transformadas na e pela prática. Por conseguinte, os valores implícitos em tais razões para agir, ainda que se apresentem contraditoriamente aos indivíduos, são sempre condições antecedentes da prática. De maneira similar às relações e estruturas sociais, que são sempre resultado de atos individuais, mas não constituem uma sua agregação externa e *post festum* – como pretendido pelas fábulas liberal-conservadoras sobre o indivíduo isolado superlativo –, os valores são resultados alternativos dos atos individuais (ou de grupos de indivíduos), mas não constituem a síntese de posições teleológicas.

Por esta razão, diz Lukács, é possível afirmar que: “todo valor genuíno é um importante momento em todo complexo fundamental do ser social que denotamos como prática”. (ibid.: 83) Tomando-se o processo complexo da produção e reprodução da vida social como ilustração, pode-se agora caracterizá-lo como um processo levado a cabo por inumeráveis e variados atos teleológicos que, na prática, são concretamente ligados à aceitação ou rejeição de um valor. Vale enfatizar, neste ponto, que esse processo é a condição de realização de valores, mas não exatamente a fonte genética dos valores. Ao contrário,

A fonte autêntica da gênese (dos valores) é antes a ininterrupta mudança estrutural no próprio ser social, da qual nascem os atos que realizam valores. É uma verdade básica da concepção marxista [...] que os seres humanos fazem sua própria história, mas não sob circunstâncias escolhidas por eles. Os seres humanos antes respondem – mais ou menos conscientemente, mais ou menos corretamente – àquelas alternativas concretas que as possibilidades do desenvolvimento social colocam diante deles a cada momento. Mas o valor já está implícito neste fato [...]. O valor é um momento do ser social e, portanto, é realmente existente e efetivo mesmo se não é consciente ou só incompletamente consciente. (ibid.: 83-4)

Fica claro, portanto, que, para Lukács, a objetividade social tanto dos valores (ética) como do “dever-ser” (moral) pode ser demonstrada já na análise do complexo do trabalho, como foi indicado no final da última seção. Não se deve inferir daí, entretanto, que o autor esteja reduzindo toda a complexidade da questão dos valores aos aspectos que foram aflorados no exame do trabalho. Tal exame propõe-se “simplesmente” a esclarecer, neste particular, que a especificidade do ser social está baseada, entre outras coisas, no fato de que

a atividade por meio da qual os seres humanos se elevam da natureza – o trabalho – já pressupõe valores.

Em nossa opinião, a fecundidade da análise de Lukács reside exatamente no fato de que o papel da subjetividade está objetivamente conectado, já no trabalho, ao reconhecimento de que a nova forma de ser constituída por essa prática (o ser social) traz consigo as condições de sua própria reprodução. A peculiaridade do desenvolvimento do ser social, portanto, consiste em ser um processo aberto, em si *não-teleológico*, mas movimentado dinamicamente por posições sócio-teleológicas. Tal desenvolvimento consiste de um processo de diferenciação estrutural no qual emergem e desaparecem novas esferas, categorias, relações etc., conformando o ser social como uma totalidade de complexos relativamente autônomos. O aumento de complexidade deste nível de ser envolve a multiplicação e diversificação de alternativas, que sempre se apresentam para os seres humanos juntamente com os valores específicos de cada domínio particular. Em conseqüência, o desenvolvimento do ser social dá origem a uma diferenciação no interior do complexo de valores, da qual se originam, inclusive, situações em que valores de diferentes esferas são internamente contraditórios.

Não obstante reconheça como fatos ontológicos a diferenciação entre os complexos do ser social e o caráter possivelmente contraditório de seus valores, Lukács enfatiza a unidade básica da totalidade do ser social. Todos os valores, não importa quão contraditórios possam ser entre si, estão vinculados de maneira mais ou menos mediada à reprodução do ser social e, em última análise, à sua reprodução material. Em oposição a Max Weber, que, na leitura de Lukács, pretende derivar uma concepção relativista dos valores daquelas contradições ou da impossibilidade de hierarquizá-los abstratamente, o argumento acima exposto é capaz de dar conta tanto da natureza contraditória da constituição dos valores, como da unidade (na diferença) que formam esses valores entre si no desenvolvimento do ser social. (ibid.: 85) O fato de que, por exemplo, os valores econômicos possam estar em contradição com outros valores – estéticos, morais, da vida cotidiana etc. –, expressa tão-somente a semi-autonomia dos complexos que constituem o ser social com seus correspondentes valores e a sua complexa interação.

Em sociedades de classe, esse caráter contraditório dos valores no interior dos complexos e entre eles é auto-evidente. Admitindo que a primeira sociedade verdadeiramente universal, a sociedade posta pelo capital, emerge e se desenvolve por um movimento que tende a abolir ou tornar irrelevantes todas as diferenças, exceto a diferença social,¹⁵ é compreensível que o próprio desenvolvimento do ser social possa dar origem a valores conflitantes. Pode-se, então, concluir que valores como solidariedade, identidade (na

¹⁵ Nesse sentido, talvez se possa dizer do capital o que Marx disse do dinheiro: “no dinheiro é apagada toda diferença qualitativa entre as mercadorias, ele apaga, por sua vez, como *nivelador* radical, todas as diferenças”. (Marx, 1996: 252)

diferença), igualdade etc. emergem como resultado do próprio processo de universalização que impede sua realização. Este é exatamente o caso em que, para Lukács, os valores econômicos estão em contradição direta com os valores que podem ser objetivamente sustentados em outras esferas.

A crescente universalização das relações, ou a objetivação da humanidade como humanidade, como gênero humano, sendo efetivamente uma tendência concreta do desenvolvimento do ser social, embora seja o resultado da própria dinâmica do capital, não pode deixar de produzir valores objetivos como igualdade (na diversidade), solidariedade, compaixão, justiça, eqüidade etc. Que, em sua objetividade, não podem deixar de ser evocados por todos os sistemas morais sob a forma de distintos sistemas de “dever-ser” que procuram suscitar nos seres humanos as atitudes, afetos e comportamentos orientados por aqueles valores. Neste particular, no entanto, a questão central é poder distinguir entre as promessas irrealizáveis de tais valores (p. ex., sob o capital) e possibilidade efetiva de sua realização.

5. Conclusão

Nessa conclusão pretendemos recordar que a maior parte dos argumentos aqui apresentados foi diretamente derivada da inspeção de Lukács da categoria do trabalho. Por conseguinte, quando o problema da correção do reflexo foi primeiramente levantado e discutido, ele referiu-se basicamente à realidade do mundo da natureza. Nada foi dito a respeito da objetividade do reflexo quando o que está em questão é a própria sociedade. Não se deve esquecer, no entanto, que um dos princípios centrais das concepções de Lukács é o de que não pode haver algo como uma teleologia geral, seja na natureza, seja na sociedade. Assim, mesmo sendo impossível expor aqui em detalhe a linha de raciocínio do autor, pode-se concluir que se segue daquele reconhecimento que a sociedade, da mesma maneira que a natureza, é uma totalidade em processo, uma totalidade objetiva e estruturada. Por conseguinte, no que se refere ao reflexo, não há necessidade de qualquer mudança substancial na análise elaborada por Lukács quando o objeto é o ser social, ou seja, quando o reflexo se referir a objetos que são as estruturas causais da sociedade, excetuando-se, é claro, o fato de que essas estruturas são postas: são ao mesmo tempo condições e resultados da interação da infinidade de posições teleológicas individuais (e sociais).

A sociedade, como a natureza, tem de ser reproduzida no pensamento, tem de se tornar possessão espiritual dos indivíduos. Na objetivação do reflexo, tanto a natureza quanto a sociedade são meios e objetos da posição de finalidades: ambas têm de ser apreendidas como o que realmente são e, ao mesmo tempo, têm de ser pensadas diferentemente do que de fato são. Esse é o modo como os seres humanos, na e pela prática, moldam o mundo para satisfazer suas necessidades, aspirações e desejos. Mas o desejável sobre a sociedade é

diferente do desejável sobre a natureza. O desejável sobre a natureza envolve inscrever na natureza algo que ela jamais produziria por si mesma. O desejável sobre a sociedade envolve inscrever na sociedade alguma possibilidade que ela só poderia ter por si mesma. Em ambos os casos, a decisão sobre o que deve ser inscrito é determinada pela própria realidade social. Mas na sociedade, tais objetivações têm uma determinação ulterior, uma vez que as alternativas concretas são abertas pela própria evolução social. Nas palavras de Lukács:

A ação social e econômica da humanidade libera forças, tendências, objetividades, estruturas etc. que emergem exclusivamente através da práxis, mesmo se sua natureza permanece completamente ou em grande parte incompreensível para aqueles que a fazem. (Lukács, 1984: 592)

Portanto, se a sociedade é concebida como um complexo de complexos¹⁶ e se da interação destes complexos resultam tendências objetivas que governam a sua evolução, é possível concluir que os dois atos heterogêneos envolvidos no reflexo também se aplicam à sociedade. No primeiro, a questão é reproduzir da forma mais exata possível as tendências existentes. No segundo, a questão é pôr finalidades sociais (valores) que, a despeito de sua objetividade, podem ou não ser compatíveis com as estruturas sociais existentes. Todavia, a possibilidade de realizar esses valores, como vimos, depende em última análise do primeiro ato. Considerando que a emancipação é a realização desses valores gerados pela evolução do próprio ser social, a sua consecução pressupõe um conhecimento correto das tendências e das possibilidades que elas oferecem concretamente à ação humana.

Neste particular, o relevante na análise de Lukács não é simplesmente o fato de que ele defenda que tudo o que pertence à assim-chamada natureza humana é um produto do desenvolvimento do ser social na prática e pela prática, uma vez que esse é um princípio básico no interior da tradição marxista. Mais fundamental é a conexão que ele estabelece entre os valores que emergem desse mesmo progresso do ser social e o “dever-ser” como regulação retroativa da prática social pelos valores – todos os valores pertencem ao ser social, sejam os mais elevados valores acalentados pela humanidade, mesmo que expressos de modo idealizado, sejam os valores humanamente mais repulsivos. O antagonismo entre esses valores expressa a natureza contraditória das estruturas, relações, tendências etc. sociais que facilitam ou obstaculizam a realização de valores sociais.

No interior da tradição marxista, a concepção de práxis humana emancipatória pode ser encontrada no próprio Marx, como a realização da “livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e a subordinação de sua produtividade coletiva,

¹⁶ A sociedade é descrita por Lukács como uma totalidade de estruturas interativas na seguinte passagem: “um complexo constituído de complexos, cuja reprodução interage de múltiplas e variadas formas com o processo de reprodução dos complexos parciais relativamente autônomos, ainda que a totalidade apresente a si mesma como a influência predominante dessas interações”. (Lukács, 1986: 227)

social, como seu poder social” (Marx, 1976: 91). Mais concretamente, o que seria essa prática senão a realização da

universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos gerada pela troca universal? 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? A elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz desta totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i. é, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não medidas por um padrão *predeterminado*? 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?

Em suma, se a emancipação pode ser caracterizada pelo aforismo marxiano de que “o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”, como repetidamente enfatizado por Bhaskar, então ela pode ser compreendida como o processo mediante o qual o desenvolvimento do ser social é levado adiante por práticas sócio-teleológicas governadas pelo futuro. Um futuro que, em estreita analogia ao dever-ser que opera no trabalho, representa os desenvolvimentos possivelmente objetivos que são discerníveis nas condições atuais.

Desde essa perspectiva, é razoável sustentar que a “natureza humana” reside no futuro e não em um passado que poderia ser pressuposto ou descoberto pela antropologia. A natureza humana é um futuro que a consciência humana tem de figurar a partir das circunstâncias presentes. No entanto, tem de ser figurada em meio a representações ontológicas socialmente determinadas que com freqüência se cristalizam como poder social. Essas representações ontológicas podem, entretanto, estar em contradição com os próprios atos cognitivos que concebem um futuro possível. Sob certas condições sociais, tais representações ontológicas podem na verdade desabonar o futuro. Ou, o que dá no mesmo, podem torná-lo a reprodução perene do existente, reduzindo por conseguinte as posições sócio-teleológicas à mera manipulação prática das condições atuais (instituições, conhecimento, forças produtivas etc.) para a realização dos objetivos correspondentes. Para Lukács, essas são as condições que a humanidade tem diante de si na época atual. A manipulação de todas as esferas da vida social como a condição cada vez mais ampla da reprodução do capitalismo pode seguir adiante indefinida e ininterruptamente, liberada como está por uma consciência científica que voluntariamente abdicou ou nominalmente se recusou a falar de uma ontologia cientificamente fundada. É contra essa falsa consciência ontológica, baseada em necessidades sociais dominantes, que Lukács defende a urgência de uma crítica ontológica que poderia demonstrar não só que uma concepção ontológica racional do mundo é possível, mas que em um mundo social assim concebido há alternativas – alternativas concretas.

Referências

- Bhaskar, R. (1986). *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.
- Bhaskar, R. (1979). *The Possibility of Naturalism*. Brighton: The Harvester Press.
- Bhaskar, R. (1997). *A Realist Theory of Science*. New York: Verso.
- Bhaskar, R. (2002). *From Science to Emancipation*. New Delhi: Sage Publications.
- Collier, A. (1994). *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso.
- Collier, A. (1999). *Being and Worth*. London: Routledge.
- Locke, J. (1689) *Essay Concerning Human Understanding*, Epistle to the Reader. Versão digital: <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/>.
- Lukács, G. (1984). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Erster Halbband. Luchterhand: Darmstadt.
- Lukács, G. (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Zweiter Halbband. Luchterhand: Darmstadt.
- Marx, K. (1976). *Ökonomische Manuskripte 1857-58 (Grundrisse)*, MEGA, Band 1. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1994). 'Critical Marginal Notes on the Article: 'The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian'', in J. O'Malley (ed.), *Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1996). *O Capital: Crítica da Economia Política, livro I, volume 1*. São Paulo: Nova Cultural.
- Oldrini, G. (2002). "Em Busca das Raízes da Ontologia (Marxista) de Lukács" in M. O. Pinassi et al. (eds.) *Lukács e a Atualidade do Marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- Tertulian, N. (1999). "O Grande Projeto da *Ética*". *Ad Hominem* 1, I. São Paulo.
- Tertulian, N (2007). "O Pensamento do Último Lukács", *Outubro*, 16: 219-248.